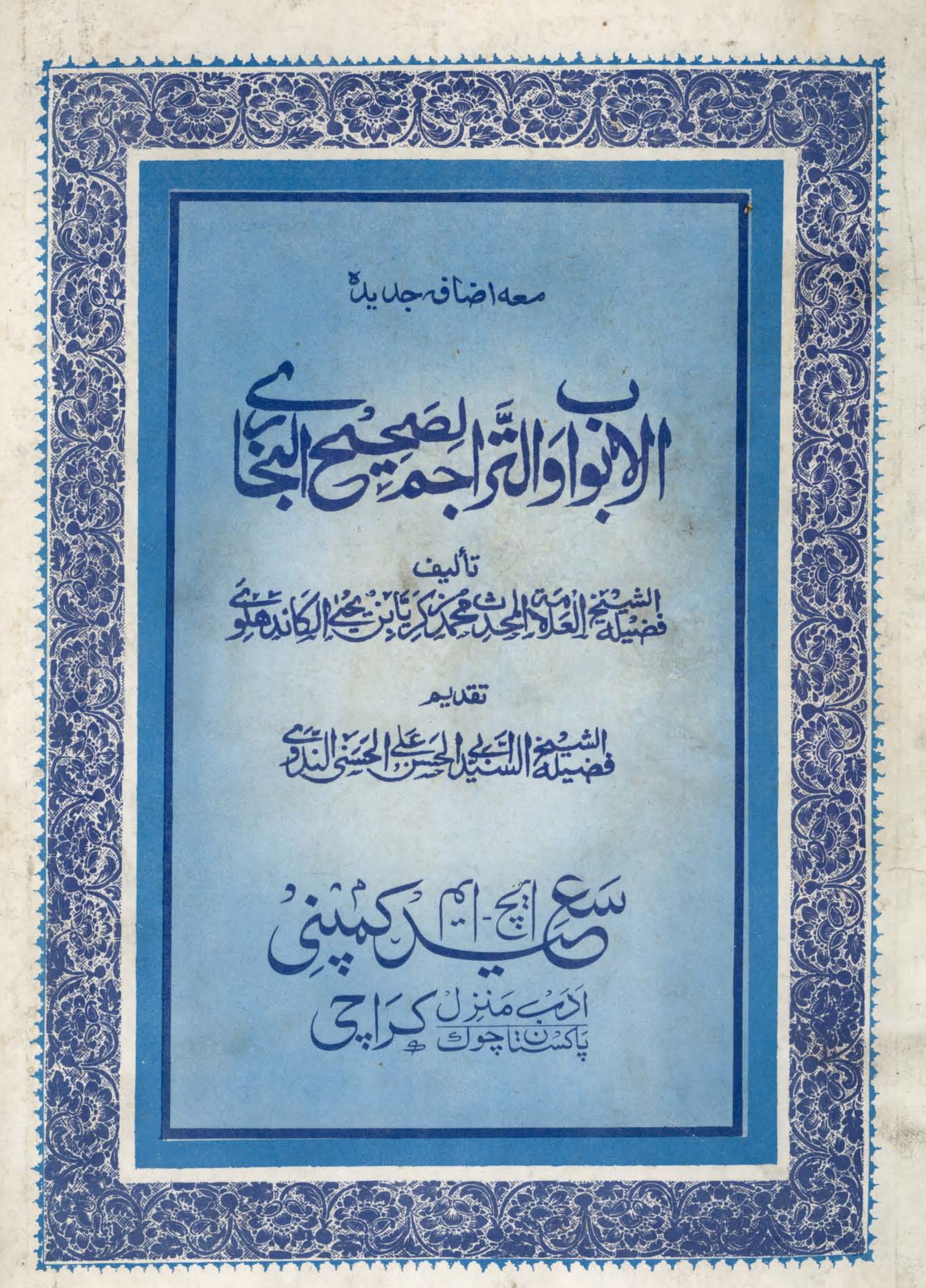
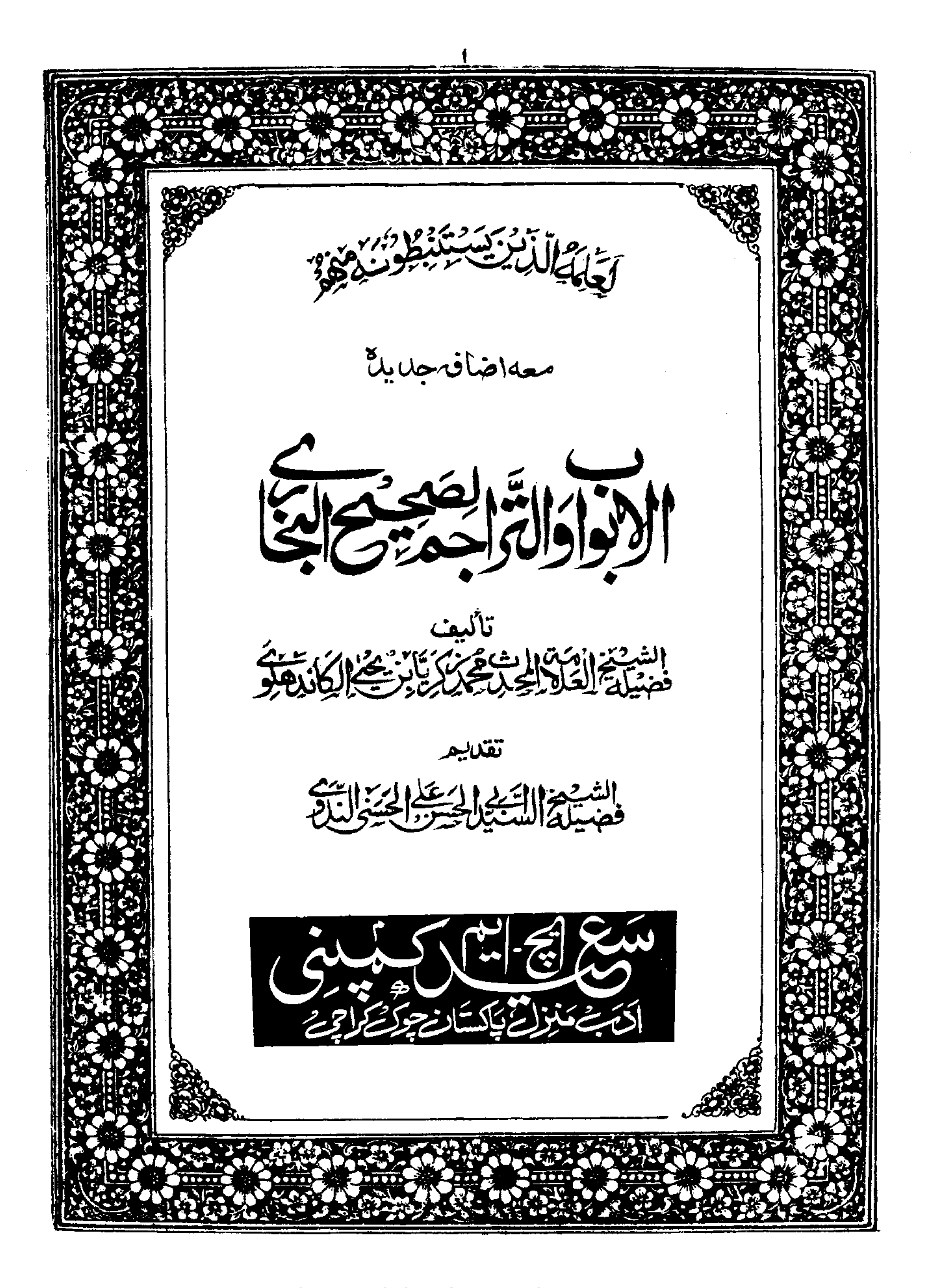

معه اضافه جدیده
الابواب والتراجم لصحیح البخاری
تألیف
فضیلة الشیخ العلامة المحدث محمد زکریا بن یحیی الکاندهلوی
تقدیم
فضیلة الشیخ السید ابی الحسن علی الحسنی الندوی
ایچ-ایم سعید کمپنی
ادب منزل پاکستان چوک کراچی


لعلمه الذين يستنبطونه منهم
معه اضافه جديدة
الأبواب والتراجم لصحيح البخاري
تأليف
فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي
تقديم
فضيلة الشيخ السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي
ايچ ايم سعيد كمپنی
ادب منزل پاکستان چوک کراچی

ترجمة المصنف رحمه الله

هو حافظ القرآن وشيخ الحديث العلامة **محمد زكريا** ابن العلامة محمد يحيى ابن الشيخ الصالح محمد اسماعيل الكاندهلوي. ولد لعشر خلون من رمضان سنة خمس عشرة وثلثمائة والف ١٣١٥ھ (الموافق ٢ فبراير ١٨٩٨ء) ليلة الخميس في الساعة الحادية عشرة ونشأ في تصون تام واخذه والده بمعالي الامور وهضم النفس والانقطاع الى العلم والعكوف على المطالعة والتحرز من قرناء السوء وعلو الهمة في طلب العلم والاقتصاد في المأكل والملبس وغير ذلك من فضائل الاخلاق ودقائق التربية التي يأخذ بها المربون الكبار صغارهم الذين يكون لهم شأن في المستقبل فنشأ على الانهماك في العلم والاستغراق في المطالعة واجهاد النفس وسهر الليالي والانجماع عن الناس، حريصا على العلم مستخفا بالمال عاكفا على المطالعة والتصنيف زاهدا في المظاهر واللذات۔

دراسته بدأ حروف الهجاء على الدكتور عبد الرحمن المظفر نگري من اصحاب الشيخ الجليل مولانا رشيد احمد الگنگوهي وحفظ القرآن على والده، وكان يأمره ان يقرأه درسا مائة مرة، وقرأ بعض الكتب الاردوية مثل بهشتي زيور، ثم كتب الفارسية على عمه مولانا **محمد الياس**، وكتب الصرف على والده، ومكث في گنگوه الى سنة ثمان وعشرين هجرية، ثم جاء الى سهارنپور وقرأ هداية النحو والكافية والاربعين للشيخ ولي الله الدهلوي، وشرح الكافية للجامي، وترجمة عم والجزء التاسع والعشر من القرآن الكريم، والمنطق الى شرح التهذيب وذلك كله بين رجب سنة ثمان وعشرين وشعبان سنة تسع وعشرين، وقرأ في السنة التي بعدها القطبي وميرزاهد والفية ابن مالك والمقامات والحماسة. وفي السنة التي تلتها (شعبان ١٣٣٠ھ - شعبان ١٣٣١ھ) قرأ مختصر المعاني ودور والسلم العلوم والميبذي وديوان المتنبي والسبع المعلقات والقدوري وكنز الدقائق معا. وفي السنة الدراسية التي تنتهي سنة ٣٢) قرأ مشكاة المصابيح وهداية الفقه (الاولين) وشرح معاني الآثار للطحاوي على والده. وديوان المتنبي والحماسة وشرح نخبة الفكر، وفي سنة ٣٣ قرأ شرح السلم لملا حسن وشرحه لحمد الله والحواشي الثلثة للشيخ محمد زاهد الهروي المعروفة بالزواهد الثلثة، والشمس البازغة واقليدس، وموطا الامام مالك وموطا الامام محمد وشرح معاني الآثار للطحاوي مرة ثانية على مولانا **خليل احمد**، وفي سنة ٣٤ قرأ سنن الترمذي وصحيح البخاري وسنن ابي داؤد والنسائي على والده، ومن سنة ٣٥ اشتغل بكل من الجامع الصحيح للبخاري وصحيح مسلم والسنن للترمذي وسنن ابي داؤد عند شيخه مولانا خليل احمد۔

تدريسه عين مدرسا في مدرسة **مظاهر العلوم** بسهارنپور في المحرم سنة ٣٥، وفي سنة ٤١ھ فوض اليه تدريس ثلاثة اجزاء من صحيح البخاري بامر من الشيخ مولانا خليل احمد والحاجه، وظل يدرس مشكاة المصابيح الى سنة ٤٤ھ وسافر الى الحجاز واقام هناك عاما وعلى رجوعه من الحجاز بدأ يدرس سنن ابي داؤد وفوضت اليه دروس اخرى في الحديث والنصف الاول من صحيح البخاري، وبعد ما توفي مولانا عبد اللطيف مدير المدرسة الى رحمة الله تعالى وكان مشتغلا بتدريس صحيح البخاري، تولى تدريسه الذي هو مستمر فيه اطال الله حياته ونفع بعلومه۔

وقد حج ثلاث حجات في معية شيخه الجليل، وكانت رحلته الاولى الى الحجاز في شعبان سنة ٣٨ھ ورجع في المحرم سنة ٣٩ھ، والثانية كانت في شوال سنة ٤٤ھ وتوجه بعد الحج الى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومكث هناك الى آخر ذي القعدة الحرام وحج الثالثة وفي شهر الله المحرم سنة ٤٦ھ رجع الى سهارنپور حيث هو مقيم بها۔

تاليفه كان البدأ في تاليف بذل المجهود شرح سنن ابي داؤد من غرة ربيع الاول وكان الفراغ منه في شعبان سنة ٤٥ھ وكان للشيخ الجليل التوجيه والاشراف وله الجمع والتحرير، ثم اخذ في شرح الموطا للامام مالك شرحا وافيا، فجاء الكتاب في ست مجلدات كبار، واعجب العلماء واهل الصناعة بحسن تأليفه وتحري الصحة والدقة في نقل المذاهب ورعاية الصدق في ذكر الدلائل والحجج لها، والكتاب مأثرة علمية كبيرة، ووفقه الله سبحانه وتعالى لتاليف عدة كتب نافعة للمسلمين حازت قبولا عظيما ونقلت الى عدة لغات كالانجليزية واليابانية وغير لغات الهند، وانتشرت انتشارا واسعا ونفع الله بها خلائق لا يحصون منها كتاب خصائل نبوي، ترجمة وشرح الشمائل للترمذي وكتب الفضائل۔

البيعة والاجازة اجازه الشيخ الجليل مولانا خليل احمد حين رجوع الشيخ المترجم من المدينة المنورة في الطرق الاربعة المعروفة، وكان ان حسر العمامة عن رأسه وامر مولانا السيد احمد المهاجر المدني بان يلويها على رأس الشيخ زكريا، وحرص الشيخ على اخفاء هذه الاجازة ولكن الشيخ الكبير مولانا **عبد القادر** الرائپوري اذاع هذا في الناس وحث الطالبين على بيعته وظل الشيخ ممتنعا عن الاجابة، حتى امره عمه الجليل مولانا محمد الياس في مناسبة باخذ البيعة، فبايعته نسوة من اسرته، ثم تتابع ذلك۔

من من الله تعالى عليه مما من الله تعالى عليه انهماكه في خدمة الحديث الشريف والعكوف عليه دراسة وتدريسا وتصنيفا وتاليفا، واختلاطه بدمه، والاشتغال به بلحمه ودمه، حتى صار ذلك علما عليه ولقبا اشهر من اسمه. ومن منحه تعالى حب شيخه له وايثاره اياه واختصاصه به وقد حاز ثقته ورضاه ودعواته الصالحة بحسن صحابته ووفائه وتفانيه في مرضاته وكذلك لم يزل محببا اثيرا عند جميع الشيوخ كعمه الجليل مولانا محمد الياس ومولانا عبد القادر الرائپوري ومولانا حسين احمد المدني وغيرهم من الشيوخ العظام والمعاصرين الكبار. ومنها ان الله سبحانه وتعالى اغناه عن الوظائف والمرتبات والاشتغال بالتكسب، ورزقه الاعتماد عليه والتوكل وعلو الهمة فلم يزل يدرس الحديث الشريف في المدرسة محتسبا متطوعا۔ لا يأخذ عليه اجرا ولا يتقاضى عليه راتبا. ومنها شدة اتباعه لسلفه الصالح وحبه وانتصاره لهم وتمسكه بمذاهبهم وكراهته لمحدثات الامور والمذاهب والفتن والاشتغال بخاصة النفس في خدمة العلم والدين. ومنها علو الهمة في العبادة واحياء ليالي رمضان وتلاوة القرآن والمواساة والضيافة والاعانة على نوائب الحق وحمل الاثقال واداء الحقوق. بارك الله في ايامه ونفعنا بانفاسه۔

كتبه حضرة العلامة الحاج مولانا (ابو الحسن علي الحسني الندوي) شيخ التفسير والحديث بدار العلوم الندوة لكهنؤ

التاسف الناشر هذا ومع الاسف الشديد اننا نطبع هذا الكتاب بعد ما توفي الشيخ رحمه الله وانتقل الى رحمة الله في اليوم التاسع والعشرين من شهر رجب سنة ١٤٠٢ھ الموافق ٢٤ من شهر مايو سنة ١٩٨٢م بعد صلاة العصر في مدينة الرسول الله صلى الله عليه وسلم فياليت لو تمكنا على طبعه قبل وفاته رحمه الله

ما كل ما يتمني المرء يدركه۔ تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

احب الصالحين ولست منهم۔ لعل الله يرزقني صلاحا

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

من

صاحب التحرير والقلم فرع السلالة النبوية الاديب الاريب الحبر النبيل ذى التآليف الشهيرة والتصانيف الكثيرة فضيلة الاستاذ الشيخ

ابى الحسن على الحسنى الندوى،

(معتمد دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ)

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد وآله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين،

اما بعد! فمما تقرر عند المشتغلين بصناعة الحديث تدريساً وتصنيفاً وشرحاً وتحقيقاً، ان الابواب والتراجم فى الجامع الصحيح لامير المؤمنين فى الحديث محمد بن اسمعيل بن ابراهيم البخارى رحمه الله من ادق البحوث والمطالب ومن اعمقها غوراً، وابعدها مدى، حتى اشتهر بين العلماء ان فقه البخارى فى تراجمه و اصبح ذلك شعاراً لهذا الكتاب يتميز به عن اقرانه الصحاح على جلالة قدرها وفخامة شانها واصبح مقياساً لفطنة العلماء وتوقد ذكائهم وسيلان ذهنهم وبعد غورهم واقتدارهم على فهم هذا الكتاب الجليل وحل غوامضه، وفتح اغلاقه والتوصل الى مقاصد المؤلف، لا يشهد لمؤلف اومدرس ببراعة فى العلم وتفوق فى التدريس وسعة الاطلاع على الشروح والحواشى، واقوال الائمة والفحول من المحدثين وطول ممارسة لتدريس هذا الكتاب الشريف واضناء القوى، وافناء العمر فى ذلك حتى يجمع له الشئ الكثير من هذا الباب، وينفرد بتوجيهات، وتعليلات تحل بها الالغاز، وتنفتح بها الاقفال وتخلو عنها بطون الاسفار، ولذلك عنى بهذا الموضوع العلماء قديماً وحديثاً، واجالوا فيه قداحهم واركضوا فى هذا السباق جيادهم واعتصروا فى ذلك عقولهم الراجحة وعلومهم الراسخة ولا نعرف اديباً اولغوياً انهمك فى فهم بيت من الابيات، ومعرفة معنى من المعانى الشعرية والوصول الى غاية من غايات الشعراء مثل انهماك شراح الجامع الصحيح والمشتغلين بتدريسه فى فهم مقاصد المؤلف وشرح كلامه،

ولا نعرف — على طول اشتغالنا بالتاريخ العلمى — مؤلفاً من مؤلفات العلماء اوالحكماء عنى به رجال ذلك الفن وعكفوا على حل غوامضه وفك مشكلاته حتى شققوا فيه الشعرة، مثل ما عنى علماء الحديث بالجامع الصحيح، وما ذلك الا لاخلاص مؤلفه لعلم الحديث الشريف وانقطاعه اليه، وجهاده فى سبيله وتفانيه فى ذلك، كما بيناذلك فى تقديمنا لمقدمة "لامع الدرارى" وما ذلك كذلك الالشدة عناية الامة الاسلامية بكل مايتصل بالحديث النبوى ويتصل بالشخصية النبوية التى ضمن الله لها برفع الذكر وتخليد الاثر وارتفاع المنار ولسان صدق فى العالمين حتى تخطت هذه البركة وسرت الى من اتصل به عن قريب او بعيد، فادركت كل من انخرط فى سلك الرواة على مدى العصور والاجيال فرفعت عنه اللثام وازالت عنه لوثة النكارة او وصمة الجهالة، فدون فى كتب اسماء الرجال، اسمه واسم ابيه وذكر كثير من اخباره وبحث عن نسبه ونسبته ودراسته ونشأته وامانته وعدالته حتى اصبح علماً يعرف — ومعرفة لاتنكر، وفاق فى ذلك على كثير من المصلحين فى امم اخرى، وكثير من العظماء والابطال، ومؤسسى الحكومات حتى قال احد المستشرقين الكبار وهو العالم الالمانى المعروف اسبرنجر فى مقدمته بالانجليزية على كتاب الاصابة المطبوع فى كلكتة ١٨٥٣ء - ١٨٦٤ء ولم تكن فيما مضى امة من الامم السالفة كما انه لاتوجد الآن امة من الامم المعاصرة اتت فى علم اسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون فى هذا العلم العظيم الخطر الذى يتناول احوال خمسمائة الف رجل وشئونهم[1] لم يقتصر هذا البر والرفد على الاولياء والمحبين من امته والخادمين لدينه وعلمه بل تعدى ذلك الى الاعداء الكاشحين والمناوئين لدينه فعرف به العالم كثيراً من اعدائه الالداء ممن طوتهم الجاهلية وطمستهم الايام فبقيت اسماؤهم وكثير من اخبارهم بفضل السيرة النبوية والحديث النبوى، ولولا هما لذهبت اخبارهم ادراج الرياح وطارت باسمائهم العنقاء فلا عجب اذا كان العصر الغابر والتاريخ الماضى يتمثلان ببيت الشاعر العربى ويخاطبان هذه السحابة التى مرت بهما فافاضت عليهما الحياة والثمار وينشدان ع

فما ذهبت كما ذهبت غوادى مزنة

اثنى عليها السهل والاوعار

ونعود الى الحديث فنقول وكان مظهراً من مظاهر هذه العناية الفائقة بهذا الكتاب الفذ عناية العلماء بتراجم الابواب فى الجامع الصحيح فتناوله كل من شرح هذا الكتاب اوعلق عليه اوعكف على تدريسه وافرده بعضهم بتاليفات فات كثيراً من المورخين اسماؤها شان العلوم الاخرى ومن المؤلفات التى حفظت اسماؤها وجارت الاشارة اليها ثلاثة مؤلفات فى هذا الموضوع ذكرها الكاتب الجلبى المشهور باسم الحاج خليفة (م ١٠٦٧) فى كتابه الشهير "كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون" وهى (١) كتاب الامام ناصر الدين على بن محمد بن المنير الاسكندرانى سماه "المتوارى على تراجم البخارى"[2] و(٢) "ترجمان التراجم" لابى عبدالله محمد بن عمر بن رشيد الفهرى السبتى المتوفى سنة ٧٢١ھ قال الجلبى وهو على ابواب الكتاب ولم يكمل،

---

[1] الرسالة المحمدية ص ٧١ دار الفتح ١٩٦٣ [2] كشف الظنون ص ٣٦٥

(٣) حل اغراض البخارى المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة وهى مائة ترجمة للفقيه ابى عبدالله محمد بن منصور ابن حمامة المغرادى السجلماسى المتوفى سنة ٨٠٣ھ سماه "مصابيح الجامع" واضاف الى هذه الكتب الثلاثة مسند الهند واستاذ الاساتذة فيها الشيخ عبدالعزيز بن ولى الله الدهلوى (م ١٢٣٩ھ) كتاباً رابعاً فى كتابه المفيد بستان المحدثين وهو تعليق المصابيح على ابواب الجامع الصحيح" لابى عبدالله بن محمد بن ابى بكر عمر القرشى المخزومى الاسكندرانى الملقب ببدر الدين المعروف بالدمامينى المتوفى سنة ٨٢٨ھ[1] هذا ما اثر عن المتقدمين والائمة المحققين فى البلاد الاسلامية العربية ومن المعروف ان علماء الهند قد سمت هممهم فى خدمة علم الحديث وتفننوا فيها كل تفنن فكانت لهم فى كل فن من فنونه وغرض من اغراضه جولة وقد انتهت اليهم رئاسة علم الحديث والصدارة فى تدريسه ونشره فى العصر الاخير فلا بد ان تكون لهم مؤلفات لم تصل الينا اسماؤها وجزى الله عنا وعنهم مؤلف كتاب "الثقافة الاسلامية فى الهند" اذ حفظ لنا الشئ الكثير من مؤلفات علماء الهند فى علم الحديث واستقصاها استقصاءً كبيراً ولكنه لم يذكر مما الف فى موضوع الابواب والتراجم الا رسالة[2] شيخ مشائخ الهند واستاذ الاساتذة وناشر علم الحديث فى هذه الديار الامام ولى الله بن عبدالرحيم الدهلوى المتوفى سنة ١١٧٦ھ وهى رسالة وجيزة المبانى غزيرة المعانى تكاد تكون كلها اصولاً كلية ونكتاً حكمية ولب اللباب فى فهم التراجم والابواب، شانه فى كل موضوع يطرقه، وبحث يتناوله ومن المرجح ان مؤلف الثقافة لم يطلع على رسالة العلامة الشيخ محمود حسن الديوبندى (م ١٨ ربيع الاول سنة ١٣٣٩ھ) المعروف بشيخ الهند لانها طبعت بعد وفاة مؤلف الثقافة م سنة ١٣٤١ھ

وهذا جل ما انتهى الينا من اخبار الكتب والرسائل فى موضوع الابواب والتراجم للبخارى فى الماضى وسر الغموض فى هذه الابواب والتراجم تنوع مقاصد المؤلف الامام وبعد مراميه وفرط ذكائه وحدة ذهنه وتعمقه فى فهم الحديث وحرصه على الاستفادة منه اكبر استفادة ممكنة فهو كنحلة حريصة تواقة مجتهدة ان تتشرب من الزهرة آخر قطرة من الرحيق ثم تحولها الى عسل مصفى فيه شفاء للناس،

وشان الامام البخارى مع الحديث النبوى الصحيح شان العاشق الصادق والمحب الوامق مع الحبيب الذى اسبغ الله عليه نعمة الجمال والكمال وكساه ثوباً من الروعة والجلال فهو لايكاد يملاعينيه منه وهو كلما نظر اليه اكتشف جديداً من آيات جماله فازداد افتتاناً وهياماً ورأى جماله يتجدد فى كل حين واذا الوجه غير الوجه والجمال غير الجمال فلا قديم فى الحب ولا اعادة عند المحب وصدق الشاعر ؎

يزيدك وجهه حسناً ؛ اذا ما زدته نظراً

ولذلك ترى الامام البخارى لايكاد يشبع من استخراج المسائل واستنباط الفوائد والنزول الى اعماق الحديث واسقاط الدرر منه والخروج على قرائه بها حتى يذكر حديثاً واحداً اكثر من عشرين مرة وقد (١) روى حديث بريرة عن عائشة اكثر من اثنتين وعشرين مرة واستخرج احكاماً وفوائد جديدة

(٢) وروى حديث جابر قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة فابطأبى جملى واعيا الحديث اكثر من عشرين مرة

(٣) وروى حديث عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى طعاماً من يهودى الى اجل ورهنه درعاً من حديد فى احد عشر موضعاً وعقد له ابواباً وترجم لها[1]

(٤) وروى قصة موسى والخضر فى اكثر من عشرة مواضع

(٥) واخرج حديث كعب بن مالك فى تخلفه من غزوة تبوك فى اكثر من عشرة مواضع وفوائده اكثر من خمسين،

(٦) وروى حديث اسماء فى كسوف الشمس وخطبته صلى الله عليه وسلم فى عشرة مواضع. وروى حديث ان من الشجر شجرة لايسقط ورقها الحديث واستخرج منه فوائد جديدة[2]

فكانه تاخذه النشوة والطرب عند رواية الحديث فلا يمل من اعادته وينشد بلسان الحال ؎

اعد ذكر نعمان لنا ان ذكره ؛ هو المسك ما كررته يتضوع

وكانه يتمثل ببيت الشاعر ؎

وحدثتنا ياسعد عنهم فزدتنا ؛ شجوناً فزدنا من حديثك ياسعد

ثم يشتعل ذكاؤه الذى ضرب فيه بسهم وافر ويتوقد ذهنه وتسيل قريحته فيفلت زمام التاليف ويرسل النفس على سجيتها ويستخرج من حديث واحد نتائج وفوائد لا تدور بخلد كثير من الاذكياء، وما ذاك الا لحدة ذهنه وافراط حبه ولم يزل الحب ملهماً للبدائع ملهباً للقرائح والمحب يقع على ما لايقع عليه المتامل المرهق لجسمه المتعب لعقله

وسر آخر للغموض فى تراجم الابواب ان المؤلف الامام غير خاضع لاساليب تاليفية والقوانين الوضعية التى جرى عليها المولفون فى فن الحديث فى عصره وبعد عصره بل هو واضع طريقة خاصة فى التاليف وامام مذهب خاص فهو لم يقتصر على مايتبادر اليه الذهن من الاحكام الفقهية المستخرجة من الاحاديث شان اقرانه ومن سبقه من المؤلفين فى علم الحديث والفقه بل يستخرج من الاحاديث فوائد علمية وعملية لاتدخل تحت باب من ابواب

---

[1] قال الشيخ عبدالحى الحسنى فى ترجمة الدمامينى فى نزهة الخواطر (الجزء الثالث) وله شرح على صحيح البخارى سماه مصابيح الجامع اوله الحمد لله الذى فى خدمة السنة النبوية اعظم سيادة ذكر فيه انه الفه للسلطان احمد شاه المذكور وعلق على ابواب منه ومواضع يحتوى على غريب واعراب وتنبيه وقد دخل ابن الدمامينى مدينة احمد آباد سنة ٨٢٠ھ ولا بد ان يكون هذا الكتاب قد الف بين سنة ٨٢٠ھ وسنة ٨٢٨ھ [2] طبعها باسم رسالة شرح تراجم صحيح البخارى دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٢٣ھ وهى تقع فى ٢٩ صفحة بالقطع المتوسط [3] والكتاب يقع فى ٢٧ صفحة وهو فى اللغة الاردية وفى آخره نحو اربع صفحات بالعربية وهو بمذكرات معلم اشبه منه بكتاب مستقل طبع فى مطبعة "الامان" فى نگينه (بجنور)

[1] عمدة القارى للعلامة العينى جلد ٥ ص ٤١٥
[2] نشكر لهذه الاحصائيات فضيلة الشيخ عبدالستار الاعظمى مدرس الحديث الشريف فى دار العلوم ندوة العلماء.

الفقه المعروفة وقد احسن الاشارة الى ذلك اكبر شراح كتابه واعرفهم بمراده العلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني في مقدمة كتابه الفريد "فتح الباري" قال ثم رای ان لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة

قال الشيخ محي الدين نفع الله به ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنى اخلى كثيرا من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقا وانما يفعل هذا لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم لها واشار الى الحديث لكونه معلوما وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريبا ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لاشئ فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثمة وقع في بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه[1]

وقد زاد على ذلك حكيم الاسلام الشيخ ولي الله الدهلوي فاحسن واجاد واوضح التفاوت الواقع بين افهام العلماء ومقاصد المؤلف الامام وكانه يقول بلسان الشاعر

نزلوا بمكة في قبائل هاشم

ونزلت بالبيداء ابعد منزل

قال رحمه الله وكثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل بالكتاب والسنة والعادات الكائنة في زمانه صلى الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله في ميدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة[2]

ومن اكثر قراءة الجامع الصحيح درسا وتدريسا وانعم النظر فيه شهد بصدق شيخ الاسلام فيما قاله واصابته الصميم ووجد شيئا كثيرا مما يتأدب به ويتخلق باخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وعادات الصحابة منثورا في ثنايا هذا الكتاب العظيم حتى يستطيع ان يستخرج منه كتابا آخر ويسميه "الادب المفرد" او بما شاء وقد يستهين المختص بالفقه والحديث بقيمة هذه الثروة العظيمة وقد يلتوي عليه فهمها وحكمة وضعها في هذا الكتاب الذي افرد لجمع الاحاديث الصحيحة على شروط الامام البخاري ولكن نظر المحب يختلف عن نظر غيره وقد اراد الامام البخاري ان يكون هذا الكتاب نبراسا للسارى وصورة لما كان عليه الصحابة والمسلمون[3] في عصر النبوة

والسبب الثاني لتعقد بعض ما اورده في هذا الكتاب من الابواب والتراجم والتوائها على فهم كثير من الشراح والمدرسين حتى قال الكرماني ان هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الاعصار والعلماء وهلا فاضل من الامصار فتركوها باعذار هو عدم اطلاع اكثرهم على ما كان يسود في عصره من آراء واقوال يشتد حولها الخصام ويكثر فيها القيل والقال وما ذهب اليه بعض معاصريه ومن تقدمه بقليل من مذاهب فانه يعقد بابا ويأتي بترجمة وما قصده من ذلك الا نقض ما انتشر في الناس وجرى عليه العامة او نقل عن عالم وهو عنده مخالف للحديث وما ثبت من السنة فهو يوري بذلك او ينظر اليه من طرف خفي ولا يتضح ذلك ولا يفهم سر ايراده له الا من اتسع علمه واحاط باكثر ما كان يوجد في عصره من الاخلاق والعادات والاقوال والآثار وكذلك اطلع على كتب معاصريه او من سبقه بقليل كمصنف عبد الرزاق ومصنف ابن ابي شيبة وغيرهما وقد اشار الى هذه النكتة الشيخ ولي الله الدهلوي في بعض مباحثه في كتابه المتقدم ذكره اذ قال واكثر ذلك تعقبات وتنكيتات على عبد الرزاق وابن ابي شيبة في تراجم مصنفيهما او شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما[4]

وسبب آخر لهذا الغموض والتعقد وعجز العلماء والشراح عن حله ومعاناتهم في ذلك الشدة والمشقة حتى التجأ كثير منهم الى تاويلات وتكلفات لا يسيغها الذوق السليم حتى قال الباجي وانما اوردت هذا هنا لما عنى به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلفهم في ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ هو ان الكتاب لم يزل في دور التنقيح والتهذيب والحذف والزيادة شان الكتب التي يعنى بها اصحابها اشد عناية ويصبون فيها علمهم ويعتبرونها عمدة بضاعتهم ورأس مالهم وزادهم في الآخرة وشان العلماء الذين لا يزال عقلهم في نبوغ وعلمهم في نمو فلا يزال عقلهم مشغولا بهذا الكتاب ولا يزال قلمهم يتناوله بالتحسين والتحبير وحياة الامام البخاري لم يكن فيها هدوء واستقرار بل كان ينتقل من بلد الى بلد ومن محنة الى محنة ومن جفاء الى جفاء حتى لقي ربه

ويدل على ذلك ما نقله الامام ابو الوليد الباجي المالكي في مقدمة كتابه في اسماء رجال البخاري فقال اخبرني الحافظ ابو ذر عبد الرحيم بن احمد الهروي قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراهيم بن احمد المستملي قال انتسخت كتاب البخاري من اصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحاق المستملي ورواية ابي محمد السرخسي ورواية ابي الهيثم الكشميهني ورواية ابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما احاديث[5]

واورده العلامة الحافظ ابن حجر صاحب "فتح الباري" فقال وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث وهي مواضع قليلة جدا[6]

وعلى كل فهذه بعض اسباب لتعقد الابواب والتراجم في هذا الكتاب الذي اعتنت به الامة اشد اعتناء بعد كتاب الله وصلت اليها دراسته قاصرة لمن لم يكن صاحب اختصاص في فن الحديث، وقد يكون اكثر من ذلك والآخر في عالم العلم والتأمل والبحث وفوق كل ذي علم عليم

ولم يزل الموضوع غضا طريا يطرقه كل باحث في علم الحديث وكل دارس ومدرس للجامع الصحيح وكان الموضوع في حاجة بعد ضياع كتب المتقدمين الاربعة التي تقدم ذكرها الى كتاب اكمل واشمل واجمع واوعى فجاء هذا الكتاب وافيا بالغرض مسعفا بالحاجة يصدق قول الاولين (كم ترك الاول للآخر) وكان المؤلف بارك الله في حياته قد ذكر في كتابه "مقدمة كتاب لامع الدراري" كلما جاء من اصول الشيخ الامام ولي الله الدهلوي، والقواعد الكلية للتطبيق بين الابواب والتراجم، وابواب لا ترجمة لها، وكذلك كل ما جاء في رسالة الشيخ العلامة محمود حسن الديوبندي وكلما وجد من فوائد في دروس الشيخ الكبير مولانا رشيد احمد الكنكوهي وكذلك كلما وجده من اصول وقواعد في كلام الحافظ ابن حجر، والقسطلاني، والحافظ العيني، فاستوعبها وزاد عليها مما كان خاطره ابا عذره، ولم يسبق اليه حتى بلغ عدد هذه الاصول والقواعد الكلية الى سبعين اصلا وقاعدة فاحتوى على علم غزير لم نجده في كتاب واحد — والغيب عند الله — فاقترحت على المؤلف كما اقترح كثير من تلاميذه نشر هذا الجزء وطبعه ككتاب مستقل فقبل هذا الاقتراح مشكورا محسنا الى المشتغلين بتدريس هذا الكتاب العظيم بصفة خاصة، والخادمين لعلم الحديث بصفة عامة مستحقا ثناءهم وتقديرهم ودعواتهم الصالحة وما عند الله اوفى وابقى واعظم واجل، وكان قد تناول كل كتاب من كتب الجامع الصحيح وتكلم على ابوابها وتراجمها بابا بابا، وترجمة ترجمة، فجاء الكتاب سفرا ضخما قد يقع في عدة اجزاء، واصبح الكتاب موسوعة او دائرة معارف بالتعبير الحديث في كل ما يتصل بالابواب والتراجم في الجامع الصحيح للبخاري مغنيا عن غيره وبذلك اغنى طلبة علم الحديث ومدرسيه عن تتبع هذا الموضوع في كل كتاب والتقاط الدر من كل بحر ووفر عليهم وقتا طويلا وعناء كبيرا، ولا يعرف قيمة هذا الكتاب وما فتح الله به على مؤلفه من الرأي السديد والقول الصواب وما اتى به فيه من لباب المنقول وصفوة الاقوال ومحصول العقول والالباب، الا من مارس هذه الصناعة واشتغل بتدريس الكتاب مدة طويلة ولقي الجهد والعناء في حل غوامضه وفك مشكلاته وقد قال القائل.

" انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه "

وندعو الله ان ينفع بهذا الكتاب طلبة العلم واساتذة الحديث كما نفع بمؤلفاته الاخرى وان يبارك في حياته وينفع به المسلمين ويجزيه العلم والدين وفي الاخير نعترف لزميلنا العزيز الاستاذ سعيد الاعظمي الندوي بالاخلاص وبذل الجهد في طبع هذا الكتاب والاشراف على تصحيحه شأنه في مؤلفات الشيخ الاخرى التي سعد بنشرها وطبعها في مطبعة ندوة العلماء، وتقبل الله سعيه وجزاه خيرا.

ابو الحسن علي الحسني الندوي

المسجد الجامع رائے بریلی۔ الهند

يوم الاربعاء ١١ جمادى الآخرة ١٣٩١ھ

---

[1] مقدمة فتح الباري ص ٦ [2] شرح تراجم ابواب صحيح البخاري ص ٥ طبع حيدرآباد ١٣٢٣ھ

[3] رسالة شرح التراجم للشاه ولي الله الدهلوي ص ٥

[4] مقدمة فتح الباري ص ٦ [5] مقدمة فتح الباري ص ٦

الابواب والتراجم للبخاری

تالیف

فضیلة الشیخ العلامة المحدث محمد زکریا بن یحیی الکاندهلوی

بسم الله الرحمن الرحیم
نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

الحمد لله الذی قال وما اصدق قوله الکریم "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها" والصلوة والسلام الاتمان الاکملان علی من قال الله عز اسمه فی حقه "لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم" وقال عز اسمه تبجیلاله "ولسوف یعطیک ربک فترضی" وعلی آله واصحابه واتباعه الی یوم القیمة الهداة للدین المتین. وبعد فیقول العبد المفتقر الی رحمة ربه الجلیل عبده زکریا بن یحیی بن اسماعیل ان هذا العاجز مکث بفضل الله وکرمه من آخر سنة احدی وثلاثین وثلاث مائة والف الی سنة ثمان وثمانین وثلاث مائة والف من الهجرة مشغولا بالحدیث الشریف درسا وتدریسا وتصنیفا وتالیفا ومن فضل الله تعالی وکرمه واحسانه انه جعلنی مع ادناسی وانجاسی الظاهرة والباطنة مشتغلا بکلام رسوله المطهر المبارک. ولکنه لکثرة الامراض الروحانیة والبدنیة فی سنة ثمان وثمانین فی العاشر من ربیع الاول عند الفراغ من تالیف لامع الدراری حرمت من التصنیف والتالیف وفی شوال من السنة المذکورة لشدة نزول الماء بالعین الذی کان بدؤه منذ عشر سنین حرمت من تدریس صحیح البخاری کذلک فقدمت متأسفا علی حرمانی من الاشتغال بالحدیث النبوی الی المدینة المنورة رجاء التمتع ببرکاتها وفی اثناء اقامتی هنا جاش خاطری لطبع تالیفی القدیم جزء حجة الوداع الذی کتبته سنة اثنتین واربعین کما ذکرت ذلک مفصلا فی اختتام التالیف المذکور وعند رجوعی الی الهند سمعته من بعض اعزائی کما ذکر فی اختتامه ایضا فبعد توضیح مجملاته وتفصیل اشاراته طبع مرتین فی سنة تسعین بمجرد لطف الله وکرمه مع الحاق جزء العمرات الیه. وفی اواخر سنة تسعین قدر لی الحضور عند اقدامه العالیة فجال بخاطری مستبرکا بهذه البقعة المبارکة ان استمع الملاحظات التی جمعتها عند تدریسی لصحیح البخاری مما یتعلق بتراجمه من عزیزی الحاج المولوی عبد الحفیظ المکی سلمه الله تعالی والرجاء من الباری الکریم ان یقدر لطباعته سبیلا فیکون هذا ایضا نافعا ان شاء الله فان جزء حجة الوداع

ایضا هکذا استمعته لبعض اصدقائی فقد طبع وبهذا الرجاء شرعت فی استماعه الیوم الساعة الرابعة ضحی الاربعاء فی الثامن والعشرین من ذی الحجة سنة تسعین وثلاث مائة والف عند اقدامه العالیة المبارکة الشریفة فی المسجد النبوی علی صاحبه الف الف صلاة وتحیة. ولو کمل هذا السعی الجمیل فلا یستبعد ان یکون تاویل رؤیای التی رأیتها بالمدینة المنورة فی اوائل سنة اربع وثمانین وثلاث مائة والف من الهجرة وسیاتی تفصیلها حیث نذکر الکلام علی عدم ذکر الامام البخاری الحمد والصلوة فی بدایة الکتاب لجامع الصحیح ان شاء الله تعالی ورأیت المناسب هنا ان ادرج اولا الاصول السبعین المتعلقة بتراجم البخاری المستنبطة من کلام المشائخ التی ذکرتها فی مقدمة لامع الدراری حتی تجتمع مواد التراجم کلها فی موضع واحد وقد ذکرت فی بدایتها ان المشائخ قد الفوا فی تراجم البخاری تالیفات کثیرة ولکن فی یومنا هذا لیست لدینا الا رسالتین فقط احداهما تالیف استاذ الاساتذة مسند الهند الشاه ولی الله الدهلوی رسالة وجیزة مسماة بشرح تراجم ابواب صحیح البخاری وسیاتی جملة منها من المعانی فی مواضعها من هذا التالیف ان شاء الله تعالی والرسالة الثانیة من تالیف استاذ الهند شیخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشیخ الهند صدر المدرسین بالجامعة القاسمیة المعروفة بدار العلوم بدیوبند المسماة بالابواب والتراجم وقد شرح التراجم الی آخر کتاب العلم الا الترجمة الاخیرة منها باللغة الاردویة وقد ادرجتها باسرها فی هذه الرسالة وایضا قد ذکر حضرة شیخ الهند فی آخر رسالته بتحقیقه وتنقیحه وتفحصه فهرسا لبعض ابواب البخاری ولیس فیها شیء من کلامه الا هی اشارات فقط وسیاتی تفصیلها فی موضعها ان شاء الله تعالی وقد استوعبت باخذ تراجم حضرة شیخ الهند قدس سره وتماما للرؤیا التی رأیتها فی بدایة دراسة البخاری فانی قد قرأت صحیح البخاری واکثر کتب الحدیث مرتین کما ذکرت ذلک فی بدایة مقدمة لامع الدراری فی ذیل اسانید هذا الفقیر اولا فی سنة اربع وثلاثین من الهجرة علی والدی المرحوم قدس الله سره العزیز وثانیا من سنة خمس وثلاثین فی سنین متفرقة علی شیخی ومرشدی حضرة مولانا الحاج خلیل احمد المحدث السهارنپوری المهاجر المدنی شارح ابی داؤد قدس الله سره العزیز وقد ذکرت تفصیل ذلک فی رسالتی المسماة بآپ بیتی (یعنی قصة حیاتی) باللغة الاردویة وهذا تعریبه مختصرا انی کنت قد عزمت اولا ان اقرأ جامعی البخاری والترمذی علی شیخی المکرم حضرة المحدث السهارنپوری اذ کان رحمه الله تعالی مختصا بتدریسهما بالجامعة الشهیرة بمظاهر العلوم بسهارنپور والکتب الباقیة کان یدرسها والدی المرحوم فلما شرعت فی القراءة علی والدی کتب الحدیث سوی البخاری والترمذی فترکتهما للشیخ رحمه الله لانه کان اولا فی سفره للحجاز المقدس ثم اسرته الحکومة الانجلیزیة وحبسته فی سجن نینیتال مدة لقیامه بحرکة تحریر بلاده ضد الاستعمار الغاشم ولکن بعد مدة نبهنی احد اقربائی علی ان والدی متألم لعدم قراءتی علیه الجامعین فحرضنی ذلک علی قراءتهما علیه ایضا وقد اهتم والدی رحمه الله بتدریس البخاری اهتماما بلیغا حتی انه وسع فی وقت تدریس البخاری بضم ساعة النسائی الیه وجعل یدرس النسائی یوم الجمعة وانا ایضا بالغت فی الاهتمام له حتی انه لم یفتنی ای حدیث ولم اقرأ حدیثا الا علی وضوء وقد التزمت فی ذلک الزمان ان اصلی العشاء بوضوء الظهر ثم ان والدی رحمه الله تعالی رحمة واسعة لبی داعی ربه فی ذی القعدة من تلک السنة

فانه داؤ قلبی حیاته وشفاؤه وقد جرت العادة بان المرء یعرف قدر النعمة بعد زوالها کما قیل ؎

فقدت زمان الوصل والمرء جاهل ٭ بقدر لذیذ العیش قبل المصائب

وکنت عازما فی حیاة والدی ره ان لا اقرأ جامعی البخاری والترمذی الا علی شیخی حضرة المحدث السهارنپوری ولذا لم اشرع فیهما عند والدی رحمه الله تعالی فی البدایة کما تقدم ثم کما ذکرت آنفا انی اضطررت للقراءة علیه ولکنه درسنیها بصورة استاصلت کل فکرة عن دراستهما مرة اخری عند غیره رحمه الله وبعد وفاته زاد هذا الاثر حتی ثبت عکس ما کان فی البدایة ثم انه لما قدم حضرة الشیخ المحدث السهارنپوری من سجن نینیتال بعد وفاة والدی رح بشهر امرنی ان اقرأ علیه جامعی البخاری والترمذی مرة اخری فشرعت فیهما ممتثلا لامره الکریم واثناء هذه الدراسة رأیت فی المنام ان حضرة شیخ الهند مولانا محمود حسن الدیوبندی قدس الله سره العزیز یقول لی اقرأ علی البخاری فتحیرت من هذه الرؤیا العجیبة جدا لان حضرة شیخ الهند رحمه الله کان حینئذ اسیرا فی مالطه (مالٹا) حیث سجنه الاستعمار البریطانی لقیادته حرکة التحریر ضدهم فذکرتها لسیدی حضرة الشیخ خلیل احمد المحدث السهارنپوری فقال تاویلها ان تقرأ علی البخاری وکان هذا التاویل فی محله ولا شک فیه اذ لا یکون مصداق شیخ الهند فی الحدیث الا سیدی حضرة المحدث السهارنپوری فی ذلک الزمان بالهند ولکن الآن عند استماعی لهذه التراجم خطر ببالی ان الاخذ بتراجم حضرة شیخ الهند رحمه الله ونشرها انما هو فی حکم القراءة علیه رحمة الله فیمکن ان یکون هذا ایضا من جملة تعبیر تلک الرؤیا ویناسب هذا علی قول احد اعزائی المخلصین عزیزی المولوی محمد یوسف متالا ان الزمان الذی رأیت فیه هذه الرؤیا کان حضرة الشیخ الهند رحمه الله حینئذ یصنف هذه التراجم فی سجن مالطه (مالٹا) ولا یذهب علیک انه قد ذکر فی مقدمة لامع الدراری بحث طویل عن التراجم فلا بد من نقله هنا تکمیلا للفائدة ومما یجب التنبیه علیه ما قال النووی اما معنی الترجمة فهو التعبیر عن لغة بلغة قال الشیخ ابن الصلاح ولیست الترجمة مخصوصة بتفسیر لغة بلغة اخری فقد اطلقوا علی قولهم باب کذا اسم الترجمة لکونه یعبر عما یذکر بعده اه وفی هامش اللامع ان التراجم بکسر الجیم ای ما ترجم به من الکتب والابواب جمع ترجمة وسمی ما ذکر تراجما لانه مترجم عما بعده لان ما یذکر فی الباب مثلا تنبئ عنه الترجمة وتبینه کذا فی نیل الامانی شرح مقدمة القسطلانی وفی شرح الاقناع التراجم ان کان فی تراجم المصنفین فتکسر فیه الجیم وان کان فی الرمی بالحجارة مثلا فتضم الجیم اه قلت لان الآخر تفاعل من الرجم الثلاثی والاول رباعی کما اشار الیه المجد اذ قال فی باب المیم فصل التاء الترجمان کزعفران وعنفوان وریهقان المفسر للسان وقد ترجمه وعنه والفعل یدل علی اصالة التاء اه

الفصل الثالث فی بیان التراجم

وهذا الفصل وان کان فی الحقیقة جزءا من الفصل الثانی فانها فائدة من الفوائد المتعلقة بالجامع الصحیح لکنه کما عرفت فی الفائدة الثالثة من الفصل الثانی ان مسئلة التراجم من اهم مقاصد الامام فی صحیحه حتی اجمع اهل العلم کلهم سلفا وخلفا ان معظم مقصود البخاری فی صحیحه مع اهتمام صحة الاحادیث استخراج المعانی الکثیرة من المتون ولذا کرر الاحادیث فی کتابه فی الابواب المختلفة وذکر بعضا من الاحادیث اکثر من عشرین مرة کحدیث عائشة فی قصة بریرة وغیر ذلک فی الکثرة علی العشرة کثیرة ولذا اشتهر قول جمع من العلماء فقه البخاری فی تراجمه وسیاتی فی الفائدة الثانیة عن الکرمانی ان هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الاعصار والعلماء الافاضل فی الامصار فترکوها واعتذروا عنها باعذار اه ولذلک اهتم جمع من السلف والخلف لبیان تراجمه وافردوا لها التصانیف واجتهدوا فی بیان المناسبات وابداء الاحتمالات الکثیرة فی التراجم فافردت لذلک فصلا مستانفا محتویا علی اربعة فوائد الاولی فی ذکر بعض من صنف فی ذلک تالیف مستقلة من السلف والخلف منهم الامام ناصر الدین احمد بن محمد بن منیر الاسکندرانی شرح البخاری وصنف رسالة مستقلة فی الکلام علی التراجم سماها المتواری علی تراجم البخاری ذکرها صاحب کشف الظنون وقال القسطلانی فی مقدمة شرحه ولابن المنیر حواش علی ابن بطال وله ایضا کلام علی التراجم سماه المتواری. ومنهم ابو عبد الله محمد بن عمر بن رشید الفهری السبتی المتوفی ۷۲۱ھ رسالة فی التراجم سماها ترجمان التراجم وهی علی ابواب الکتاب ولم تکمل کذا فی الکشف وذکرها ایضا القسطلانی فی مقدمة شرحه بقوله وکذا لابی عبد الله بن رشید ترجمان التراجم اه قلت وذکر ابن فهد فی لحظ الالحاظ ترجمة ابن رشید هذا فقال هو الامام المحدث ذو الفنون محب الدین ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر الی ان اوصل بوسائط الی رشید الفهری السبتی عالی الاسناد صحیح النقل تام العنایة بصناعة الحدیث مولده ۶۵۷ھ توفی فی محرم ۷۲۱ھ وعد فی مؤلفاته ترجمان التراجم علی ابواب البخاری قال اطال فیه النفس ولم یکمل قلت وسیاتی فی کلام الحافظ انها وصلت الی کتاب الصیام وبسط ترجمة ابن رشید صاحب الدیباج ص۳۱۲ ومنهم الفقیه ابو عبد الله محمد بن منصور بن حمامة المغراوی السجلماسی الف رسالة سماها حل اغراض المبهمة فی الجمع بین الحدیث والترجمة شرح فیها مائة ترجمة للبخاری ذکرها القسطلانی فی مقدمة شرحه وکذا ذکرها صاحب کشف الظنون وغیره وسیاتی فی کلام الحافظ وسماها فک اغراض البخاری ومنهم القاضی بدر الدین بن جماعة کما سیاتی فی کلام الحافظ وذکر فی بستان المحدثین تعلیق المصابیح علی ابواب الجامع الصحیح لابی عبد الله محمد بن ابی بکر عمر القرشی المخزومی الاسکندرانی الملقب ببدر الدین المعروف بالدمامینی اه ویظهر من اسمه انه علی تراجم الابواب ولم یذکره صاحب الکشف بل ذکره فی شروح البخاری اذ قال ومنها شرح العلامة بدر الدین محمد بن ابی بکر الدمامینی المتوفی ۸۲۸ھ سماه مصابیح الجامع اوله الحمد لله الذی جعل فی خدمة السنة النبویة اعظم سیادة الخ ذکر انه الفه للسلطان احمد شاه ابن محمد بن مظفر شاه من ملوک الهند وعلقه علی ابواب منه ومواضع یحتوی علی غریب وتنبیه قلت لم یذکر الدمامینی فی دیباجة شرحه هذا الذی نقله المؤلف لکن قال فی آخر نسخة قدیمة وکان انتهاء هذا التالیف بزبید من بلاد الیمن قبل ظهر یوم الثلثاء العاشر من شهر ربیع الاول ۸۲۸ھ علی ید مؤلفه محمد بن ابی بکر بن عمر بن ابی بکر المخزومی الدمامینی اه ما فی الکشف ولا یبعد ان یکون له تالیفان المصابیح فی شرح البخاری وتعلیق المصابیح علی التراجم قال الحافظ فی مقدمة الفتح وقد جمع العلامة ناصر الدین احمد بن المنیر خطیب الاسکندریة من ذلک اربعمائة ترجمة وتکلم علیها ولخصها القاضی بدر الدین ابن جماعة وزاد علیها اشیاء وتکلم علی ذلک ایضا بعض المغاربة وهو محمد بن منصور بن حمامة السجلماسی ولم یکثر من ذلک

بل جملة ما في كتابه نحو مائة ترجمة وسماه فك اغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة وتكلم ايضا على ذلك زين الدين علي بن المنير اخو العلامة ناصر الدين في شرحه على البخاري وامعن في ذلك ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان التراجم لابي عبدالله بن رشيد السبتي يشتمل على هذا المقصد وصل فيه الى كتاب الصيام ولو تم لكان في غاية الافادة وانه لكثير الفائدة مع تقصده اه ولا يوجد في ديارنا الا رسالتان مختصرتان احدهما رسالة شرح تراجم البخاري للعارف الرباني شيخ المشائخ مسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي المولود ١١١٤ه‍ المتوفى ١١٧٦ه‍ وقد جاءت ترجمة مختصرة في مقدمة الاوجز ومما يجب التنبيه عليه ان في الدهلي رجلا آخر معروفا بالشيخ ولي الله الدهلوي طالما يلتبس احدهما بالآخر قال مولانا السيد عبدالحي الحسني في نزهة الخواطر الشيخ الفاضل ولي الله الحنفي الدهلوي احد العلماء المشهورين كان سبط الشيخ عبدالاحد السرهندي برع في الشعر والتصوف والتفسير وسمى نفسه اشتياقي في الشعر على طريق الشعراء له مصنفات منها تفسير القرآن الكريم وقد ظن الشبلي الاعظمگذهي في حاشيته على گلشن هند انه هو الشيخ ولي الله ابن عبدالرحيم الدهلوي وهذا خطأ فاحش فان الشيخ ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي وان كان شاعرا لكن اسمه في الشعراء امين. وهذا الشيخ ولي الله وان كان محدثا لكنه كان من اسباط الشيخ عبدالاحد وكان يسكن بكوتله فيروزشاه وابن هذا من ذاك توفي هذا في سنة خمسين ومائة والف اه مختصرا وذكر في موضع آخر وفاة الشاه ولي الله بن عبدالرحيم حجة الاسلام يوم السبت سلخ شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ومائة والف. ورسالة تراجم البخاري لمسند الهند حجة الاسلام هذا الثاني دون الاول وهي رسالة وجيزة بلسان عربي طبعت ببلدة حيدرآباد دكن في ١٣٢٣ه‍ ذكر المؤلف قدس سره فيها اولا اصولا جامعة مطردة للتراجم سيأتي ذكرها في الفائدة الثانية ثم بدأ تكلم على تراجم الابواب مفصلة بالاختصار من اول الكتاب الى آخره والثانية رسالة وجيزة في اللغة الاردوية لشيخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند رئيس المدرسين بدار العلوم ديوبند المولود سنة ثمان وستين والف ومائتين المتوفى صبيحة يوم الثلثاء الثامن عشر من ربيع الاول سنة تسع وثلاثين بعد الف وثلاثمائة في الدهلي المدفون صبيحة يوم الاربعاء في ديوبند ١٣٣٩ه‍ طبعت في الهند ذكر فيها ايضا خمسة عشر اصلا مجملة ثم شرع الكلام على التراجم بالتفصيل لكن الاسف كل الاسف على انه اخترمته المنية قبل تكميلها ولم يزد على باب من اجاب السائل باكثر مما سأله من كتاب العلم وذكر في آخرها عدة اصول مجملة بالعربية وبعد ذلك ذكر فهرس الابواب معلما عليها بالاشارات المشيرة الى اغراض المصنف لاسيما في الابواب الخالية عن التراجم وسيأتي مفصلة في اواخر الاصل العشرين والله الموفق لما يحب ويرضى.

الفائدة الثانية في اصول التراجم التي ذكرها شراح الحديث والمشائخ في كتبهم مجملة وتقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني ما قال الحافظ في مقدمة الفتح في موضوع كتاب البخاري والكشف عن مغزاه فقال تقرر انه التزم فيه الصحة وانه اصل موضوعه ثم رأى ان لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيها بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البديعية وسلك

في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة قال الشيخ محي الدين نفع الله به ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنى اخلى كثيرا من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقا وانما يفعل هذا لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم لها واشار الى الحديث لكونه معلوما وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريبا ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لا شيء فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثمه وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر وقد اوضح السبب في ذلك الامام ابو الوليد الباجي المالكي في مقدمة كتابه في اسماء رجال البخاري فقال اخبرني الحافظ ابو ذر عبدالرحيم بن احمد الهروي قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراهيم بن احمد المستملي قال انتسخت كتاب البخاري من اصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى البعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق المستملي ورواية ابي محمد السرخسي ورواية ابي الهيثم الكشميهني ورواية ابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا هنا لما عني به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث وهي مواضع قليلة جدا ثم ظهر لي ان البخاري مع ذلك فيما يورده من تراجم الابواب على اطوار ان وجد حديثا يناسب ذلك الباب ولو على وجه خفي ووافق شرطه اورده فيه بالصيغة التي جعلها مصطلحة لموضوع كتابه وهي حدثنا وما قام مقام ذلك والعنعنة بشرطها عنده وان لم يجد فيه الا حديثا لا يوافق شرطه مع صلاحيته للحجة كتبه في الباب مغائرا للصيغة التي يسوق

عه سماه الكرماني في اول شرحه كتاب التعديل والتجريح لرجال البخاري ١٢ ز عه وشكل عليها ان ما تقدم من كلام المستملي لا يدل على التقديم والتاخير بل يدل على ضم ابواب بعضها الى البعض بدون ترك البياض نعم يوافقه ما حكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود نقل عن العزيزي وكذا في الاصل والصواب على الظاهر الفربري) ان بعض ورق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير محلها الى آخر ما قال ١٢ ز عه قلت واورد عليها القسطلاني في مقدمة شرحه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولا ريب انه لم يقرأ عليه الا مرتبا مبوبا فالعبرة بالرواية الا بالمسودة التي ذكر صفتها اه وسيأتي كلام الباجي هذا في الفائدة الرابعة ايضا ١٢ ز

بها ما هو من شرطه ومن ثم اورد التعاليق وان لم يجد فيه حديثا صحيحا لا على شرطه ولا على شرط غيره وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس استعمل لفظ ذلك الحديث او معناه ترجمة باب ثم اورد في ذلك اما آية من كتاب الله تشهد له او حديثا يؤيد عموم ما دل عليه ذلك الخبر وعلى هذا فالاحاديث التي فيه على ثلثة اقسام وسيأتي تفاصيل ذلك مشروحا ثم قال بعيد ذلك ولنذكر ضابطا يشتمل على بيان انواع التراجم فيه وهي ظاهرة وخفية اما الظاهرة فليس ذكرها من غرضنا ههنا وهي ان تكون الترجمة دالة بالمطابقة لما يورد في مضمنها وانما فائدتها الاعلام بما ورد في ذلك الباب من غير اعتبار لمقدار تلك الفائدة كانه يقول هذا الباب الذي فيه كيت وكيت او باب ذكر الدليل على الحكم الفلاني مثلا وقد تكون الترجمة بلفظ المترجم له او بعضه او بمعناه وهذا في الغالب قد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لاكثر من معنى واحد فيعين احد الاحتمالين بما ذكر تحتها من الحديث وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك بان يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة والترجمة ههنا بيان لتاويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلا المراد بهذا الحديث العام المخصوص او بهذا الحديث الخاص العموم اشعارا بالقياس لوجود العلة الجامعة او ان ذلك الخاص المراد به ما هو اعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الاعلى او الادنى ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض وتاويل الظاهر وتفصيل المجمل وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء فقه البخاري في تراجمه واكثر ما يفعل البخاري ذلك اذا لم يجد حديثا على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي ترجم به ويستنبط الفقه منه وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الاذهان في اظهار مضمره واستخراج خبيئه وكثيرا ما يفعل ذلك اي هذا الاخير حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدما او متأخرا فكانه يحيل عليه ويومي بالرمز والاشارة اليه. وكثيرا ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا ومن قال كذا ونحو ذلك وذلك حيث لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين وغرضه بيان هل يثبت ذلك الحكم او لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده ما يتفسر بعد من اثباته او نفيه او انه محتمل لهما وربما كان احد الاحتمالين اظهر وغرضه ان يبقي للنظر مجالا وينبه على ان هناك احتمالا او تعارضا يوجب التوقف حيث يعتقد ان فيه اجمالا او يكون المدرك مختلفا في الاستدلال به وكثيرا ما يترجم بامر ظاهر قليل الجدوى لكنه اذا حققه المتأمل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الى الرد على من كره ذلك ومنه قوله باب قول الرجل فاتتنا الصلاة واشار بذلك الى الرد على من كره اطلاق هذا القول وكثيرا ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم

عه يريد تفسير الغامض وتاويل الظاهر كذا في شرح مقدمة القسطلاني وسيأتي ذلك في الاصل السابع والعشرين ١٢ عه سيأتي ذلك في الاصل الثاني والثلثين ١٢ عه سيأتي هذا في الاصل الثالث للعه كذا في الاصل وفي مقدمة القسطلاني بدله ما يفسر وهو اوضح ١٢ ز

استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد وكثيرا ما يترجم بلفظ يومي الى معنى حديث لم يصح على شرطه او يأتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه صريحا في الترجمة ويورد في الباب ما يؤدي معناه تارة بامر ظاهر وتارة بامر خفي من ذلك قوله باب الامراء من قريش وهذا لفظ حديث يروى عن علي وليس على شرط البخاري واورد فيه حديث لا يزال وال من قريش ومنها قوله باب اثنان فما فوقهما جماعة وهذا حديث يروى عن ابي موسى الاشعري وليس على شرط البخاري واورد فيه فاذنا واقيما وربما اكتفى احيانا بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثرا او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شيء على شرطي وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض ومن تامل ظفر ومن جد وجد اه وذكر الحافظ في بادي الراي احد عشر اصلا في كلامه هذا لكنه يتضمن اكثر من احدى عشرة كما يظهر في الفائدة الثالثة وحكى كلام الحافظ هذا القسطلاني في مقدمته سواء مع التغير في حرف وزيادة قول نبهت عليها في الحاشية زاد القسطلاني في آخره وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض وبالجملة فتراجمه حيرت الافكار وادهشت العقول والابصار ولقد اجاد القائل سه اعيا فحول العلم حل رموز ما ٭ ابداه في الابواب من اسرار ٭ وانما بلغت هذه المرتبة وفازت بهذه المنقبة لما روي انه بيضها بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وانه كان يصلي لكل ترجمة ركعتين اه وقال السندي في اول شرحه اعلم ان تراجم الصحيح على قسمين قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب عليه وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ويبين به محمل حديث الباب مثلا لكون حديث الباب مطلقا قد علم تقييده باحاديث اخر فيأتي بالترجمة مقيدة لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين ان محمل الحديث هو المقيد فصارت الترجمة كالشرح للحديث والشراح جعلوا الاحاديث كلها دلائل لما في الترجمة فاشكل عليهم الامر في مواضع ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح خلصوا عن الاشكال في مواضع وايضا كثيرا ما يذكر بعد الترجمة آثارا لا دخل لها في خاصية الباب وكثير من الشراح يردونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة فان عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على صاحب الصحيح والاعتراض في الحقيقة متوجه عليهم حيث لم يفهموا المقصود وايضا كثيرا ما يكون ظاهر الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه والحديث لا يوافقه فيعدون ذلك ايرادا على صاحب الصحيح مع انه قصد معنى يوافقه الحديث قطعا وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا لكن تطبيق الحديث به يحتاج الى فضل تدقيق فكثيرا ما يغفلون عنه ويعدونه اعتراضا وانت اذا حفظت ذلك رأيت

له زاد في مقدمة القسطلاني بعد ذلك قال الحافظ ابن حجر ولم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على سبيل المثال اه وكذا فيه وليس هذا الكلام في مقدمة الفتح التي بايدينا والكلام صحيح فان هذه الترجمة لم ارها ايضا في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه وسيأتي البسط في ذلك في الاصل الرابع والخمسين ١٢ ز
٢ه هو الاصل الثالث والعشرون من الاصول الآتية في الفائدة الثالثة ١٢ ز ٣ه هذا هو الاصل الرابع والعشرون ٤ه كذا فيه ١٢ ز
٥ه هذا هو الاصل الرابع والخامس من اصول شيخ الهند الآتية في الفائدة الثالثة ١٢ ز

فكرنا لك يسهل عليك مواضع عديدة مما صعبت عليهم اھ وقال الكرماني في اول شرحه وبينت اي في شرحي مناسبة الاحاديث التي في كل باب لما ترجم عليه وهو مما يقتضيه بما عقدله واشير اليه وهو قسم عجز عنه الفحول البوازل في الاعصار والعلماء الافاضل في الامصار فتركوها واعتذروا عنها باعذار من جملتها ما قال القاضي ابو الوليد الباجي فذكر كلام المذكور قريبا في كلام الحافظ ابن حجر ثم قال الكرماني والبخاري وان كان من اعلم الناس بصحيح الحديث وسقيمه فليس ذلك من علم المعاني وتحقيق الالفاظ بسبيل كيف وفيما روى ابو اسحق العلة في ذلك (كما تقدم في كلام الباجي) ومنها ان الحديث الذي يلي الترجمة ليس بموضوع لها وانما هو موضوع ليأتي قبل ذلك بترجمة ويأتي للترجمة التي قبله من الحديث بما يليق بها ام وذكر شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي في اول رسالته في التراجم اصولا بالاجمال وهذا نصه فقال بعد الحمد والصلوة يقول الفقير الى رحمة الله الكريم احمد المدعو بولي الله بن عبد الرحيم كان الله لهما اول ما صنف اهل الحديث في علم الحديث جعلوه مدونا في اربعة فنون فن السنة اعني الذي يقال له الفقه مثل موطا مالك وجامع سفيان وفن التفسير مثل كتاب ابن جريج وفن السير مثل كتاب محمد بن اسحق وفن الزهد والرقاق مثل كتاب ابن المبارك فاراد البخاري ان يجمع الفنون الاربعة في كتاب ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخاري وفي زمانه ويجرده للحديث المرفوع المسند وما فيه من الآثار وغيرها انما جاء به تبعا لا باصالة ولهذا سمى كتابه بالجامع الصحيح المسند وانما اراد ايضا ان يفرغ جهده في الاستنباط من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة جدا وهذا امر لم يسبق اليه غيره غير انه استحسن ان يفرق الاحاديث في الابواب ويودع في تراجم الابواب سر الاستنباط وجملة تراجم ابوابه تنقسم اقساما منها انه يترجم بحديث مرفوع ليس على شرطه يذكر في الباب حديثا شاهدا له على شرطه ومنها انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه ومنها انه يترجم بمذهب من ذهب اليه قبل ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة شاهدا ويكون له في الجملة من غير قطع بترجيح ذلك لمذهب فيقول باب من قال كذا ومنها انه يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتي بتلك الاحاديث على اختلافها ليقرب الى الفقيه من بعده امرها مثاله باب خروج الناس الى البراز جمع فيه حديثين مختلفين ومنها انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخاري وجه للتطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل فيترجم بذلك المحمل اشارة الى وجه التطبيق مثاله باب خوف المؤمن ان يحبط عمله وما يحذر من الاصرار على التقاتل والعصيان ذكر فيه حديث سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ومنها انه قد يجمع في باب احاديث كثيرة كل واحد منها يدل على الترجمة ثم يظهر له في حديث واحد فائدة اخرى سوى الفائدة المترجم عليها فيعلم على ذلك الحديث علامة الباب وليس بغرضه ان الباب الاول قد انقضى بما فيه وجاء الباب الآخر برأسه ولكن قوله باب هنالك بمنزلة ما يكتب اهل العلم على الفائدة المهمة لفظ تنبيه او لفظ فائدة او لفظ قف مثاله قوله في كتاب بدء الخلق باب قول الله تعالى وبث فيها من كل دابة ثم قال بعد اسطر باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال واخرج هذا الحديث بسنده ثم ذكر حديث والفخر والخيلاء في اهل الخيل ثم ما ليس فيه ذكر الغنم فكانه اعلم على هذا الحديث بانه مع دخوله في الباب فيه فائدة اخرى مع منقبة للغنم ومنها انه قد يكتب لفظة باب مكان قول المحدثين وبهذا الاسناد وذلك حيث جاء حديثان باسناد واحد كما كتب ح حيث جاء حديث باسنادين مثاله باب ذكر الملائكة اطال فيه الكلام حتى اخرج حديث الملائكة يتعاقبون ملائكة بالليل وملائكة بالنهار برواية شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ثم كتب باب اذا قال آمين والملائكة في السماء آمين فوافقت احدهما الاخرى غفر له ما تقدم من ذنبه ثم اخرج حديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة ثم ما ليس فيه ذكر آمين الا بعد كثير قال الاسمعيلي في موضع الباب وبهذا الاسناد كانه يشير الى ان لفظة باب علامة لقوله وبهذا الاسناد ومنها انه قد يترجم بمذهب لبعض الناس وبما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتي بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب والحديث اما بعمومه او غير ذلك ومنها انه يذهب في كثير من التراجم الى الطريقة اهل السير في استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته لهذا الفن ولكن اهل السير لهم اعتناء شديد بمعرفة تلك الخصوصيات۔ ومنها انه يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدي طالب الحديث على هذا النوع مثاله ذكر الصواغ في باب ذكر الحناط وقد فرق البخاري في تراجم الابواب علما كثيرا من شرح غريب القرآن وذكر آثار الصحابة والاحاديث المعلقة۔ وقد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما وقد اشار بذكر الحديث الى ان له اصلا صحيحا يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث وكثيرا ما يترجم لامر ظاهر قليل الجدوى ولكنه اذا تحقق المتامل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار الى الرد على من كره ذلك قلت واكثر ذلك تعقبات وتبكيتات على عبد الرزاق وابن ابي شيبة في تراجم مصنفيهما او شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما. وكثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات الكائنة في زمانه صلى الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله في ميدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة وكثيرا ما يأتي بشواهد الحديث من الآيات ومن شواهد الآية بالاحاديث تظاهرا او تعيين لبعض المحتملات دون البعض فيكون كقول المحدث المراد بهذا العام الخصوص او بهذا الخاص العموم ونحو ذلك ومثل هذا لا يدرك الا فهم ثاقب وقلب حاضر فهذه مقدمة لا بد من حفظها لمن اراد ان يقرأ البخاري ويفهم والحمد لله اولا وآخرا. انتهى كلام شيخ المشائخ. وذكر حضرة شيخ الهند قدس سره خمسة عشر اصلا بالبسط في اللغة الاردوية في مبدأ تراجمه ياتي بيانها في الفائدة الثالثة مفصلا معربا وذكر في آخرها عدة اصول في العربية وهذا نصه فقال اعلم ان المؤلف مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان او خفيا ليظهر مقصوده بعد التامل في احاديث الباب فمن لم يتامل وقصر على الظاهر يقع في التكلف والتخبط مثلا قال رحمه الله باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر فيه حديث استيجار اهل الكتابين واستيجار هذه الامة فاشكل التطبيق على الشراح وتكلفوا فيه والتحقيق ان غرض المؤلف من هذه الترجمة بيان آخر وقت العصر فظهر التطبيق فافهم ولو قال باب تاخير العصر الى الغروب كما صرح في الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الى العصر ما تكلف احد هذه التكلفات البعيدة وهكذا قال بعده بقليل باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود منه ايضا بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة والله اعلم وهكذا قال في محل آخر باب ما يقول بعد التكبير وادخل فيه حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا ان بعد التامل في احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات التوسع في دعاء الافتتاح وترك رأسا وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوما وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا فحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة في الباب فافهم والله اعلم وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء وتارة يذكر الباب بلا ترجمة ويذكر فيه حديثا فالشراح يذكرون في مثل هذا المقام احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليها كما لا يخفى على المهرة واحسن اعتذارهم انه كالفصل من الباب السابق لكن هذا العذر ايضا لا يمشي في بعض المواضع مثلا قال في ابواب المتعلقة باحكام البول باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله وذكر فيه حديث انسانين يعذبان في قبورهما ثم قال بعده باب ما جاء في غسل البول وذكر في الترجمة هذا الحديث ثم بعد ذلك الباب قال باب بلا ترجمة وذكر فيه هذا الحديث ايضا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثاني مغايرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا فافهم وعندنا لا بد ان يقال ان المؤلف احيانا ما يترك الترجمة عمدا ويذكر حديثا ومقصوده اني اخرجت من هذا الحديث حكما واحدا فينبغي ان تخرجوا منه حكما غير ذلك بشرط ان يكون مناسبا لتلك الابواب ويفعل هكذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه في امور كثيرة فعندنا والله اعلم هذا الاحتمال اقوى واليق والنفع بها اكمل نعم اذا كان مانع مت في موضع فلا بد ان يتوجهوا الى احتمال آخر يناسب ذلك المقام فعلى هذا يقال ههنا مثلا ينبغي ان يكون الترجمة كون البول موجبا لعذاب القبر وما يماثلها والله اعلم. لا يقال ان في ابواب القبر يقول باب عذاب القبر من الغيبة والبول فيتكرر الترجمة لانا نقول المقصود هناك بيان حكم القبر وههنا المقصود ذكر حكم البول فاين التكرار ونظائره كثيرة عند المؤلف لا تخفى على الناظرين مثلا قال في ابواب الايمان ادار الخمس من الايمان ثم قال في ابواب الخمس من الدين وهكذا قال المؤلف في ابواب التيمم باب بلا ترجمة ثم ذكر حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك فعلى ما ذكرنا سابقا يفهم من التراجم المذكورة في هذه الابواب ان الترجمة ههنا ينبغي ان تكون اذا لم يجد الجنب الماء يتيمم ولا حاجة الى سهو الناسخين او عدم توفيق المؤلف وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر حديثا عكس الصورة الاولى وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة وهو كثير ومرة لا يذكر شيئا منها ايضا كما لا يذكر حديثا مسندا بل يذكر الترجمة فقط فيحمل الشراح على سهو الناسخين او سهو المؤلف او عدم تيسر ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا في هذه المواضع التفصيل اما الصورة الاولى فظاهر ان الترجمة مدللة بالآية او الحديث او غيرهما المذكور في ذيل الترجمة فالترجمة تثبت ما تركها غير ثابتة واكتفى المؤلف بهذا القدر لوجه ما اما لان حديثا على شرط المؤلف ليس عنده واما لقصد التمرين واما الصورة الثانية فلا يختار ها المؤلف الا في موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها في الباب السابق او بعده مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور في الكتاب وانما لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرها من الاسباب نعم وجدنا في جملة الكتاب بابا او بابين جعل رحمه الله الآية فيه ترجمة واكتفى بها لم يذكر معها حديثا ولا قولا فالاولى ان يقال لما جعل الترجمة آية القرآن وهو دليل فوق جميع الادلة فهذه الترجمة دعوى دليلها معها لا يحتاج الى دليل آخر فاكتفى بها فلا يقال الدعوى بقيت بلا دليل ولا يحتاج الى ان يجعل حديثا او قولا المذكور في الابواب السابقة او اللاحقة دليلا لها فالله اعلم هذا ما عندنا من التفصيل فعليك بالتامل الصادق والانصاف اللائق فان كان حقا فمن العزيز الرحيم والا فمني ومن الشيطان الرجيم اھ واشار الكرماني في مواضع من شرحه ان الامام البخاري يقتفي مشائخه في تراجم صحيحه وتعقبه الحافظ في الفتح ورد عليه في باب طرح الامام المسئلة اذ قال وما ادعى الكرماني انه لمراعاة صنيع مشائخه في تراجم مصنفاتهم فانها غير مقبولة ولم نجد عن احد ممن عرف حال البخاري وسعة علمه وجودة تصرفه حكى انه كان يقلد في التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره وقد توارد النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخاري دقة نظره في تصرفه في تراجم ابوابه والذي ادعاه الكرماني يقتضي انه لا مزية له في ذلك لانه مقلد فيه لمشائخه واعاد الكرماني هذا الكلام في شرحه مرارا ولم اجد له سلفا في ذلك والله المستعان اھ مختصرا

الفائدة الثالثة في تفاصيل الاصول من الاصول المذكورة في كلام الشراح او المشائخ المذكورين او من كلامهم في الشروح او الدروس من غير ما ذكر سابقا او مما كان خاطري ابا عذره وتقدم من تلك الاصول الخمسة عشرة التي تقدمت في كلام شيخ المشائخ الشاه ولي الله الدهلوي قدس سره مع الزيادة عليها من كلامه في تراجمه ثم بعد ذلك الاصول الخمسة العشرة التي ذكرها شيخ الهند بالبسط باللغة الاردوية في مبدأ تراجمه ثم الاصول الاخر التي ظفرت بها ولما اردت ان اذكر كلام الشيخين الجليلين المذكورين مسلسلا وقع التفريق في بيان الاصول المتناسبة التي كان حقها ان تذكر مسلسلة كما سترى في التفصيل:

الاول من الاصول التي ذكرها شيخ المشائخ في مبدأ تراجمه انه يترجم بحديث مرفوع ليس على شرطه ويذكر في الباب حديثا شاهدا له على شرطه اھ وهذا اصل مطرد كثير الشيوع في صحيحه وتقدم هذا الاصل في كلام الحافظ في مقدمته الذي رقمت عليه عنه ومثل له الحافظ بباب الامراء من قريش وباب الاثنان فما فوقهما جماعة وتبع القسطلاني في مقدمته في ذلك الاصل الحافظ قلت ومن امثلته باب سترة الامام سترة لمن خلفه حديث للاوسط بضعف ذكر له البخاري شاهدا وباب الاذان مثنى مثنى قال الحافظ لفظ الترجمة في حديث مرفوع لابن عمر رضي اخرجه الطيالسي الخ وباب الاقامة واحدة قال الحافظ ولم يقل واحدة واحدة مراعاة للفظ الخبر الوارد في ذلك وهو عند ابن حبان في حديث ابن عمر رضي ولفظه الاذان مثنى والاقامة واحدة وباب الصعيد الطيب وضوء المسلم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه البزار بسنده عن ابي هريرة مرفوعا الخ وباب من قال لا يقطع الصلوة شيء قال الحافظ الجملة المترجم بها اخرجها الدارقطني مرفوعا لكن اسنادها ضعيف الخ وباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة قال الحافظ هذه الترجمة

لفظ حديث اخرجه مسلم واصحاب السنن الخ قلت ونظائره كثيرة في الكتاب ولا يلتبس هذا الاصل بالاصل الحادي والاربعين الآتي في محله۔

الثاني انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه اھ وذكره شيخ المشائخ اصلاً واحداً فاقتفينا اثره والا فهو اصل متضمن لاربعة اصول كما لا يخفى واشار الحافظ في الفتح في آخر باب فضل صلوة الفجر في جماعة الى هذا الاصل وبه اثبت المناسبة بالروايات واثبت شيخ المشائخ في تراجمه بهذا الاصل مناسبة كثير من الروايات كما قال في باب الماء الذي يغسل به شعر الانسان الخ انه رض اثبت ذلك بحديث الباب بالدلالة الالتزامية وقال في باب الوضوء من النوم استدل المؤلف رح بظاهر الحديث الى ان قال وامثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة فاحفظ فانه ينفعك وكذا في باب عرق الجنب وكذا في باب من صلى في الثوب الذي يجامع فيه اذ قال احتاج في هذا الباب الى هذا النوع من الاستدلال بالامارات والاشارات الخفية لانه لم يرد فيه نص يدل عليه اھ وكذا في باب ذكر البيع والشراء في المسجد وكذا في باب سنة الصلوة على الجنازة وكذا في باب المزابنة وباب يجاب لتكثير بعضها بالاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهذه الانواع وسيعة في تراجم الامام البخاري واخذ بذلك العيني في المواضع الكثيرة مثلا قال في حديث ابي موسى في باب من ادرك ركعة من العصر مطابقته للترجمة بطريق الاشارة لا بالتصريح وكذا قال في الباب الذي بعده باب وقت المغرب۔

الثالث انه يترجم بمذهب ذهب اليه قبل ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا اھ قلت هذا اصل معروف عند المشائخ جار على السنتهم كثيرا وقد مرت الاشارة اليه في كلام الحافظ فيما رقمت السادس اذ قال وكثيرا ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حينئذ لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين الى آخر ما تقدم من كلامه ولذا قال الحافظ في الفتح في باب من انتظر الاقامة ولعله اورد الاحتمال تنبيها على اختصاص ذلك بالامام اھ وتبعه القسطلاني ايضا في هذا الاصل في مقدمة شرحه ولا يذهب عليك الفرق بين كلام شيخ المشائخ اذ قال انه اشارة الى مذهب من غير قطع بترجيحه وبين كلام الحافظ اذ قال انه لعدم الجزم باحد الاحتمالين ومع ذلك كله فليس هذا الاصل بمطرد فانه طالما يترجم بذلك في الاجماعيات كما في باب من بنى مسجدا وفي باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء وباب من قال لم يترك النبي صلى الله عليه وسلم الا ما بين الدفتين نعم ما قال الحافظ ان غرضه بذلك التنبيه على الثبوت متجه في اكثرها فان المبدو بلفظ باب من قال هكذا في جميع الكتاب عشرة ابواب والتنبيه على الثبوت محتمل في اكثرها بل كلها

الرابع قد يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتي بتلك الاحاديث على اختلافها ليقرب الى الفقيه من بعده امرها مثاله باب خروج النساء الى البراز جمع فيه حديثين مختلفين اھ قلت هذا اصل مطرد معروف عند الشراح يعبرون عنه بان الروايات التي لا يترجح احدها على الاخرى عند المصنف لا يجزم بالحكم في الترجمة واخذ شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا حنث ناسيا في الايمان اذ قال جمع البخاري في هذا الباب احاديث بعضها يدل على ان الناسي والجاهل يؤاخذان بما فعلا ومن قضيتهما ان لا تجب الكفارة وبعضها يدل على انهما يؤاخذان ببعض فعلهما الى آخر ما قال وبهذا الاصل جزم ابن المنير في الباب المذكور اذ قال اورد الاحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم في الترجمة بل اراد مراد الحكم والاصول التي تصلح ان يقاس عليها الى آخر ما في الفتح ويدخل في هذا الاصل عندي باب الصلوة على الشهيد اذ لم يجزم فيه المصنف بالحكم واورد فيه حديثين متعارضين وباب رفع الصوت في المسجد لم يجزم فيه بحكم واورد الروايتين المختلفتين ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل الخامس والثلاثين لظهور الفرق بينهما فان عدم جزم الحكم ههنا لمكان اختلاف الروايات وهناك لمكان اختلاف اهل العلم وكذا لا يلتبسان هذان بالاصل السابع والاربعين فان عدم الجزم بالحكم فيه للتوسع في الحكم فتميز كل اصل عن اخويه ولا تلتبس الثلثة بالثامن والستين فان عدم الجزم فيه لمجرد الاحتمال

الخامس انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخاري وجه التطبيق بينها يحمل كل واحد على محمل مثاله خوف المؤمن ان يحبط عمله وما يحذر من الاصرار على التقاتل كما تقدم مفصلا في كلام شيخ المشائخ وهذا الاصل مطرد كثير الشيوع في الكتاب حذا به شيخ المشائخ في عدة مواضع من تراجمه فقال في باب قوله لا يستقبل القبلة بغائط الخ في هذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المصنف بضم الاستثناء في الترجمة الى وجه الجمع الى ان القول في الصحراء والفعل بالابنية وكذا قال الشيخ قدس سره في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببكاء اهله قال غرضه من هذا الباب الجمع بين ما روي عن عمر بن الخطاب وابنه رض وبين ما انكرت به عائشة على طبق ما حكي عن الشافعي من وجه الجمع بينهما اھ قلت ومن ذلك باب النوم قبل العشاء لمن غلب الخ وباب من سأل الناس تكثرا۔

السادس انه يجمع في باب احاديث كثيرة دالة على الترجمة ثم يظهر له في حديث فائدة اخرى سوى المترجم عليها فيعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب وليس غرضه ان الباب الاول قد انقضى بما فيه الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلا وهذا اصل مطرد كثير الوقوع في كتابه اخذ بذلك جمع من المشائخ معروف في السنتهم بباب في باب ونظائره في صحيحه لا سيما في كتاب بدء الخلق في باب قوله تعالى وبث فيها من كل دابة كثيرة فالعجب من عامة الشراح انهم لا يأخذون بهذا الاصل ولذا مال لي فيه الفتح والعيني والقسطلاني في شرحيهما الى ان الاولى حذف هذه الابواب ولا حاجة الى ذلك فانه اصل معروف مطرد ولا يضطر على قبول هذا الاصل المطرد الى تغليط النساخ في ذكر الابواب فكثيرة من هذا النوع في الصحيح ولذا اورد عليهم شيخ المشائخ في تراجمه في باب من مضمض من السويق اذ قال هذا الباب من قبيل الباب في الباب لانه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة اخرى الى ان قال فاحفظ هذا التقرير فانه ينفعك في مواضع من البخاري واكثر الشراح في امثال هذا المقام قد خبطوا كثيرا اھ وبذلك جزم في باب الاسير او الغريم يربط في المسجد اذ قال دلالة الحديث على جواز ذلك ظاهرة والحديث الذي في الباب الثاني اظهر في ذلك ولهذا ينبغي ان يقال انه باب في الباب على نحو ما سلف بيانه في مواضع عديدة الى آخر ما قال وقال في باب فضل صلوة الفجر في جماعة هذا الباب باب في الباب فلا اشكال في ربط الحديثين الاخريين فيه مع الترجمة فتدبر اھ وقال في باب المدبر هذا باب في باب اھ والشراح لما لم يأخذوا بهذا الاصل المطرد جهدوا ابعد هذين الحديثين بالترجمة جهدا شديدا وذكروا في المطابقة توجيهات بعيدة. ثم لا يذهب عليك ان هذا الاصل المذكور غير الآتي في التاسع والخمسين۔

السابع قد يكتب لفظ الباب مكان قول المحدثين وبهذا الاسناد كما يكتبون ح الى آخر ما تقدم من كلامه قدس سره مفصلا وهذا الاصل وضعه الشيخ رح بهذا الموضع خاصة وليس له نظير آخر في نظري القاصر في جميع الكتاب وليس الباب ههنا في نسخة الحافظ وقال في شرحه ووقع في كثير من النسخ ههنا باب اذا قال احدكم آمين الى آخر حديث فصار ترجمة بغير حديث وصارت الاحاديث التي تتلوه لا تعلق لها به فاشكل امره جدا وسقط لفظ الباب من رواية ابي ذر فخف الاشكال لكن لو قال وبهذا الاسناد او نحو ذلك لزال الاشكال وقد صنع ذلك الاسماعيلي فانه ساق حديث يتعاقبون فلما فرغ قال وبهذا الاسناد اذا قال احدكم فساقه من طريقين عن ابي الزناد كذلك وظهر بهذا ان هذا الحديث وما بعده من الاحاديث بقية ترجمة ذكر الملئكة اھ قلت وبصنيع الاسمعيلي اخذ الشيخ قدس سره هذا الاصل وما يخطر في بال هذا العبد الضعيف ان هذا الباب ليس بمثبت بفتح الموحدة حتى يحتاج له الى حديث بل هو مثبت بكسر الموحدة كانه اشار الى ان باب قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال احدكم آمين بجميع رواياته المروية بالالفاظ المختلفة مثبت للترجمة السابقة وهي ذكر الملئكة فلو جعل هذا ايضا اصلا مستقلا وهو انه قد يترجم بباب لا لاثباته بل هو مثبت للباب السابق كان جديرا لتفنن طبع المصنف قدس سره. ثم رأيت ان السندي قد مال الى ذلك التوجيه الذي سنح في خاطر هذا الفقير فلله الحمد والمنة قال السندي قوله باب اذا قال احدكم آمين لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملئكة هذا الباب اي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يأت بالباب ليذكر احاديثه والله اعلم نعم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملئكة فيما بعد ايضا في جملة سائر الاحاديث بهذا المطلوب والله تعالى اعلم اھ وحينئذ فلم يبق لي مانع ان اذكره اصلا مستقلا ولذا ذكرته اصلا مستقلا كما سيأتي في الاصل الستين وسيأتي هناك بعض امثلته

الثامن انه قد يترجم بمذهب لبعض الناس وبما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتي بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب او الحديث اما بالعموم او بغير ذلك اھ كذا في مبدأ تراجم الشيخ قدس سره ولم يمثل له بمثال ما ذكر هذا الاصل في موضع من تراجمه المفصلة ومع ذلك هذا اصل مشهور على السنة المشائخ ويمكن عندي ان يمثل له بباب انما جعل الامام ليؤتم به وهو قطعة من حديث معروف وذكر بعده الامام البخاري وصل النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه بالناس وهو جالس ثم اورد في الباب حديثا طويلا في مرضه صلى الله عليه وسلم وفيه فجعل ابو بكر رض يصلي وهو قائم بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم وهو قاعد قال الشيخ في التراجم قوله وصلى النبي صلى الله عليه وسلم الخ اشار به الى ان هذا القول في تعاليق الباب لنسخ هذا القدر من الحكم اھ ويمكن ايضا ان يمثل له بباب جهر المأموم بالتامين اذ اورد فيه حديث تامين المأموم مطلقا بدون قيد الجهر فكانه لم يرجهر المأموم بالتامين على احدى التوجيهات العديدة في توافق الحديث بالترجمة وكذا ترجم بباب بيع العبد الزاني واورد فيه حديث زنا الامة على احدى التوجيهات وكذا ترجم بباب الجمعة اذا زالت الشمس واورد فيه حديث التبكير بها والقيلولة بعدها وترجم بباب من كفن بغير قميص واورد فيه حديث ابن ابي المنافق الدال على القميص وترجم بباب تحري ليلة القدر في الوتر واورد فيه عن ابن عباس التمسوا في اربع وعشرين وهذا الاصل غير الاصول الآتية في ٣٣ و ٥٥ و ٦٢ فلا تلتبس الاربعة وكذلك هذا الاصل بمعزل من الاصل الثالث كما لا يخفى۔

التاسع انه يذهب في كثير من التراجم الى طريقة اهل السير في استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك الى آخر ما قال ويوضح كلامه هذا ما تقدم من كلامه مبسوطا في آخر الفائدة الثالثة عشرة في باب ذكر قحطان ويمكن عندي ان يمثل له بباب كيف كان بدء الحيض اذ استنبط الامام رض كونه من زمن آدم عليه السلام بحديث عائشة رض في الحج وهذا الاصل بمعزل من الآتي في الرابع والخمسين والتاسع والخمسين

العاشر ما قال قدس سره قد يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدي طالب الحديث الى هذا النوع مثاله ذكر الصواغ في باب ذكر الخياط اھ هكذا افاد الشيخ ولا ريب في قصد التمرن من الامام البخاري في جميع كتابه ومع ذلك لم اجد هذا الباب فيما عندي من نسخة الجامع الصحيح فلعله يكون في نسخة الشيخ قدس سره۔

الحادي عشر قد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرق ولبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما وقد اشار بذكر الحديث الى ان له اصلا يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث اھ هكذا افاد الشيخ قدس سره وجعله كله اصلا واحدا والا ففي الحقيقة هما اصلان مطردان كثير الوقوع في الجامع. الاول انه يشير الى بعض طرقه الواردة في الصحيح في الموضع الآخر واشار الى ذلك الشيخ باول كلامه والثاني ان يشير بذلك الى بعض طرقه الواردة في الكتب الاخر من غير الجامع واليه اشار الشيخ بآخر كلامه بقوله اشار الى ان له اصلا صحيحا الخ وجعلهما شيخ الهند ايضا في اصول تراجمه اصلا واحدا وباتباعهما قدس سرهما جعلته اصلا واحدا والا فهما اصلان متغايران جدا جديران بان يفرد كل واحد منهما عن الآخر وبسط الكلام على ذلك شيخ الهند رح في الاصل السادس من اصول تراجمه اذ قال قد يذكر المصنف في الباب حديثا لا تعلق له بالترجمة اصلا لكنه رح يذكر هذا الحديث في باب آخر من صحيحه ويكون فيه ما يثبت الترجمة الاولى صريحا ومن لم يعرف ذلك يتكلف في التطبيق بين الترجمة الاولى وحديثها تكلفات باردة مثاله اذ ترجم في اول كتابه باب السمر في العلم واورد فيه حديث ابن عباس بت في بيت خالتي ميمونة رض الحديث ولا ذكر فيه للسمر اصلا فاضطر الشراح في ذلك الى تاويلات باردة كلها بمعزل من الحقيقة واجاد في ذلك الحافظ ابن حجر رح في شرحه اذ قال ان المصنف اخرج الحديث في كتاب التفسير فيه زيادة وهي قوله فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة وهذه الجملة نص في اثبات الترجمة الاولى اھ قلت وتمام كلام الحافظ في الباب المذكور بعد ذكره التوجيهات العديدة من الشراح الاخر وكل ذلك معترض والاولى من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر في هذا الحديث بعينه من طريق اخرى وهذا يصنعه المصنف كثيرا يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر في مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولى من الخوض فيه بالظن وانما اراد البخاري ههنا ما وقع في بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحا على حقيقة السمر وهو ما اخرجه في التفسير بلفظ تحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة

ثم رقد الحديث فصحت الترجمة صريحا بحمد الله من غير حاجة الى تعسف ولارجم بالظن اھ مختصرا قلت ہو کذلک فان الامام البخاری رہ اخرج الحدیث بہذہ الزیادۃ فی باب قولہ تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض الآیہ ثم قال شیخ الہند رہ فی ہذا الاصل السادس المذکور وتارۃ یکون الحدیث الذی فیہ جملۃ مثبتۃ للترجمۃ لایکون علی شرط المؤلف وان کان صحیحا لکنہ لما لم یکن علی شرطہ لایذکرہ المؤلف فی صحیحہ ولایظفر بذلک الامن تتبع کتب الحدیث اھ مختصرا وہذان الاصلان مطردان فی صحیحہ قد اخذ بہما الحافظ ابن حجر فی المواضع التی لاتحصی من شرحہ منہا ما قال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان الذی یظہر لی من تصرف البخاری انہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ صریحا ثم ذکر الطرق المصرحۃ بذلک وقال فی باب ذلک المرأۃ الاجری علی عادتہ فی الترجمۃ بما تضمنہ بعض طرق الحدیث وقال فی باب امور الایمان وقول اللہ عز وجل لیس البران تولوا الآیۃ وجہ الاستدلال بہذہ الآیۃ ومناسبتہا لحدیث الباب تظہر من الحدیث الذی رواہ عبد الرزاق وغیرہ ورجالہ ثقات ولم یسقہ المصنف لانہ لیس علی شرطہ فان قیل لیس فی المتن ذکر التصدیق اجیب بانہ ثابت فی الاصل ہذا الحدیث کما اخرجہ مسلم وغیرہ والمصنف یکثر الاستدلال بما اشتمل علیہ المتن الذی یذکر اصلہ ولم یسقہ تاما اھ ملخصا وہذا من الاصل الثانی من ہذین الاصلین وقال ایضا فی باب الفتیا وہو واقف علی الدابۃ فی کتاب العلم فان قیل لیس فی سیاق الحدیث ذکر الرکوب فالجواب انہ احال بہ علی الطریق الاخری التی اوردہا فی الحج فکان علی ناقتہ ترجم لہ باب الفتیا علی الدابۃ اھ وہذا من الاصل الاول من الاصلین المذکورین والعجب من العلامۃ العینی قدس سرہ انہ اورد علی الحافظ فی الباب المذکور اذ قال واجاب بعضہم بانہ احال بہ علی الطریق الاخری التی اوردہا فی الحج و یعد ہذا الجواب کبعد الثری من الثریا فکیف یعقد باب بترجمۃ ثم یحال ما یطابق ذلک علی حدیث یاتی فی باب آخر اھ واشد التعقب علی الحافظ فی باب السمر فی العلم فقال رادا علی کل جزء من کلامہ واما قولہ والاولی من ہذا کلہ الی آخرہ فکلام لیس لہ توجیہ اصلا فضلا عن ان یکون اولی من غیرہ لان من یعقد بابا بترجمۃ ویضع فیہ حدیثا ہل یقال مناسبۃ الترجمۃ فی ہذا الباب یستفاد من ذلک الحدیث الموضوع فی باب آخر فما ابعد ہذا الکلام وابعد من ہذا البعید انہ عللہ بقولہ لان تفسیر الحدیث بالحدیث اولی من الخوض فیہ بالظن فسبحان اللہ ہؤلاء ما فسروا الحدیث بل ذکروا مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ وما ذکرہ ہو الرجم بالظن اھ ملخصا. ومع ہذا کلہ فقد اخذ بہذا الاصل بنفسہ ایضا اذ قال فی باب من حمل جاریۃ صغیرۃ علی عنقہ وقد اخرج فیہ البخاری حدیث ابی قتادۃ فی صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم حاملا امامۃ بنت زینب فقال العینی مطابقتہ ظاہرۃ فان قلت این الظہور وقد خص الحمل بکونہ علی العنق ولفظ الحدیث اعم من ذلک قلت کانہ اشار بذلک الی ان الحدیث لہ طرق اخری منہا لمسلم من طریق بکر وصرح فیہ علی عنقہ وکذا لابی داؤد واحمد من طریق اخری اھ مختصرا وہکذا اخذ العلامۃ العینی بذلک فی باب تسویۃ الصفوف عند الاقامۃ وبعدہا اذ قال مطابقتہ للترجمۃ فی لفظ التسویۃ ظاہرۃ ولیس فیہ ما یطابق بقولہ عند الاقامۃ وبعدہا ولکنہ اشار بذلک الی ما فی بعض طرق الحدیث ما یدل علی ذلک اھ وقال فی باب التقاضی والملازمۃ وجہ مطابقۃ الحدیث للترجمۃ فی التقاضی ظاہر واما بالملازمۃ فوجہ ثانیہما انہ اخرج ہذا الحدیث فی عدۃ مواضع منہا فی باب الصلح وباب الملازمۃ بلفظ فلزمہ فکانہ اشار بالملازمۃ الی الحدیث المذکور علی ان ما ذکرہ فی عدۃ مواضع کلہا حدیث واحد ولہ عادۃ فی بعض المواضع یذکر التراجم بہذہ الطریقۃ اھ ملخصا فجملۃ الکلام ان ہذین الاصلین مطردان فی صحیحہ اخذ بہما الشراح قاطبۃ ولایلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الثامن والثلثین ولا الحادی والاربعین.

الثانی عشر ما قال وکثیرا ما یترجم لامر ظاہر قلیل الجدوی لکنہ اذا تحقق المتامل اجدی کقولہ باب قول الرجل ما صلینا فانہ اشار بہ الی الرد علی من کرہ ذلک اھ قلت اخذ الشیخ قدس سرہ ہذا الاصل من کلام الحافظ المذکور فیما سبق عن المقدمۃ ورقمت علیہ الثامن وزاد الحافظ فی مثالہ ومنہ قولہ باب قول الرجل فاتتنا الصلوۃ واشار بذلک الی الرد علی من کرہ اطلاق ہذا القول اھ وتبعہ القسطلانی فی مقدمۃ شرحہ فی ذکر ہذا الاصل وہو اصل مطرد یظہر بالتامل وتفتیش المذاہب والآثار الواردۃ فی ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق وغیرہما وذکر ہذا الاصل شیخ الہند رہ ایضا فی الاصل الحادی عشر وجعلہ بوجوہ کما سیاتی فی محلہ

الثالث عشر ما قال واکثرہا تعقبات علی مصنف عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ فی تراجم مصنفیہما ومثل ہذا لاینتفع بہ الا من مارس الکتابین واطلع علی ما فیہما اھ قلت وہو کذلک ویظہر ذلک بمطالعۃ فتح الباری والعینی فانہما یصرحان بذلک فی کثیر من التراجم ان غرضہ الرد علی قول فلان اخرجہ فلان وذکرہ شیخ الہند ایضا لکنہ لم یذکرہ اصلا مستقلا بل ادمجہ فی الاصل الثانی عشر المذکور فیما سبق وذکرہ شیخ الہند فی الاصل الحادی عشر من اصولہ واضاف فیہ احتمالات اخر ایضا وقال الحافظ فی باب السترۃ بمکۃ بعد ذکر توجیہ ابن المنیر والذی اظن انہ اراد ان ینکت علی ما ترجم بہ عبد الرزاق حیث قال باب لایقطع الصلوۃ بمکۃ شئ الی آخر ما بسط الحافظ وقال ایضا فی باب الصلوۃ علی الحصیر النکتۃ فی ترجمۃ الباب الاشارۃ الی ما رواہ ابن ابی شیبۃ وغیرہ من طریق شریح بن ہانی انہ سال عائشۃ رض اکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی الحصیر واللہ یقول وجعلنا جہنم للکافرین حصیرا فقالت لم یکن یصلی علی الحصیر فکانہ لم یثبت عند المصنف اورآہ شاذا مردودا لمعارضۃ ما ہو اقوی منہ الی آخر ما قال وقال العینی فی باب الاستنجاء بالماء قصد بہذہ الترجمۃ الرد علی من کرہ الاستنجاء بالماء وعلی من نفی وقوعہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما رواہ ابن ابی شیبۃ باسانید صحیحۃ الی آخر ما ذکر وقال الحافظ فی باب اذان الاعمی روی ابن ابی شیبۃ وابن المنذر عن ابن مسعود وابن الزبیر وغیرہما انہم کرہوا ان یکون المؤذن اعمی وقال الحافظ فی باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد کانہ یشیر الی ما رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح عن ابن عمر رض کان یؤذن للصبح فی السفر اذانین وقال فی باب الاذان للمسافرین الخ وقد روی عبد الرزاق باسناد صحیح عن ابن عمر رض انہ کان یقول انما التاذین لجیش او رکب علیہم امیر فینادی بالصلوۃ لیجتمعوا لہا واما غیرہم فانما ہی الاقامۃ وحکی نحو ذلک عن مالک اھ وہذا الاصل لایختص بالکتابین المذکورین بل الامام البخاری کثیرا ما یترجم فی صحیحہ علی رد الروایات التی لاتصح عندہ سواء کانت فی الکتابین المذکورین او غیرہا من کتب السنن وغیرہا وخص الشیخ قدس سرہ الکتابین المذکورین لکثرۃ التعقبات علیہما ولایمتری فی ذلک من مارس التراجم وامعن النظر فی الکتابین المذکورین قال الحافظ فی باب الدفن باللیل اشار بہذہ الترجمۃ الی الرد علی من منع ذلک محتجا بحدیث جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم زجر ان یقبر الرجل لیلا الا ان یضطر الی ذلک اخرجہ ابن حبان الی آخر ما قال قلت ویدخل فی ذلک الاصل باب موت الفجاءۃ علی ما قالہ ابن رشید کما حکاہ عنہ فی الفتح۔

الرابع عشر ما قال وکثیرا ما یستخرج الآداب المفہومۃ بالعقل بالکتاب والسنۃ والعادات الکائنۃ فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم ومثل ہذا لایدرک حسنہ الا من مارس کتب الآداب واجال عقلہ فی میدان آداب قومہ ثم طلب لہا اصلا من السنۃ اھ قلت وہو کذلک لامراء فی ذلک ولا امتراء ویتضح ذلک بمطالعۃ الابواب مفصلا لاسیما فی کتاب العلم والجہاد والنکاح والاطعمۃ والآداب وغیرہا ویمثل لہ بالابواب المسلسلۃ فی کتاب العلم من باب من سئل علما وہو مشتغل الخ ومن رفع صوتہ بالعلم وطرح الامام المسئلۃ والقراءۃ علی المحدث ومن قعد حیث ینتہی بہ المجلس وما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولہم بالموعظۃ ومن جعل لاہل العلم ایاما معلومۃ والفتیا علی الدابۃ والفتیا باشارۃ الید والرأس والغضب فی الموعظۃ ومن برک علی رکبتیہ وغیر ذلک من الابواب الکثیرۃ فی الکتب المتفرقۃ۔

الخامس عشر ما قال وکثیرا ما یاتی بشواہد الحدیث من الآیات ومن شواہد الآیۃ من الاحادیث تظاہرا وتعیین لبعض المحتملات دون البعض فیکون لقول المحدث المراد بہذا العام المخصوص او بہذا الخاص العموم ونحو ذلک اھ ذکرہ شیخ المشائخ قدس سرہ اصلا واحدا والافی الحقیقۃ ہی ثلثۃ اصول مختلفۃ احدہا التظاہر والثانی ارادۃ العام بالخصوص والثالث عکسہ وقد تقدم نحو ذلک فی کلام الحافظ المذکور فی الفائدۃ الثانیۃ ورقمت علیہا ۲۰ لکنہ خصہ بالترجمۃ ولذا ادخلتہ فی الثلثین ولایلتبس ہذا بالاصل الاربعین لجزم الحکم ہہنا وعدم جزمہ فی الاربعین ولان الآثار والشواہد ہہنا لتعیین محتملات الحدیث وفی الاربعین لاظہار اختیار المؤلف وکذا الفرق بینہ وبین الثامن عشر واضح لارادۃ الخصوص بالعموم ہہنا وعکسہ فی الثامن عشر فالجملۃ ہہنا عدۃ اصول متقاربۃ یظہر الفرق بینہا بالتامل وہی ۱۸ و۲۴ و۴۰ و۵۳ والمقصود ہہنا ذکر الشواہد من الآیات للتظاہر ولتعیین بعض المحتملات فہذہ خمسۃ عشر اصلا ذکرہا شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ فی مبدأ تراجمہ واخذ فی ذیل تراجمہ عدۃ اصول اخر نلحقہا بکلامہ منہا۔

السادس عشر ان من داب الامام البخاری الاستدلال بکل المحتمل قال شیخ المشائخ فی باب الرجل یأتم بالامام الخ ہذا یحتمل معنیین وذہب المؤلف الی کلا الاحتمالین الخ وقال فی باب العلم بالمصلی ولما کان ظاہر لفظ الحدیث یحتمل ان یکون العلم فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی المؤلف عقد الباب علیہ اھ وقال فی باب اذا قیل للمصلی تقدم الخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غایۃ الصعوبۃ وحلہ عندی ان داب البخاری ان یستدل بکل احتمالیہ وہذا فی کتابہ کثیر اھ وکذا قال فی باب العرض فی الزکوۃ من ان قولہ واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاتہ الخ قال الشیخ ایضا فی باب من نام عند السحر استدل المؤلف بقول عائشۃ علی ترجمۃ الباب استدلال ببعض محتملاتہ وہذا من دأبہ یفعلہ کثیرا فی کتابہ واخذ الشیخ قدس سرہ ایضا بہذا الاصل فی باب العرض فی الزکوۃ اذ قال واستدلال المؤلف بقول النبی صلی اللہ علیہ واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاتہ الی آخر ما افادہ وہذا الاصل جار علی لسنۃ المشائخ کثیرا

السابع عشر ما قال فی باب حک المخاط بالحصی وہہنا توجیہ آخر مطرد فی اکثر المواضع وہو اجود التوجیہات عندی وہو انہ من داب المصنف ان یورد حدیثا واحدا متعدد الطرق مرارا متعددۃ ویعقد کل ترجمۃ بلفظ آخر واقع فی ذلک الحدیث ومقصودہ لیس الا اکثار طرق الحدیث کما وقع فی ہذا المقام اھ واخذ بذلک الاصل فی باب صلوۃ التطوع علی الحمار ایضا قلت ویستانس ہذا الاصل مما قالت الشراح فی باب طرح الامام المسئلۃ علی الصحابہ فان مودی کلام الکرمانی وتبعہ العینی وغیرہ ان المقصود ذکر الحدیث بطریقیہ اللتین سمعہما عن شیخہ ویستانس ذلک ایضا مما قال الحافظ فی باب الصلوۃ علی الخمرۃ افردہا بترجمۃ لکون شیخہ ابی الولید حدثہ بالحدیث مختصرا اھ وبذلک جزم العینی فی باب اتیان مسجد قباء راکبا وماشیا اذ قال افراد ہذہ الترجمۃ لبیان تعدد سندہ ولکان فیہ الکفایۃ اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی مقدمتہ مجیبا عن تکرار الروایات ان الرواۃ ربما اختلفت عباراتہم فحدث راو بحدیث فیہ کلمۃ تحتمل معنی وحدث آخر فعبر عن تلک الکلمۃ بعینہا بعبارۃ اخری تحتمل معنی آخر فیوردہ بطرقہ اذا صحت علی شرطہ ویفرد لکل لفظ بابا مفردا اھ۔

الثامن عشر ما قال فی باب رفع البصر الی الامام عقد ہذا الباب لما تقرر ان الاولی ان ینظر المصلی فی صلوتہ الی موضع سجودہ ومع ذلک لو رآی الی امامہ ولم ینظر الی ذلک الموضع لم تفسد علیہ صلوتہ وقد مر غیر مرۃ ان البخاری ربما یعقد الترجمۃ لامر خاص من بین العام مع ان مرادہ اثبات ذلک العام وذلک لتعیین صورۃ من بین صورۃ المحتملۃ کما قلنا ہہنا فان مرادہ رہ نفی لزوم النظر الی موضع السجود وہو عام ومن صورہ المحتملۃ اختیار صورۃ خاصۃ وہی حالۃ النظر الی الامام مع ان الغرض اثبات العام فاحفظ ہذا التحقیق فانہ مما ینفعک فی مواضع شتی من ہذا الکتاب اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی الفتح فی باب غسل المرأۃ اباہا الدم اذ قال ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان ان ازالۃ النجاسۃ ونحوہا یجوز الاستعانۃ فیہا وبہذا یظہر مناسبۃ اثر ابی العالیۃ اھ وبذلک الاصل اخذ شیخ المشائخ فی باب من دعی لطعام فی المسجد اذ قال غرضہ من عقد ہذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد الی آخر ما قالہ وکذا فی باب ہل یتتبع المؤذن فاہ الخ اذ قال غرضہ ان الاذان غیر ملحق بالصلوۃ فی الاحکام ولایشترط فیہ الاستقبال وبہذا یتحقق المناسبۃ بین الترجمۃ والآثار اھ وبذلک اخذ فی باب الرجل ینعی الی اہل المیت

اذ قال ذكر الاہل لمجرد تصویر صورة والمقصود اثبات جواز النفی مطلقا وبذلک اخذ فی باب الصدقۃ بالیمین اذ قال مقصود الترجمۃ الاعطاء بنفسہ فلا خفاء لمناسبۃ الحدیث الثانی اھ والاوجہ عندی ان ہذا الباب من الاصل السادس والخمسین وقد عرفت فی الخامس عشر ان ہہنا عدۃ اصول متقاربۃ فلا تلتبس علیک لاسیما ہذا الاصل بالاصل الثلثین

۱۹ التاسع عشر ان الامام البخاری یذکر فی الترجمۃ امرین یثبت احدہما بالنص والاخر بالاولویۃ کما افادہ شیخ المشائخ فی باب ما یذکر فی المناولۃ الخ اذ قال ذکر فی الترجمۃ امرین المناولۃ وکتاب اہل العلم بالعلم الی البلدان واثبت بحدیثی الباب الامر الثانی فثبوت الامر الاول بالطریق الاولی فافہم اھ قلت قد اخذ شیخ المشائخ بہذا الاصل فی عدۃ مواضع من تراجمہ فقال فی باب التیمن فی الوضوء والغسل ثبت باول حدیث الباب التیمن فی غسل المیت فثبت التیمن فی غسل الحی بالطریق الاولی لکونہ الاصل وذکرہ فی باب البول قائما وقاعدا اثبت بالحدیث الاول والثانی بالطریق الاولی وہکذا قررہ الشراح ثم ذکر توجیہا آخر واختارہ ہہنا خاصۃ وما حکاہ الشیخ عن الشراح حکاہ الحافظ فی الفتح عن ابن بطال دلالۃ الحدیث علی القعود بالطریق الاولی لانہ اذا جاز قائما فقاعدا اجوز اھ واخذ شیخ المشائخ بہذا الاصل فی باب التسمیۃ علی کل حال الخ اذ قال لما لم یکن الحدیث الذی روی فی باب التسمیۃ قبل الوضوء علی شرط المؤلف اثبت التسمیۃ للوضوء بالحدیث الذی اوردہ فی الباب لدلالتہ علی الاستحباب فی الوضوء بالطریق الاولی اھ مختصرا ملخصا واخذ العینی ہذا الاصل فی الباب المذکور بوجہ آخر وہو ان اثبات التسمیۃ عند الوقاع نص وعلی کل حال بالاولی وحکاہ الحافظ فی باب وجوب القراءۃ حدیث قصۃ سعد عن الکرمانی اذ قال وابدی الکرمانی لتخصیص العشاء بالذکر حکمۃ وہو انہ لما اتقن فعل ہذہ الصلوۃ التی وقتہا وقت الاستراحۃ کان ذلک فی غیرہا بطریق الاولی اھ وذکر شیخ الہند ایضا فی مبدأ تراجمہ ہذا الاصل لکنہ ذکرہ وجہا آخر اذ قال فی الاصل الثالث عشر انہ قد یذکر فی الترجمۃ امرین والوارد فیہ مثبت للواحد فقط فیتوہم منہ ان الامر الثانی لم یثبت ولیس کذلک بل یکون مقصود المؤلف جزء واحدا والاخر لظہورہ واتفاق العلماء علیہ فیذکرہ تبعا واستطرادا اھ ما قالہ معربا مختصرا واخذ شیخ الہند قدس سرہ عن العینی اذ اختارہ فی الباب المذکور ای البول قائما وقاعدا بعد التعقب علی توجیہ ابن بطال والاحسن ان یقال لما ورد فی الباب جواز البول قائما وقاعدا باحادیث کثیرۃ اورد البخاری حدیث الفصل الاول وفی الترجمۃ اشار الی الفصلین اما اکتفاء بشہرۃ الفصل الثانی وعمل اکثر الناس علیہ او اشارۃ الی انہ اقتصر علی احادیث الفصل الاول لکونہا علی شرطہ المختصر وہذا الاصل غیر الاصلین الآتیین فی ۳۵ و ۳۹ وغیر الذی تقدم فی الحادی عشر کما لا یخفی۔

۲۰ العشرون ما اختارہ فی تراجمہ مرارا ان الباب الخالی عن الترجمۃ یکون بمنزلۃ الفصل عن الباب السابق ذکرہ الشیخ فی باب خال عن الترجمۃ بعد باب ادخال البعیر فی المسجد وفی باب بعد باب الصلوۃ بین السواری وقال العینی ان البخاری جرت لہ عادۃ انہ اذا ذکر لفظ باب مجردا عن الترجمۃ یدل ذلک علی ان الحدیث الذی یذکر بعدہ یکون لہ مناسبۃ باحادیث الباب الذی قبلہ اھ وقال الحافظ فی الباب المذکور کذا فی الاصل بلا ترجمۃ وکانہ بیض لہ ... کذلک واما قول ابن رشید ان مثل ذلک اذا وقع للبخاری کان کالفصل من الباب فہو حسن حیث یکون بینہ وبین الباب الذی قبلہ مناسبۃ بخلاف مثل ہذا الموضع اھ وکذا قال شیخ المشائخ فی باب بعد باب الصلوۃ بین السواری ان ہذا الباب لا ترجمۃ لہ کفصل الباب الاول وقال الحافظ فی الباب المذکور کذا للاکثر بلا ترجمۃ وہو کالفصل من الباب الذی قبلہ اھ والجملۃ ان ہذا الاصل مطرد معروف فی الشروح ذکرہ الشراح مرارا فی شروحہ وذکرہ شیخ الہند ایضا فی اصول تراجمہ فی الموضعین الاول فی الاصل الثامن ثم اعادہ فی آخر کتابہ فی الاصول العربیۃ وحکی عن الشراح ہذا الذی تقدم لکنہ رح ابدع لہ وجہا آخر ایضا تذکرہ فی الاصل الخامس والعشرین والسادس والعشرین وینظر ۳۲ و ۵۴ ہذہ عشرون اصلا ذکرہا شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ وذکر شیخ الہند رح فی مبدأ رسالتہ فی التراجم فی اللغۃ الاردویۃ خمسۃ عشر اصلا نذکرہا علی ترتیبہا الا ان بعضا منہا تقدم فی کلام شیخ المشائخ فلا نذکرہ الا مجملا تکمیلا للعدد وابقاء لترتیب کلامہ ولا نذکر لہ رقم العدد فی عدادنا للتکرار فالعدد الفوقانی یکون لشیخ الہند والتحتانی لعدادنا وسیاتی قریبا فی الانواع الثلثۃ من الابواب المجردۃ فی کلام شیخ الہند رحمہ اللہ انہ جعل مثل ہذہ الابواب ثلاثۃ انواع سیاتی تفصیلہا فی محلہا۔

۱/۲۱ الحادی والعشرون ان الامام البخاری رح کثیرا ما یترجم بجزء من الحدیث او بکلام آخر ولا یرید بلفظ الترجمۃ مدلولہ الاصلی اللفظی الصریح بل یرید مدلولہ الالتزامی الثابت بالاشارۃ والایماء فما یعد فی الباب یکون موافقا للثانی ومن اراد تطبیقہ بالاول ای المدلول اللفظی یقع فی التخبط کما یظہر من اول ابوابہ باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ رح ذکر فیہ ستۃ احادیث لیس فی بعضہا ذکر الوحی اصلا ولیست کیفیۃ البدء الا فی حدیث واحد وہو حدیث حراء ولذا اضطر بعض الشراح الی توہم ان کثیرا من احادیث الباب لا تتعلق الا بالوحی الا ببدء الوحی فکیف جعل الترجمۃ باب بدء الوحی وتکلف بعضہم فی التوجیہات الباردۃ والحق ان غرض الترجمۃ لم یکن ما ہو ظاہر من اللفظ بل الغرض کان بیان عظمۃ الوحی وکونہ واجب الاتباع وخلوہ عن الخطأ والسہو وغیر ذلک من الامور التی تناسب عظمۃ الوحی اھ قلت وبسط الشیخ الکلام علی ذلک فی ذیل تراجمہ ایضا وبسط اشد البسط وذکر الاصل المذکور فی آخر کتابہ ایضا کما تقدم کلامہ العربی فی الفائدۃ الثانیۃ مفصلا ومثل لہ ہناک بباب من ادرک رکعۃ من العصر وغیر ذلک کما تقدم کلامہ بلفظہ۔

۲/۲۲ الثانی والعشرون ان من المسلمات المجمعۃ علیہا ان الامام البخاری لا یکرر عمدا فی صحیحہ حدیثا ولا ترجمۃ ومع ذلک فان ظہر فی موضع تکرار الترجمۃ مثلا ذکر باب فضل العلم فی الموضعین من کتاب العلم فلا بد من ان یجعل لہما محملا یمیزہما ولذا اجمعوا علی ان المراد بالفضل فی احدہما غیر المراد فی الثانی وایضا لا یخرج عن التکرار تغیر السیاق والالفاظ کما ترجم بباب کیف کان بدء الوحی الخ فی اول کتابہ وبباب کیف نزول الوحی واول ما نزل فی کتاب فضائل القرآن فہذا تغیر السیاق لا یخرجہ عن التکرار حتی یفرق بینہما بالغرض الترجمۃ ومقصودہا اھ ملخصا معربا وہذا واضح ولذا اضطر الشراح فی شروحہم والمشائخ فی دروسہم الی بیان الفرق بین التراجم المکررۃ لفظا وہی کثیرۃ فی الصحیح مثلا ترجم بالسمر بالعلم فی کتاب العلم ثم ترجم بالسمر فی الفقہ والخیر قبیل کتاب الاذان وترجم بالسوال والفتیا عند رمی الجمار فی کتاب العلم ثم ترجم بالفتیا علی الدابۃ عند رمی الجمار فی کتاب الحج وترجم بالمرأۃ تحیض بعد الافاضۃ فی کتاب الحیض ثم ترجم فی الحج اذا حاضت المرأۃ بعد ما افاضت وترجم لشہود الحائض العیدین ودعوۃ المسلمین ثم ترجم فی العیدین خروج النساء والحیض الی المصلی وترجم بالصلوۃ بمنی فی ابواب تقصیر الصلوۃ ثم ترجم بذلک اللفظ فی الحج وترجم بالصلوۃ علی النفساء وسنتہا فی الحیض ثم ترجم بالصلوۃ علی النفساء فی الجنائز وترجم بالتکبیر ایام منی واذا غدا الی عرفۃ فی العیدین ثم ترجم فی الحج بالتلبیۃ والتکبیر اذا غدا من منی الی عرفۃ وترجم فی الصلح بقول الامام اذہبوا بنا نصلح ثم ترجم فی الاحکام بالامام یاتی قوما فیصلح بینہم وترجم فی الجمعۃ لا یقیم الرجل اخاہ یوم الجمعۃ ویقعد فی مکانہ ثم ترجم فی الاستیذان بباب لا یقیم الرجل الرجل من مجلسہ الخ وترجم بلفظ الاجارۃ فی موضعین من کتاب الطب ترجم فیہ ایضا بباب السحر فی موضعین وقال الحافظ کذا وقع للکثیر وسقط لبعضہم وہو الصواب الخ وغیر ذلک من الابواب الکثیرۃ المکررۃ ظاہرا۔ ویستانس ذلک الاصل من کلام شیخ المشائخ فی باب صلوۃ التطوع علی الحمار اذ قال انہ ترجم بذلک لزیادۃ الاہتمام

۳/۲۳ الثالث والعشرون ان الاصل فی التراجم ان تکون عادۃ والاحادیث الواردۃ فی الباب تکون دلائلہا مثبتۃ للترجمۃ لکن الامام البخاری کثیرا ما یترجم بما یکون بمنزلۃ شرح للحدیث کما تقدم بسط ذلک فی الفائدۃ الثانیۃ من کلام السندی اذ قال ان تراجم الصحیح علی قسمین قسم یذکرہ للاستدلال بحدیث الباب وقسم یذکرہ یجعل کالشرح لحدیث الباب والشراح جعلوا الاحادیث کلہا دلائل للترجمۃ فاشکل علیہم الامر الی آخر ما تقدم فی کلام السندی وذکرہ السندی ایضا فی باب حب الاسماء الی اللہ عز وجل ومثل شیخ الہند بباب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض فقال ان زیادۃ لفظ غیر ایام الحیض بمنزلۃ الشرح للحدیث جمعا بینہ وبین حدیث عائشۃ رض لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء اھ قلت کون بعض التراجم شارحۃ معروفۃ مطردۃ عند الشراح کثیرۃ الوقوع فی الصحیح ومع ذلک المثال الذی افادہ شیخ الہند قدس سرہ من باب الصفرۃ لو جعل داخلا فی الاصل الخامس لکان اوضح وشیخ الہند قدس سرہ لما ادخل المذکور فی ہذا الاصل تبعا للسندی فصح تمثیلہ قدس سرہ بذلک علی اصلہ ویمثل لذلک الاصل بباب مسح الید بالتراب لتکون انقی فقولہ لتکون انقی بین علۃ مسح الید بالتراب مع الاشارۃ الی الاختلاف فی ذلک وکقولہ باب الطیب للمرأۃ عند غسلہا من المحیض اشار بذلک الی عدم التخصیص بالمسک وکقولہ باب الاقامۃ واحدۃ الخ شرح بذلک قولہ فی الحدیث یوتر الاقامۃ وکقولہ باب الذکر بعد الصلوۃ شرح بذلک لفظ الدبر الوارد فی احادیث الادعیۃ ردا علی من قال بان ہذہ الادعیۃ فی التشہد قبل السلام للفظ الدبر وترجم بباب کلام المیت علی الجنازۃ شرح بذلک لفظ الجنازۃ الواردۃ فی الحدیث وکقولہ باب برکۃ السحور من غیر ایجاب فان ہذا القید نبہ علی ان الاوامر الواردۃ فیہ للاستحباب وکقولہ باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر فان لفظ المعرفۃ نبہ علی معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعت ردا علی من قال ان لیلۃ القدر رفعت۔

ع۴/× وذکر شیخ الہند رح اصلا رابعا ان الترجمۃ قد یکون لہا معنی ظاہر وآخر خفی فالشراح لما حملوہا علی الاول اضطربوا فی التطبیق والحق ان مراد المصنف کان معنا خفیا ومثل لہ بباب ما یقول بعد التکبیر فانہم لما حملوا الترجمۃ علی الدعاء بعد تکبیر الافتتاح تکلفوا فی ذلک والحق ان مراد المؤلف کان التوسع فی الدعاء وبسط فی ذلک وبسطہ ایضا فی کلامہ العربی فی آخر التراجم کما تقدم مفصلا فی الفائدۃ الثانیۃ ولما لم یظہر لی فرق واضح بینہ وبین ما تقدم فی ۲۱ الاصل الاول من اصولہ لم اجعل لہ عددا مستقلا وہذا الاصل والذی بعدہ ماخوذان من کلام العلامۃ السندی کما تقدم فی کلامہ من قولہ وکثیرا ما یکون ظاہر الترجمۃ معنی فیحملون الترجمۃ علیہ والحدیث لا یوافقہ فیعدون ذلک ایرادا علی صاحب الصحیح مع انہ قصد معنی یوافقہ الحدیث وقد یکون معنی الترجمۃ ما فہموا ولکن تطبیق الحدیث بہ یحتاج الی فضل تدقیق اھ۔

ع۵/× وہکذا ذکر شیخ الہند قدس سرہ اصلا خامسا وہو ان یکون معنی الترجمۃ ظاہرا لکن الاستدلال بالحدیث یکون باشارۃ خفیۃ ومثل لہ بباب ما یذکر فی الفخذ والاستدلال فیہ بحدیث زید بن ثابت ولما دخل ہذا الاصل فی الاصل الثانی من اصول شیخ المشائخ لم اجعل لہ عددا مستانفا

ع۶/× وذکر الشیخ قدس سرہ اصلا سادسا انہ قد یذکر فی الباب حدیثا لا یوافق الترجمۃ لکن یاتی فی باب آخر ما یثبت بہ الترجمۃ ومثل لہ بباب السمر فی العلم ولما تقدم ہذا الاصل فی الاصل الحادی عشر من اصول شیخ المشائخ لم اجعل لہ ایضا عددا مستقلا

۷/۲۴ الرابع والعشرون ما ذکرہ شیخ الہند فی الاصل السابع ان الامام البخاری رح کثیرا ما یذکر فی الترجمۃ آثار الصحابۃ وغیرہا فمنہا ما یکون مثبتا للترجمۃ ومنہا ما یذکر لادنی مناسبۃ فان الشیٔ بالشیٔ یذکر فمن جعل کلہا دلائل وقع فی التکلفات الباردۃ اھ قلت اخذہ قدس سرہ من کلام السندی کما تقدم فی الفائدۃ الثانیۃ اذ قال وایضا کثیرا ما یذکر بعد الترجمۃ آثارا لادنی خاصیۃ بالباب وکثیر من الشراح یریدونہا دلائل للترجمۃ فیاتون بتکلفات باردۃ لتصحیح الاستدلال بہا علی الترجمۃ فان عجزوا عن وجہ الاستدلال عدوہ اعتراضا علی صاحب الصحیح والاعتراض فی الحقیقۃ متوجہ علیہم حیث لم یفہموا المقصود اھ واخذ القطب الگنگوہی ہذا الاصل بمواضع من تقریرہ منہا فی باب تقضی الحائض المناسک کلہا اذ قال ویمکن ایرادہا ای الآثار ہہنا لمناسبۃ ما جری من ذکر صوم الحائض وصلوتہا الخ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی تراجمہ فی الباب المذکور اذ قال اورد تعلیقات الباب لادنی مناسبۃ کما لا یخفی ومثل ہذا کثیر عند المؤلف اھ وبذلک اخذ العینی فی الآثار المذکورۃ فی ہذا الباب اذ قال واذا وجد التطابق بادنی شیٔ یکتفی بہ والتطویل فیہ یؤول الی التعسف اھ قلت وہکذا قال بعضہم فی الآثار

الواردة في باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره والى ذلك اشار الكرماني في الآثار الواردة في باب وضوء الرجل مع امرأته اذ قال غرض البخاري ليس منحصرا في ذكر المتون الى آخر ما قال وقال العيني في الآثار الواردة في باب هل يتتبع الموذن فاه ههنا وههنا وادنى المناسبة كاف لان المقام اقناعي غير برهاني اه وقال شيخ المشائخ في الصلوة في مسجد السوق ولهذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعليقات الابواب بل بادنى من ذلك اه ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالخامس عشر الماضي ولا بالاربعين الآتي۔

٢٥ **الخامس والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ في الاصل الثامن واعاده في آخر رسالته في العربية ايضا اذ قال ان المصنف قد يذكر الباب بلا ترجمة والشراح يذكرون في ذلك احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليهما واكثر اعذارهم انه كفصل من الباب السابق لكن هذا لا يمشي في بعض المواضع الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلا في آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ٢ فقال مثلا ترجم بباب بلا ترجمة بعد باب ما جاء في غسل البول وذكر فيه حديثا المذكور سابقا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثاني مغائرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا وعندنا لا بد ان يقال ان المؤلف احيانا يترك الترجمة عمدا ومقصوده اني اخرجت من هذا الحديث حكما واحكاما فينبغي ان تخرجوا منه حكما غير ذلك مناسبا لتلك الابواب ويفعل كذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه في امور كثيرة فعندنا هذا الاحتمال اقوى واليق وانفع مثلا يكون الترجمة ههنا كون البول موجبا لعذاب القبر وامثالها وكذلك في باب بلا ترجمة في آخر ابواب التيمم ينبغي ان يكون الترجمة اذا لم يجد الجنب ماء يتيمم اه ملخصا واقتصرت على التلخيص لان كلامه هذا تقدم في الفائدة الثانية بلفظه وزاد في هذا الاصل الثامن في الاردو وفيما يوجد باب بلا ترجمة منفردا ولا يظهر له مناسبة بالباب السابق فان كان فهو المرام والا فيجعل له ترجمة مستقلة بشرطين احدهما انها لا تتكرر بترجمة المصنف والثاني ان تكون مناسبا للمقام وطالما يظهر بالتدبر ان الحديث محتمل لعدة تراجم جديدة فحينئذ يحتمل ان المؤلف حذفها تكثيرا للفائدة اه ملخصا وهذا الاخير اجعله اصلا مستانفا كما سياتي ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالعشرين الماضي فان حذف الترجمة فيه كان على ما هو المشهور عند الشراح والمشائخ لكونه فصلا من الباب السابق وفي هذا الاصل تشحيذا للاذهان تنبيها على وضع الترجمة الجديدة وفي الآتي تكثيرا للفائدة ووضعا لعدة تراجم فتميز الاصول الثلثة۔

(حذف الترجمة تشحيذا للاذهان)

٢٦ **السادس والعشرون** ذكره شيخ الهندؒ استطرادا في الاصل الثامن وهو اجدر ان يعد اصلا مستانفا وهو ان الامام البخاري قد يحذف الترجمة تكثيرا للفوائد فان الحديث الوارد في الباب يستنبط منه مسائل عديدة مناسبة لهذا المحل فيحذف الترجمة تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين ان يخرجوا منه تراجم عديدة مناسبة لهذه الابواب واخذ شيخ الهندؒ بهذا الاصل في تراجمه ايضا وقال في باب بلا ترجمة بعد باب سوال جبرئيل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام الخ فقال بعد بسط التقرير في ذلك فيحتمل ان حذف المصنف الترجمة يكون لتعدد الفوائد۔

(حذف الترجمة لتعدد الفوائد)

٢٧ **السابع والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ في الاصل التاسع وذكره في آخر رسالته في العربية ايضا وتقدم في آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ٣ اذ قال وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر في الباب شيئا منها ولا حديثا فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المصنف او عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك الا في موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها في الباب السابق او بعدها مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور وان لم يذكره مع الترجمة لقصد التمرين اه مختصر تقدم كلامه بلفظه في الفائدة الثانية وبسط في الاصل التاسع في الاردو وذكر ان مثل هذه المواقع قريب من عشرة فقط ويستانس بهذا الاصل من كلام الحافظ المذكور في الفائدة الثانية ورقمت عليه ٥ قلت وعلى هذا الاصل يحمل ما قال شيخ المشائخ في تراجمه قوله قال ابراهيم اكتفى في هذا الباب بايراد الحديث المعلق لانه سيذكر في موضع آخر يتعلق به هذا الحديث تعلقا شديدا وانما قلنا هذا معلق لان ابراهيم بن طهمان ليس من شيوخ المؤلف ومثل هذا يفعل المؤلف كثيرا اه ومما يجب التنبيه عليه ان مراد الشيخ من قوله سيذكره هو حديث مال البحرين فقد اخرجه البخاري في المغازي واما تعليق البخاري فلم يوصله المصنف بل وصله الحاكم وغيره كما في الفتح ومقدمته وعلى ذلك حمل شيخ المشائخ باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها اذ قال والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا عن حديث جابر رض انه دخل رجل يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب اه ونحو ذلك استدل في باب حمل الرجال الجنازة والفرق بين هذا الاصل والآتي في الثاني والخمسين ظاهر فتامل۔

(الترجمة بلا حديث)

٢٨ **الثامن والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ في الاصل العاشر ان الامام البخاري رض طالما يكرر التراجم لفوائد شتى كالاجمال في ترجمة سابقة والتفصيل في اخرى او اثباتها في الاولى بغير حديث مسند وفي الثانية بحديث مسند وتارة ما يكرر التراجم لاثبات دعوى واحد وقد يكون في اثبات المدعى بالحديث الوارد في الترجمة الاولى نوع تقصير فيتداركه بالترجمة الثانية وقد يكون في الحديث الوارد في الترجمة الاولى مسألة مستانفة يترجم بها الثانية ولا يذكر الحديث اكتفاء بالاولى وقد يذكر في الترجمة امورا متعددة ويذكر الحديث متعلقا ببعضها اكتفاء بالآثار الواردة في الباب اشارة الى اثباتها بالقياس وقد يكون في الترجمة لبعض اجمال يوضحه الحديث الوارد فيها اه ملخصا معربا وانت خبير بان هذا الاصل يتضمن اصولا عديدة يأتي بيان بعضها في الاصول الآتية وما خذ من هذا كله اصلا واحدا وهو ان الامام كثيرا يعالج لاثبات مسئلة واحدة مهمة عنده بالتراجم العديدة المختلفة كما فعل في ابواب الخمس في ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مالكا للخمس بل كان له قسمه وكما فعل في آخر الكتاب في مسئلة خلق القرآن ويستانس ذلك بما في طهارة بول ما يوكل لحمه وهذا غير الاصل المتقدم في السابع عشر۔

(تكرار التراجم لفوائد شتى منها اثبات دعوى واحد)

٢١ وذكر شيخ الهند في الاصل الحادي عشر ان الامام البخاري كثيرا ما يترجم بامر قليل الجدوى لا فائدة في ذكرها على الظاهر ويكون ذلك لعدة وجوه منها ما افاده الشاه ولي اللهؒ انه اراد الرد على مصنف ابن ابي شيبة او عبد الرزاق وطالما يكون الغرض دفع توهم ناش في ذلك المحل او يكون الاباحة ظاهرا لكنه يشير بذلك الى ندبه او اثبات الحكم بالنص فقط ولم اذكر ذلك مستقلا لانه تقدم في الاصل الثاني عشر والثالث عشر من كلام شيخ المشائخ۔

(القليل الجدوى)

١٢ وذكر شيخ الهند الاصل الثاني عشر ان الامام البخاري رض قد يترجم مقصودة لكن الروايات الواردة فيها لا تشفي الغليل ولا تكفي لاثبات المقصود فيكرر الترجمة قلت وهذا داخل في الاصل العاشر من كلامه فلم اذكره عددا۔

١٣ وذكر شيخ الهندؒ الاصل الثالث عشر ان البخاري قد يذكر في الترجمة امرين ولا يورد الحديث الا لواحد منها وتقدم ذلك في الاصل التاسع عشر۔

٢٩ **التاسع والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ في الاصل الرابع عشر ان الامام البخاري قد يورد ويعد الترجمة حديثا يوافقها ثم يذكر بعد ذلك حديثا لا يوافقها بل قد يخالفها ويكون ذكر هذا الحديث الثاني لمصلحة الحديث الاول كتوضيح اجمال ما في الحديث الاول وذكر هذا الاصل القطب الگنگوهي قدس سره ايضا في مبدأ تقريره كما سياتي في ذيل باب منه اذ قال ان المؤلف كثيرا ما يورد من الروايات ما لها ادنى مناسبة بالحديث الوارد في الباب وان لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة اه واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في تراجمه كثيرا كما اوضحت امثلته في حاشية اللامع منها ما قال في باب ترك القيام للمريض من ان حديث ابي نعيم الذي اورده اولا في هذا الباب يدل صريحا على الترجمة واما الحديث الثاني اي حديث محمد بن كثير فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة وانما اورده ههنا اشارة الى ان الرواة اختلفوا على سفيان الى آخر ما قال والى ذلك اشار الحافظ في الفتح اذ قال استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره في هذا الباب في موضعه اه قال الحافظ وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلك انه اراد ان ينبه على ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه الى آخر ما قال وكذلك قال العيني ان مطابقته للترجمة من حيث ان هذا من تتمة الحديث السابق ويدفع بهذا ما قاله ابن التين الخ وكذلك اخذ بذلك الاصول شيخ المشائخ في باب النهي عن تلقي الركبان اذ قال قوله عباس بن الوليد انما اتى بهذا الحديث في هذا الباب اشارة الى مسئلة حديثية في حديث ابن عباس المذكور سابقا وهي انه اختلف في هذا الحديث على معمر فعبد الواحد عنه يذكر لا تلقوا الركبان وعبد الاعلى عنه لا يذكره وذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين والبخاري يعتني به في هذا الكتاب كثيرا اه وقال الحافظ في الفتح وليس فيه للتلقي ذكر وكانه اشار على عادته الى اصل الحديث فقد سبق قبل بباب من وجه آخر عن معمر وفي اوله ولا تلقوا الركبان اه قلت وعلى ما قاله الحافظ يكون الحديث من الاصل الحادي عشر بخلاف ما افاده شيخ المشائخ۔

(الاستطراد لتوضيح الحديث الاول)

٣٠ **الثلثون** ماذكره شيخ الهندؒ في الاصل الخامس عشر ان الامام البخاري كثيرا ما ياتي بالترجمة مطلقة ويذكر الحديث مقيدا فطالما يظهر ذلك وضوحا وقليلا ما يخفى ذلك على الناظرين فيوردون على البخاري عدم انطباق الحديث بالترجمة فينبغي اذ ذاك ان يلاحظ في الترجمة قيدا مناسبا للحديث اه قال الكرماني في باب البصق عن يساره فان قلت الترجمة مطلق والحديث مقيد بكونه في الصلوة عكس الباب المتقدم فان ترجمة مقيدة بالصلوة والحديث الذي فيه مطلق. قلت المطلق محمول على المقيد في الموضعين عملا بالدليلين فان قلت لفظ الترجمة مقيدة بالقدم اليسرى ولفظ القدم في الحديث لا تقييد فيه قلت تقييده به عملا بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق فان قلت كان المناسب ان يذكر هذا الحديث في ذلك الباب وذلك الحديث في هذا الباب قلت لعل غرضه بعد معرفة نفس الاحكام بيان استخراج الاحكام ومعرفة طرق استنباطها ايضا تكثيرا للفائدة الى آخر ما قاله وطرق الاستنباط من اهم اصول البخاري كما تقدم في الاصل الثاني. قلت ولم يمثل شيخ الهند قدس سره لاصله هذا بمثال ويمكن عندي ان يمثل بباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة فاتى بالترجمة مطلقة وذكر الحديث فيه مقيدا بصلوة الفجر ولذا اشكل على الشراح التطابق ووجهوه بوجوه وعلى الاصل المذكور ينبغي ان يلاحظ القيد في الترجمة ويستانس ذلك من كلام الحافظ اذ قال ويحتمل ان يكون اللام في الترجمة عهدية فيتفقان اه اي يتفق الحديث مع الترجمة اذا اريدت في الترجمة ايضا صلوة الفجر قلت واشار الى ذلك الاصل الحافظ في مقدمة الفتح ايضا كما حكيت كلامه في الفائدة الثانية ورقمت عليه ١٠ وحاصله الاحتمال في الترجمة والتقييد في الحديث. وهذا آخر الاصول التي ذكرها شيخ الهند قدس سره في مبدأ تراجمه وقد وجد في كلام الشراح والمشائخ العظام قدس اسرارهم اصول كثيرة غير ما سبق منها

(الترجمة مطلقة والحديث مقيد)

٣١ **الحادي والثلثون** ما افاده شيخ الشيوخ القطب الگنگوهي قدس سره في مبدأ تقريره هذا ان المقصود كثيرا ما يحصل بالنظر الى مجموع الروايات المورودة في الباب ولا تستقل كل رواية بافادة ما وضعت عليه الترجمة وعلى هذا فلا اشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التي لا تنطبق على الترجمة باسرها اه قلت وهذا اصل مطرد معروف عند الشراح اخذوا به في كثير من التراجم قال الكرماني في باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ ولا يخفى انه لا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل الترجمة بل لو دل البعض بحيث تعلم كل الترجمة من كل ما في الباب لكفاه اه وبه اخذ في حديث هرقل في اول الكتاب اذ قال فان قلت هذا في آخر عهد البعثة فما مناسبته لما ترجم عليه الباب وهي كيفية بدء الوحي قلت المراد منه ان يعلم من جميع ما في الباب لا من كل حديث منه اه مختصرا وبه اخذ في باب من قال الايمان هو العمل مجيبا عن اشكال عدم التطابق قلت المراد به المجموع والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث اذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل اه ونظائره في شرحه كثيرة وذكره العلامة العيني بحثا في اول باب الصحيح او المراد بالباب بجملته بيان كيفية بدء الوحي لا من كل حديث منه

(الاستدلال بالمجموع على المجموع)

فلو علم من مجموع ما فی الباب کیفیة بدء الوحی و من کل حدیث شیٔ مما یتعلق به صحت الترجمة اھ واخذ بذلک الاصل بمواضع من شرحه منها ما قال فی حدیث ہرقل فی الاسئلة والاجوبة الاول ما قیل ان قصة ابی سفیان مع ہرقل انما کانت فی اواخر عہد البعثة فما مناسبة ذکرہا لما ترجم علیه الباب وہو کیفیة بدء الوحی اجیب بان کیفیة بدء الوحی تعلم من جمیع ما فی الباب وہو ظاہر لا یخفی اھ وبذلک جزم الحافظ فی باب من قال ان الایمان ہو العمل اذ قال مطابقة الآیات والحدیث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع علی المجموع لان کل واحد منہا بمفردہ دال علی بعض الدعوی ثم بسط فی تطابق الاجزاء بالاجزاء والی ذلک اشار فی باب ما یقع من النجاسات اذ قال وہذا الذی یظہر من مجموع ما وردہ فی الباب من اثر وحدیث وبذلک جزم فی باب الحلوی والعسل صـ ٩/٤٤٤ اذ قال ولا یشترط ان یشتمل کل حدیث فی الباب علی جمیع ما تضمنته الترجمة بل یکفی التوزیع اھ وبذلک طابق السندی روایات باب فضل صلوة الفجر فی جماعة اذ قال ہذا الحدیث یدل علی عظم فضل الجماعة فاذا ضم ذلک الی فضل صلوة الفجر المعلوم بالحدیث المتقدم یلزم ان لصلوة الفجر فی الجماعة فضلا عظیما اھ والجملة ان ہذا الاصل اخذہ جمیع الشراح مرارا فی شروحہ۔

الثانی والثلثون ما تقدم من کلام الحافظ فی مقدمته ورقمت علیه عـ٦ ان الامام البخاری کثیرا ما یترجم بلفظ الاستفہام کقوله باب ہل یکون کذا او من قال کذا ونحو ذلک وذلک حیث لا یتجه له الجزم باحد الاحتمالین وغرضه بیان ہل یثبت ذلک الحکم او لم یثبت فیترجم علی الحکم ومرادہ ما یفسر بعد من اثباته او نفیه او انه محتمل لہما اھ واخذ بذلک الاصل الحافظ فی شرحه کثیرا کما قال فی باب المتیمم ہل ینفخ فیہما انما ترجم بلفظ الاستفہام لینبه علی ان فیه احتمالا کعادته لان النفخ یحتمل ان یکون لشیٔ علق بیدہ وقال فی باب ہل یقال مسجد بنی فلان انما اورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفہام لینبه علی ان فیه احتمالا الی آخر ما بسطه وقال فی باب ہل علی من لم یشہد الجمعة غسل کانه استعمل الاستفہام فی الترجمة للاحتمال وقال فی باب ہل تکفن المرأة فی ازار رجل قال ابن رشید اشار بقوله ہل الی تردد عندہ فی المسئلة فکانه اوما الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی اللہ علیه وسلم الی آخر ما بسطه من الاحتمالات العدیدة وترجم البخاری باب ہل بیت اصحاب السقایة او غیرہم بمکة وبسط الحافظ فی الاحتمالات الکثیرة فی ہذہ المسئلة تظہر بمراجعة الفتح وترجم بباب ہل یشتری الرجل صدقته قال الزین بن المنیر اوردہا بالاستفہام لان تنزیل الباب علی سببه یضعف معه تعمیم المنع لاحتمال تخصیصه بالشراء بدون القیمة لقوله وظننت انه یبیعه برخص الی آخر ما فی الفتح وترجم بباب من این تؤتی الجمعة الخ قال الحافظ یعنی ان الآیة لیست صریحة فی بیان الحکم المذکور فلذلک اتی فی الترجمة بصیغة الاستفہام ویدخل فی ہذا الاصل عندی باب ہل ینبش قبور مشرکی الجاہلیة ویتخذ مکانہا مساجد فان الشراح قاطبة جعلوا لفظ ہل ہہنا بمعنی قد لان الروایة الواردة فی الباب نص فی نبش قبور المشرکین والاوجه عندی ان لفظ ہل ہہنا بمعناہ وزادہ الامام البخاری علی ہذا الاصل الذی نحن بصددہ وذلک لان مقتضی حدیث الباب ہو نبش القبور ظاہر لکن القصة مبدأ الہجرة السنة الاولی منہا وما سیاتی قریبا من باب الصلوة فی مواضع الخسف والعذاب وقعة السنة التاسعة فی غزوة تبوک فالظاہر عندی ان الامام البخاری نبه بلفظ ہل الی ذلک فان قبور المشرکین محل العذاب لا محالة۔

الثالث والثلثون ما قال القسطلانی فی مقدمة شرحه فی بیان موضوعه وتفردہ بمجموعه وتراجمه البدیعة المثال المنیعة المنال انه رح التزم مع صحة الاحادیث استنباط الفوائد الفقہیة والنکت الحکمیة فاستخرج بفہمه الثاقب من المتون معانی کثیرة فرقہا فی ابوابه بحسب المناسبة وانتزع منہا الدلالات البدیعة وسلک فی الاشارات الی تفسیرہا السبل الوسیعة ومن ثم اخلی کثیرا من الابواب عن ذکر اسناد الحدیث واقتصر فیه علی قوله فلان عن النبی صلی اللہ علیه وسلم ونحو ذلک اھ مختصرا قال الشارح قوله ومن ثم اخلی ای من کون غرضه الاستنباط منہا والاستدلال لامور اراد ہا بالخصوص ذکر الاحادیث فقط اھ قلت اخذ القسطلانی ہذا من کلام الحافظ کما تقدم من کلامه فی اول الفائدة الثالثة من الفصل الثانی وہذا الاصل مطرد معروف فی الصحیح کثیر الشیوع فی کتابه فانه رض اقتصر فی باب استواء الظہر فی الرکوع علی قوله وقال ابو حمید فی اصحابه رکع النبی صلی اللہ علیه وسلم ثم ہصر ظہرہ فقط واقتصر فی باب یستقبل باطراف رجلیه القبلة علی قوله قاله ابو حمید عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وقال فی باب الصلح مع المشرکین فیه عن ابی سفیان اھ واقتصر فی باب من غزا وہو حدیث بعرسه علی قوله فیه جابر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وفی باب من اختار الغزو بعد البناء علی قوله فیه ابو ہریرة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وقال فی باب تزویج الیتیمة فیه سہل عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وغیر ذلک من الابواب الکثیرة۔

الرابع والثلثون ما قال حافظ الحدیث مولانا السید انور شاہ فی فیض الباری فی باب الغنیا وہو واقف علی ظہر الدابة او غیرہا قد استفدت من عادة البخاری ان الحدیث اذا اشتمل علی جزء الخصوص ویکون الحکم عاما عندہ فیصنع البخاری ہناک ہکذا ویضع لفظ او غیرہا دفعا لایہام التخصیص وافادة للتعمیم ثم لا یخرج له دلیلا فیما بعد فالمصنف رح ہہنا اخرج من الحدیث مسألة الدابة فقط وانما اضاف او غیرہا افادة لتعمیم الحکم فہذا فقه وبیان مسئلة احترازا فطلب الدلیل علی ہذا الجزء فی کلامه بعید عندی اھ قلت وہذا الاصل قریب مما تقدم فی الاصل الثالث والعشرین وافردته بالذکر لان تبویب الامام البخاری بلفظ غیرہ مطرد شائع فی کتابه وایضا فرق ما بین شرح الحدیث بالترجمة وبین الاشارة الی عدم التخصیص بلفظ غیرہ فی الترجمة وہذا السیاق کثیر الشیوع فی البخاری مثلا ترجم اذا غسل الجنابة او غیرہا فلم یذہب اثرہ قال الحافظ استدل البخاری علی ان بقاء الاثر بعد زوال العین فی ازالة النجاسة وغیرہا لا یضر فلذا ترجم اذا غسل الجنابة او غیرہا الخ وترجم باب الاہلال من البطحاء وغیرہا الخ اشارة الی عدم التخصیص بالبطحاء وترجم ہل یبیت اصحاب السقایة او غیرہم الخ اشارة الی عدم التخصیص باصحاب السقایة وترجم باب العمرة لیلة الحصبة وغیرہا اشارة الی عدم التخصیص بلیلة الحصبة وان کانت عمرة عائشة رض فیہا وکقوله باب الفطر بما تیسر بالماء وغیرہ۔

الخامس والثلثون ما قال الحافظ فی الفتح فی باب کتابة العلم طریقة البخاری فی الاحکام التی یقع فیہا الاختلاف ان لا یجزم فیہا بشیٔ بل یوردہا علی الاحتمال وہذہ الترجمة من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک عملا وترکا وان کان الامر استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابة العلم الی آخرہ وقال فی باب اذا صلی ثم ام قوما قال الزین بن المنیر لم یذکر جواب اذا جریا علی عادته فی ترک الجزم بالحکم المختلف فیه اھ وقال فی باب اذا دعت الام ولدہا فی الصلوة ای ہل یجب اجابتہا ام لا واذا وجبت ہل تبطل الصلوة او لا فی المسئلتین خلاف ولذلک حذف المصنف جواب الشرط اھ ومثل ہذا ایضا بباب الوضوء من غیر حدث لمکان الاختلاف فیه فی السلف کما بسط الحافظ وان استقر الاجماع بعد علی عدم الوجوب وہذا الاصل مطرد کثیر الشیوع فی الصحیح وہذا غیر الاصل الرابع کما لا یخفی فانه تقدم فیه انه رض لا یجزم بالحکم لاختلاف الروایات فیاتی بالروایات علی اختلافہا وہہنا عدم الجزم اشارة الی اختلاف العلماء ولا یاتی بالروایات المختلفة کما تری فی ہذہ الامثلة فانه لم یذکر فی ہذہ الابواب الا روایة واحدة کما فی باب اذا صلی ثم ام قوما وکتب مولانا الشیخ محمد حسن المکی عن شیخه القطب الگنگوہی قدس اللہ اسرارہما ان الداب الشائع للبخاری انه یضع الترجمة ولا یذکر معہا الحکم اما لاشتباہ الحکم علیه او للاحالة الی فہم الناظر ثم یورد بہا احادیث متفقة علی حکم واحد ومتعارضة من غیر تطبیق بینہا فیذکرہا علی سبیل التعداد ویحیل التطبیق الی فہم الناظر فکانه یخیرہ فلذلک ذکر باب سور الکلب مطلقا ثم اورد فیه مذہب الزہری ثم اورد حدیثا منافیا له وہو قوله صلی اللہ علیه وسلم فلیغسله سبعا ثم اورد حدیثین معارضین لذلک الحدیث مؤیدین لمذہب الزہری وہما حدیث الخف وقوله صلی اللہ علیه وسلم فکل اھ یعنی حدیث الصید الآتی فی الباب الثانی وکلامه قدس سرہ ہذا یشتمل اصولا منہا ہذا الاصل والاصل الرابع لقوله ثم یاتی بہا احادیث متفقة او متعارضة فتامل. وادخل شیخ المشائخ فی ہذا الاصل باب الصلوة علی الشہید اذ قال فیه اختلاف العلماء وانما عقد المؤلف الباب للاشارة الی ان الدلائل فی ہذا الباب متعارضة لمن مثبت ومن ناف ومن دابه الاشارة الی تعارض ادلة المسئلة ایضا وعقد الباب لمجرد ذلک کما لا یخفی علی متتبع کتابه حق التتبع اھ والاوجه عندی ان ہذا الباب من الاصل الرابع لذکر الروایتین المختلفتین فی ذلک وان کان فیه اختلاف العلماء ایضا۔

السادس والثلثون ما افادہ شیخ المشائخ فی تراجمه فی باب الوضوء من النوم وحاصله ان التعلیل بالعلة البعیدة تارکا للعلة القریبة دلیل علی ان العلة القریبة غیر مؤثرة قال وامثال ہذہ الاستدلالات للمؤلف کثیرة فاحفظ فانه ینفعک اھ وسیاتی تمام کلام الشیخ فی ہامش التقریر فی ہذا الباب۔

السابع والثلثون ما قال العینی فی باب بلا ترجمة بعد باب ما جاء فی غسل البول وقد ذکر فیه البخاری حدیث الرجلین یعذبان فی القبر ہذا الحدیث فی نفس الامر ہو الحدیث الذی ترجم له البخاری بقوله باب من الکبائر ان لا یستتر من بوله لان مخرجہما واحد غیر ان الاختلاف فی السند وبعض المتن لان ہناک عن مجاہد عن ابن عباس وہہنا عن مجاہد عن طاؤس عن ابن عباس الی آخر ما قال وحاصله انه ذکر الباب بلا ترجمة تنبیہا علی الاختلاف فی الروایة والفرق بینه وبین الاصول العشرین والخامس والعشرین والسابع والخمسین لا یخفی وہکذا ہذہ کلہا بمعرض من الاصل السابع

الثامن والثلثون ان من داب البخاری المطرد فی کتابه انه طالما یترجم بترجمتین ولا یذکر الحدیث الا لواحد منہما ویترک الاخری سدی ومیل الحافظ فی ہذہ الابواب انه رض اشار بالترجمة الثانیة الی روایات لیست علی شرطه فقد قال فی باب غسل المنی وفرکه الخ لم یخرج البخاری حدیث الفرک بل اکتفی بالاشارة الیه فی الترجمة علی عادته اھ وقال فی باب البول قائما وقاعدا لم یذکر البخاری حدیث الجزء الثانی فقال ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی حدیث عبد الرحمن بن حسنة الذی اخرجه النسائی وابن ماجة وغیرہما اھ وقد حمله ابن بطال علی الاصل التاسع عشر کما تقدم وقال الحافظ فی باب اذا غسل الجنابة او غیرہا ذکر فی الباب حدیث الجنابة والحق غیرہا بہا قیاسا واشار بذلک الی ما رواہ ابو داؤد وغیرہ من حدیث ابی ہریرة فی سوال خولة عن ثوب الحیض وقال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان والذی یظہر لی من تصرف البخاری انه اشار بکل ذلک الی ما ورد فی بعض طرقه صریحا ثم ذکر الروایات المصرحة بہذہ الاجزاء وقال فی آخرہ وتکلف من لم یطلع علی ذلک فزعم ان حکم الترجمة تؤخذ من اتیان النبی صلی اللہ علیه وسلم القبر حتی صلی علیه قال فیؤخذ من ذلک الترغیب فی تنظیف المسجد وقال فی باب الصلوة بعد الجمعة وقبلہا ولم یذکر البخاری حدیث قبلہا فقال الحافظ بعد ذکر توجیہات الشراح الاخر والذی یظہر ان البخاری اشار الی ما وقع فی بعض طرق حدیث الباب وہو ما رواہ ابو داؤد وابن حبان فذکر الحدیث ونظائرہا کثیرة فی الفتح ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الحادی عشر والتاسع عشر فان الفرق بینہما واضح۔

التاسع والثلثون ما قالوا فی النوع المذکور یعنی اذا ذکر جزئین فی الترجمة ولم یذکر الحدیث الا لواحد منہما ان الامام البخاری یشیر بذلک الی ان احد الجزئین ثابت والثانی لا یثبت فکان البخاری رد علیه بالترجمة واکثر ما جزم بذلک الکرمانی فی باب غسل المنی وفرکه اذ قال فان قلت الحدیث لا یدل علی الفرک قلت علم من الغسل عدم الاکتفاء بالفرک والمراد من الباب حکم المنی غسلا وفرکا فی ان ایہما ثبت فی الحدیث وہو الواجب منہما اھ وعلی ذلک حمل الشیخ ابن القیم فی الہدی ترجمة البخاری باب الصلوة قبل الجمعة وبعدہا وبسط الکلام علی ان لا صلوة قبل الجمعة قال ولم یرد البخاری اثبات السنة قبل الجمعة وانما مرادہ ہل ورد فی الصلوة قبلہا او بعدہا شیٔ ثم ذکر ہذا الحدیث ای انه لم یرو عنه فعل السنة الا بعدہا ولم یرو قبلہا شیٔ اھ ویدخل فی ذلک باب الصلوة علی الجنائز فی المصلی والمسجد اذ اورد الحدیث للاول دون الثانی واشکل علی الشراح اثبات الثانی وقال العینی لعل غرض البخاری رض ان لا صلی

علیہا فی المسجد الی آخر ما قال. والی ذلک الاصل اشار العینی فی باب البول قائما وقاعدا احتمالا اذ قال واما اشارة الی انہ وقف علی احادیث التفصیلین لکنہ اقتصر علی احادیث الفصل الاول لکونہا علی شرطہ اھ یعنی احادیث الفصل الثانی لم تکن علی شرطہ ولا یلتبس ہذا بالاصل الخامس والخمسین۔

الاربعون ما یستنبط من کلام الحافظ فی باب فی کم تصلی المرأة من الثیاب ان من عادة البخاری انہ طالما لا یذکر فی الترجمة حکما لکن مختارہ یظہر عما ذکر فی الباب من الآثار اذ قال بحثا انہ لم یصرح بشیٔ الا ان اختیارہ یؤخذ فی العادة من الآثار التی یودعہا فی الترجمة اھ وتبعہ القسطلانی فی ذلک وبذلک الاصل اخذ العینی فی الباب المذکور اذ قال واختیارہ یؤخذ فی عادتہ من الآثار التی یترجم بہا اھ والی ذلک اشار الحافظ فی باب سؤر الکلب اذ قال والظاہر من تصرف المصنف انہ یقول بطہارتہ اھ وقریب من ذلک ما قال فی باب ابوال الابل والدواب لم یفصح المصنف بالحکم کعادتہ فی المختلف فیہ لکن ظاہر ایرادہ حدیث العرنیین یشعر باختیارہ الطہارة اھ وقلت قریب من ذلک لانہ لیس فیہ الاثر بل الحدیث لکنہ مشعر الی الاصل المذکور ویدخل فی ذلک عندی باب الصلوة فی الجبة الشامیة الخ فانہ یحتمل مسألة النجاسة ومسألة التشبہ لکن الآثار التی اوردہا فی الباب تؤید الثانی قال الحافظ ہذہ الترجمة معقودة لجواز الصلوة فی ثیاب الکفار ما لم یتحقق نجاستہا اھ قلت ویؤیدہ اثر معمر وبذلک الاصل اخذ الحافظ فی باب وجوب صلوة الجماعة اذ قال اطلق الوجوب وہو اعم من کونہ وجوب عین او کفایة الا ان الاثر الذی ذکرہ عن الحسن یشعر بکونہ یریدانہ وجوب عین اھ وہذا اللفظ ای تعیین المراد بالوجوب عند غرضی ہہنا بذکر کلامہ والا فقد تقدم کلامہ فی الخامس عشر لاصل آخر وقال الکرمانی فی باب ہل یتتبع المؤذن فاہ الخ فی قول البخاری ویذکر عن بلال انہ جعل اصبعیہ فی اذنیہ وکان ابن عمر لا یجعل میل البخاری الی عدم الجعل لان التعلیق الاول ذکرہ بصیغة التمریض والثانی بصیغة التصحیح اھ وسیاتی قول الکرمانی ہذا فی الاصل الخامس والاربعین لغرض آخر۔ وہکذا قال العینی یعنی ذکر الاول بصیغة التمریض والثانی بصیغة التصحیح وکان میلہ الیہ وقال الحافظ فی باب کیف الاشعار للمیت وقال الحسن الخ ویقول الحسن قال زفر وکان المصنف اشار بذلک الی موافقة قول زفر اھ والفرق بین ہذا الاصل وبین الاصول التی ذکرت فی الاصل الخامس عشر واضح لا یخفی نعم الفرق بین ذلک وبین ما تقدم فی الخصیصة الست وستة من خصائص البخاری فی الفائدة الثانیة من الفصل الثانی دقیق ذکر ہناک۔

الحادی والاربعون من عادتہ المستمرة المعروفة انہ رض کثیرا ما یقوی بالترجمة معنی حدیث لیس علی شرطہ لکن معناہ صحیح عندہ فیستدل بالروایة التی ہی علی شرطہ علی صحة معنی حدیث لیس علی شرطہ والفرق بین ہذا الاصل وبین الاصل الاول من ہذہ الاصول ان المذکور فی الترجمة ہناک کان لفظ الحدیث وہہنا الترجمة لیست بلفظ حدیث بل ہہنا اشار بالترجمة الی صحة معناہ وتقدمت الاشارة الی ذلک الاصل فی کلام الحافظ فی مقدمة لذی حکینا فی الفائدة الثانیة ورقمت علیہ العاشر اذ قال وکثیرا ما یترجم بلفظ یومی الی معنی حدیث لم یصح علی شرطہ او یاتی بلفظ الحدیث الذی لم یصح علی شرطہ الی آخرہ قال فہذا الثانی ما تقدم فی الاصل الاول والاول من نوعی الحافظ ہذا ویمثل لذلک بما قال شیخ المشائخ فی تراجمہ فی باب صیام ایام البیض ثبت حدیث الترجمة فی السنن ولیس علی شرط البخاری فاستخرج لہ حدیثا علی شرطہ یشہد لہ کذا للزرکشی اھ قلت ولفظ الترجمة مروی بالفاظ مختلفة ذکرہا الحافظ فی الفتح تحت ویمثل لذلک الاصل بباب کم بین الاذان والاقامة فان المعروف انہ رض اشار بذلک الی روایة جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال اجعل بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الآکل من اکلہ الحدیث اخرجہ الترمذی والحاکم لکن اسنادہ ضعیف ولہ شواہد ذکرہا الحافظ ویمثل لذلک ایضا بباب الصلوة فی النعال قال الحافظ روی ابوداؤد والحاکم من حدیث شداد بن اوس مرفوعا خالفوا الیہود فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم الخ ثم ترجم الامام البخاری بباب الصلوة فی الخفاف قال الحافظ یحتمل انہ اراد الاشارة الی حدیث شداد بن اوس المذکور لجمعہ بین الامرین۔ وترجم الامام البخاری بباب المساجد فی البیوت وہو عندی اشارة الی حدیثی عائشة وسمرة رض اخرجہما ابوداؤد فی سننہ وترجم علیہما بباب اتخاذ المساجد فی البیوت فیہما الامر ببناء المساجد فی الدور۔ وترجم البخاری بباب یلبس احسن ما یجد وقد ورد فی معنی ذلک عدة روایات ذکرہا الحافظ فی الفتح۔ وترجم باب من تمطر فی المطر الخ قال الحافظ لعلہ اشار الی ما اخرجہ مسلم عن انس قال حسر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثوبہ حتی اصابہ المطر وقال لانہ حدیث عہد بربہ۔ وترجم بباب الثیاب البیض للکفن قال الحافظ کان البخاری لم یثبت علی شرطہ الحدیث الصریح فی الباب وہو ما رواہ اصحاب السنن من حدیث ابن عباس بلفظ البسوا ثیاب البیض فانہا اطہر واطیب وکفنوا فیہا موتاکم صححہ الترمذی والحاکم ولہ شاہد من حدیث سمرة ذکرہ الحافظ۔ وترجم باب حمل الرجال الجنازة دون النساء قال الحافظ لعلہ اشار الی ما اخرجہ ابو یعلی من حدیث انس فذکرہ۔ وترجم بباب ما ذکر فی الحجر الاسود قال الحافظ اورد فیہ حدیث عمر رض وکانہ لم یثبت عندہ فیہ علی شرطہ شیٔ غیر ذلک وقد وردت فیہ احادیث فبسطہا وترجم بباب ما جاء فی زمزم قال الحافظ کانہ لم یثبت عندہ فی فضلہا حدیث الی آخر ما قال والفرق بین ہذا الاصل وبین الحادی عشر واضح لا یخفی۔

الثانی والاربعون ان من دأبہ المعروف المطرد انہ قد ینبہ بالترجمة علی مسئلة بحثہ غیر متعلقة بالکتاب استطرادا فیشکل علی الناظرین توفیق ہذہ الترجمة بالکتاب مثلا ترجم فی ابواب المساجد بباب الاغتسال اذا اسلم واشکل علی الشراح قاطبة ادخالہ فی ابواب المساجد قال الحافظ الاغتسال اذا اسلم لا تعلق لہ باحکام المساجد الاعلی بعد وہو ان یقال الکافر جنب غالبا وہو ممنوع من المسجد الا لضرورة فلما اسلم لم یبق ضرورة للبث فی المسجد جنبا فاغتسل لتسوغ لہ الاقامة فی المسجد الی آخر ما بسط من التوجیہات البعیدة حتی قال یحتمل ان یکون بیض للترجمة فسد بعضہم البیاض بما ظہر لہ وحکی عن بعضہم ہہنا التراجم ولو امعنوا النظر فی عادات المصنف تخلصوا عن الاشکال فالاوجہ عندی ان یقال انہ

ان الحدیث من الباب السابق ولذا نبہ علیہ بربط الاسیر ایضا وذکر مسئلة الاغتسال استطرادا اہتماما بشانہا لشدة اختلاف الائمة الاربعة فی تلک المسئلة حتی لم یتفق اثنان منہم علی قول واحد بل لکل واحد من الاربعة مسلک مستقل فی تلک المسئلة ولما کانت المسئلة مستنبطة بحدیث الباب نبہ علیہا بالترجمة کالتنبیہ ثم رأیت ان ہذا الاصل اخذہ مولانا السید انور شاہ نور اللہ مرقدہ ایضا فللہ الحمد والمنة فقد قال فی فیض الباری فی باب فضل صلوة الفجر والحدیث ہذا من عادات المصنف رحمہ اللہ تعالی ان الحدیث اذا اشتمل علی فائدة زائدة یریدان ینبہ علیہ فانہ یذکرہا فی الترجمة وان لم یناسب سلسلة التراجم اعنی بہ ان التراجم اذا تکون عندہ سلسلة ثم تبدو لہ فائدة فی الاحادیث المستخرجة ویراہا مہمة فلا ینتظر ان یبوب لہا مستقلا ولکن یفرغ عنہا فی ذیول ہذہ التراجم واسمیہ انجازا فقولہ والحدیث ای الحدیث بعد العشاء وان لم یناسب ذکرہ ہہنا لانہ عقد الترجمة لفضل صلوة الفجر ولا مناسبة بینہ وبین الحدیث بعد العشاء الا انہ لما کان مذکورا فی الحدیث المترجم لہ ذکرہ انجازا وقد اضطرب فی توجیہہ الشارحون ولم یاتوا بشیٔ اھ قلت وما وجہہ رح بلفظ الحدیث یاتی الکلام علیہ فی محلہ من اللامع وما اختارہ فی توجیہہ ہو اقرب التوجیہات عند ہذا العبد الضعیف ایضا لکن مع التفحص الکثیر لم اجد بعد فی روایة نصا بان ہذا الکلام کان بعد العشاء فلیتفحص وعلی ہذا الاصل حمل شیخ المشائخ فی تراجمہ باب نفض الیدین من الغسل اذ قال وغرضہ عندی اثبات طہارة الغسالة اذ النفض لا یخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اھ

الثالث والاربعون ان من دأبہ المعروف انہ کثیرا ما یذکر الترجمة بخلاف لفظ الحدیث ویکون الغرض منہ الاشارة الی اختلاف الفاظ الروایة الواردة فی الباب وہذا مطرد فی کتابہ وامثلتہ کثیرة فی الصحیح منہا انہ ترجم بباب من ادرک من الصلوة رکعة واورد فیہ حدیث ابی ہریرة بلفظ من ادرک رکعة من الصلوة قال الحافظ اخرجہ البیہقی وغیرہ بلفظ ترجمة الباب قدم قولہ من الصلوة علی قولہ رکعة وقد وضح لنا بالاستقراء ان جمیع ما یقع فی تراجم البخاری مما یترجم بلفظ الحدیث لا یقع فیہ شیٔ مغایر للفظ الحدیث الذی یوردہ الا وقد ورد من وجہ آخر بذلک اللفظ المغایر فللہ درہ ما اکثر اطلاعہ اھ قلت ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الآتی الرابع والستین

الرابع والاربعون ما اختارہ العینی فی شرحہ فی کثیر من التراجم ان التوافق بجزء من الترجمة یکفی للمطابقة کما قال فی باب فضل صلوة الفجر فی الجماعة فی ذیل حدیث ام الدرداء فان قلت الترجمة فی فضل الصلوة بالجماعة فی الفجر والذی یفہم من الحدیث اعم من ذلک فکیف یکون التطابق قلت اذا طابق جزء من الحدیث الترجمة یکفی ومثل ہذا وقع لہ کثیرا فی ہذا الکتاب اھ وقال فی باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ مطابقة حدیث ابن عمر للترجمة فی احد جزئیہا واکتفی البخاری بدلالتہ علی بعض الترجمة حیث دل حدیث ابی ہریرة علی تمامہا ثم قال بعد ذلک فی حدیث ابی موسی مطابقتہ للترجمة فی احد جزئیہا کما قلنا فی حدیث ابن عمر رض اھ وقال فی باب الاذان للمسافرین الخ بعد حدیث ابی ذر ان قلت لا دلالة ہہنا علی الاقامة والترجمة مشتملة علی الاذان والاقامة قلت المقصود ہو الدلالة فی الجملة ولا یلزم الدلالة صریحا علی کل جزء من الترجمة اھ وبہذا الاصل ثبت مناسبة حدیث ابن عباس بباب الخطبة بعد العید اذ قال مطابقتہ للترجمة تاتی بالتکلف من حیث ان الترجمة مشتملة علی العید والمراد منہ صلوة العید واشار بالحدیث الی ان صلوة العید رکعتان اھ وان کان عندی فی وجہ المطابقة ہہنا ما قالہ الکرمانی من ان الامر للنساء بالصدقة من تتمة الخطبة اوجہ مما قالہ العینی لکن العینی طابق الحدیث بجزء الترجمة وقال الحافظ فی باب ہل یصلی الامام بمن حضر الخ وحدیث انس لا ذکر للخطبة فیہ ولا یلزم ان یدل کل حدیث فی الباب علی کل ما فی الترجمة اھ واخذ بذلک ایضا فی باب التجارة فیما یکرہ لبسہ للرجال والنساء اذ قال وحاصلہ ان حدیث ابن عمر یدل علی بعض الترجمة وحدیث عائشة رض علی جمیعہا اھ واخذ بذلک الاصل شیخ المشائخ فی باب مسح الرأس کلہ اذ قال وتعلق قول ابن المسیب بالباب انما ہو لمجرد ذکر المسح فیہ ولا تعلق لہ بخصوص الترجمة ومثل ذلک فی تعالیق البخاری کثیرة اھ۔

الخامس والاربعون ما ہو المعروف فی الشروح جلة وعلی السنة المشائخ قاطبة ان ما یذکرہ البخاری فی تراجمہ بصیغة التمریض اشارة الی ضعفہ قال النووی فی مبدأ شرحہ قال العلماء المحققون من المحدثین وغیرہم اذا کان الحدیث ضعیفا لا یقال فیہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او فعل او امر او نہی او شبہ ذلک من صیغ الجزم وکذا لا یقال روی ابو ہریرة رض او ذکر او قال او شبہ ذلک وکذا لا یقال ذلک فی التابعین ومن بعدہم فیما کان ضعیفا فلا یقال شیٔ من ذلک بصیغة الجزم وانما یقال فی الضعیف بصیغة التمریض فیقال روی عنہ او نقل او ذکر او روی او حکی او جاء عنہ او بلغنا عنہ قالوا واذا کان الحدیث او غیرہ صحیحا او حسنا عین المضاف الیہ بصیغة الجزم ودلیل ذلک ان صیغة الجزم تقتضی صحتہ عن المضاف الیہ فلا یطلق الا علی ما صح والا فیکون فی معنی الکاذب وہذا التفصیل مما ترکہ کثیر من المصنفین فی الفقہ والحدیث وغیرہما وقد اشتد انکار الامام البیہقی علی من خالف ہذا من العلماء وہذا التساہل من فاعلہ قبیح جدا فانہم یقولون فی الصحیح بصیغة التمریض وفی الضعیف بالجزم وہذا حید عن الصواب وقد اعتنی البخاری رض بہذا التفصیل فی صحیحہ فیقول فی الترجمة الواحدة لبعض کلامہ تمریض ولبعضہ بجزم مراعیا ما ذکرنا وہذا مما یزیدک اعتقادا فی جلالتہ وتحریہ وورعہ واطلاعہ وتحقیقہ واتقانہ اھ قلت ہذا ہو المعروف فی عامة الشروح لکن الحافظ فی مقدمتہ بسط الکلام علی ذلک الاصل بسطا کثیرا لا یسعہ ہذا المختصر وذکر عدة امثلة للانواع المختلفة من الجزم والتمریض وبسط الکلام علیہما وقال فی باب الرجل یأتم بالامام قولہ ویذکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ائتموا بی الحدیث ہذا طرف من حدیث ابی سعید الخدری قال رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اصحابہ تأخرا الحدیث اخرجہ مسلم واصحاب السنن قیل وانما ذکرہ البخاری بصیغة التمریض لان ابا نضرة لیس علی شرطہ لضعف فیہ وہذا عندی لیس بصواب لانہ لا یلزم من کونہ علی شرطہ انہ لا یصلح عندہ للاحتجاج بہ بل قد یکون صالحا للاحتجاج بہ عندہ ولیس علی شرط صحیحہ الذی ہو اعلی شروط الصحة والحق ان ہذہ الصیغة لا تختص بالضعیف بل قد تستعمل فی الصحیح ایضا بخلاف صیغة الجزم فانہا لا تستعمل الا فی الصحیح اھ

وتعقب العینی اذ قال قال الکرمانی ویذکر تعلیق بلفظ التمریض ثم ذکر العینی قول الحافظ ثم قال قلت وہذا الذی ذکرہ یجزم قاعدۃ لانہ اذا لم یکن علی شرطہ کیف یحتج بہ والا فلا فائدۃ لذلک الشرط الی آخر ما ذکرہ الجملۃ ان المعروف عند الشراح ما یذکرہ البخاری بصیغۃ التمریض اشارۃ الی ضعفہ ولا اقل من انہ اشارۃ الی انہ لیس علی شرطہ واخذ الحافظ ایضا بہذا الاصل فی مواضع من شرحہ قال فی باب الجمع بین السورتین فی رکعۃ فی قولہ ویذکر عن عبد اللّٰہ ابن السائب بعد ما ذکر الاختلاف فی اسنادہ علی ابن جریج وکان البخاری علقہ بصیغۃ ویذکر لہذا الاختلاف اھ وبذلک جزم العینی اذ قال وذکرہ البخاری علی صیغۃ المجہول وہو صیغۃ التمریض لان فی اسنادہ اختلافا ثم ذکر الاختلاف وامثلۃ ذلک فی الشروح کثیرۃ قال الکرمانی فی باب ہل یتتبع المؤذن فاہ ہہنا ویذکر عن بلال انہ جعل اصبعیہ فی اذنیہ وکان ابن عمر رض لا یجعل الخ میل البخاری الی عدم الجعل لان التعلیق الاول ذکرہ بصیغۃ التمریض والثانی بصیغۃ التصحیح اھ تقدم قول الکرمانی ہذا فی الاصل الاربعین لغرض آخر وہو بیان میل البخاری وہہنا بصیغتی التمریض والتصحیح ویقرب منہ ذکر الامام البخاری التراجم بصیغۃ التمریض کما فی قولہ باب ما یذکر فی المناولۃ ولہ نظائر کثیرۃ فی التراجم والفرق بین ہذا وبین ما تقدم ان التمریض فی ما تقدم کان فی ذکر الحدیث وہہنا فی الترجمۃ۔

السادس والاربعون ان الامام البخاری طالما یبت الحکم فی الترجمۃ فی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ ایضا لثبوت الجزم عندہ فی ہذہ کما قالوا فی باب وجوب صلوۃ الجماعۃ قال الحافظ ہکذا بت الحکم فی ہذہ المسئلۃ وکان ذلک لقوۃ دلیلہا عندہ وقال فی باب التیمم للوجہ والکفین اتی بذلک بصیغۃ الجزم مع شہرۃ الاختلاف لقوۃ دلیلہ وقال فی باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس جزم بہذہ المسئلۃ مع وقوع الخلاف فیہ لضعف دلیل المخالف عندہ وہکذا قالوا فی باب التکبیر علی الجنازۃ اربعاً قال الزین بن المنیر اشار بہذہ الترجمۃ الی ان التکبیر لا یزید علی اربع ولذلک لم یذکر ترجمۃ اخری ولا خبرا بالباب وقد اختلف السلف فی ذلک کما حکی اقوالہم الحافظ فی الفتح وقد اکثر الحافظ بہذا الاصل فی شرحہ

السابع والاربعون ان الامام البخاری کثیرا لا یجزم بالحکم فی الترجمۃ اشارۃ الی التوسع فی ذلک فیذکر الروایات المختلفۃ فی الباب اشارۃ الی جواز کل ذلک ذکر ہذا الاصل مولانا الشیخ محمد حسن المکی عن شیخہ القطب الگنگوہی قدس سرہما فی باب ما یقرأ بعد التکبیر کما سیاتی فی محلہ وعلی ہذا الاصل یحمل قول ابن المنذر فی باب ما یقول اذا سمع المنادی قال الحافظ قال ابن المنذر یحتمل ان یکون ذلک من الاختلاف المباح فیقول تارۃ کذا وتارۃ کذا اھ قلت ویدخل فی ذلک باب ما جاء فی الوتر لم یجزم فی الترجمۃ بحکم واورد فی الباب ما یدل علی الوصل والفصل معا واخذ بذلک الاصل شیخ الہند ایضا فی اصولہ کما تقدم فی الاصل الرابع من اصولہ الا انہ جعل عنوان الاصل معنی خفیا للترجمۃ کما تقدم فی کلامہ۔ ولا یلتبس ہذا بالاصل الثامن والستین۔

الثامن والاربعون ما قالوا ان الامام البخاری قد یشیر بذکر حدیث صحابی لا یناسب الترجمۃ الی حدیث آخر لذلک الصحابی مناسب للترجمۃ وہذا من اشد تشحیذا للاذہان فقد ترجم البخاری فی صحیحہ باب طول القیام فی صلوۃ اللیل واورد فی آخرہ حدیث حذیفۃ رض ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان اذا قام للتہجد من اللیل یشوص فاہ بالسواک واشکل علی الشراح قاطبۃ مناسبۃ ہذا الحدیث بالباب قال الحافظ استشکل ابن بطال دخولہ فی ہذا الباب فقال لا مدخل لہ ہہنا لان التسوک باللیل لا یدل علی طول الصلوۃ قال ویمکن ان یکون ذلک من غلط الناسخ فکتبہ فی غیر موضعہ او ان البخاری اخترمتہ المنیۃ قبل تہذیب کتابہ فان فیہ مواضع مثل ہذا تدل علی ذلک ثم قال الحافظ بعد ذکر عدۃ توجیہات عن الشراح وقال البدر بن جماعۃ یظہر لی ان البخاری اراد بہذا الحدیث استحضار حدیث حذیفۃ الذی اخرجہ مسلم انہ صلی مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیلۃ فقرأ البقرۃ وآل عمران والنساء فی رکعۃ وکان اذا مر بآیۃ فیہا تسبیح سبح او سوال سأل او تعوذ تعوذ ثم رکع نحوا مما قام الحدیث قال وانما لم یخرجہ البخاری لکونہ علی غیر شرطہ فاما ان یکون اشار الی ان اللیلۃ واحدۃ او نبہ باحد حدیثی حذیفۃ علی الآخر اھ قلت وعلی ہذا الاصل یمکن ان یقال ان الامام البخاری نبہ بذکر حدیث انس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابا بکر وعمر کانوا یفتتحون الصلوۃ بالحمد للّٰہ رب العالمین فی باب ما یقرأ بعد التکبیر الی حدیث انس فی الاستفتاح بسبحانک اللہم قال العینی وفی الباب عن انس اخرجہ الدارقطنی قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ اذنیہ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک ثم قال (ای الدارقطنی) ورجال اسنادہ کلہم ثقات اھ وفی المغنی فی ذکر تخریج ہذا الحدیث ورواہ انس واسناد حدیثہ کلہم ثقات رواہ الدارقطنی اھ ولا فرق بین ہذا وبین ما اختارہ البدر بن جماعۃ۔

التاسع والاربعون ان الشراح کثیرا ما یثبتون الترجمۃ بالعادۃ المعروفۃ عنہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم واخذ بذلک الاصل شیخ المشایخ فی التراجم فی باب دفع السواک الی الاکبر اذ قال وجہ الدلالۃ من الحدیث ان عادتہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا اتی بشیٔ یسیر ان یعطیہ صغیر السن واذا اہدی الیہ شیٔ ذو خطر ان یعطیہ الکبیر واعطی السواک اولا نظرا الی الظاہر الصغیر فقیل لہ کبر فہم منہ فضیلۃ السواک وکونہ ذا خطر اھ وقال الحافظ تحت حدیث ابن مسعود فی باب طول القیام فی صلوۃ اللیل کذا للاکثر وللحموی والمستملی باب طول الصلوۃ فی قیام اللیل وحدیث الباب موافق لہذا لانہ دال علی طول الصلوۃ لا طول القیام بخصوصہ الا ان طول الصلوۃ یستلزم طول القیام لان غیر القیام کالرکوع مثلا لا یکون اطول من القیام کما عرف بالاستقراء من صنیعہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اھ ہکذا افاد الحافظ والاوجہ عندی ان الترجمۃ ہہنا واضحۃ والغرض ان الحافظ استعمل الاصل المذکور ہہنا وقال ایضا فی حدیث حذیفۃ فی ہذا الباب استشکل ابن بطال دخولہ فی ہذا الباب فقال لا مدخل لہ ہہنا ثم حکی الحافظ التوجیہات العدیدۃ من الشراح ومن جملتہا قال ابن رشید الذی عندی ان البخاری انما ادخلہ لقولہ اذا قام للتہجد ای اذا قام لعادتہ وقد تبینت عادتہ فی الحدیث الآخر۔ ثم قال الحافظ بعد ذکر التوجیہات الاخر واقربہا توجیہ ابن رشید

وقال العینی فی حدیث جابر بن سمرۃ قال شکا اہل الکوفۃ سعدا الی عمر رض الحدیث اخرجہ البخاری فی باب وجوب القراءۃ قال قال الکرمانی فان قلت ما وجہ تعلقہ بالترجمۃ قلت وجہہ ان رکود الامام یدل علی قراءتہ عادۃ اھ وتبعہ القسطلانی فی ذلک اذ قال والرکود یدل علی القراءۃ عادۃ کما سیاتی فی ہامش اللامع وقال الحافظ فی باب ہل یصلی الامام بمن حضر اما مطابقۃ حدیث ابی سعید فمن جہۃ ان العادۃ فی یوم المطر ان یتخلف بعض الناس الخ وقال العینی فی باب کیف حول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ظہرہ الی الناس بعد ذکر توجیہات الشراح الاخر قلت یمکن ان تؤخذ الکیفیۃ من حال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فانہ کان یعجبہ التیمن فی شانہ کلہ الخ واخذ بذلک الاصل شیخ المشایخ فی باب التماس الوضوء الخ وابن بطال فی باب یلبس احسن ما یجد ای فی الجمعۃ۔

الخمسون ما ہو معروف مطرد عند الشراح والمشایخ ان الامام البخاری رض کثیرا ما یستدل علی الترجمۃ بالعموم واخذ بذلک الاصل القطب الگنگوہی قدس سرہ بمواضع من تقریرہ ومنہا ما قال فی باب وجوب القراءۃ للامام اسند علی مدعاہ بان الوارد مطلق عن تقییدہ بشیٔ من الصلوات او المصلین اھ واخذ بذلک الاصل الحافظ ابن حجر ایضا فی الباب المذکور اذ قال وقد یؤخذ السفر والحضر من اطلاق قولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فانہ لم یفصل بین الحضر والسفر اھ واخذہ الشیخ قدس سرہ ایضا فی باب التشہد فی الاخرۃ ایضا اذ قال دلالۃ الروایۃ علیہ من حیث ان المذکور فیہا غیر مقید بالاولی والاخرۃ فلا یتقید بشیٔ منہما الخ وقال العینی فی باب التیمن فی دخول المسجد فی حدیث عائشۃ رض کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یحب التیمن ما استطاع الحدیث مطابقۃ للترجمۃ من حیث عمومہ لان عمومہ یدل علی البدایۃ بالیمین فی دخول المسجد اھ وبذلک الاصل اخذ النووی احادیث باب ادخار قبل السلام کما حکی عنہ الحافظ اذ قال بعد ذکر اقوال الشراح الاخر وقال النووی استدلال البخاری صحیح لان قولہ فی صلوتی یعم جمیعہا ومن مظانہ ہذا الموطن اھ وقال الحافظ فی باب فضل صلوۃ الفجر فی جماعۃ تفنن المصنف بایراد الاحادیث الثلثۃ فی الباب اذ تؤخذ المناسبۃ من حدیث ابی ہریرۃ بطریق الخصوص ومن حدیث ابی الدرداء بطریق العموم ومن حدیث ابی موسی بطریق استنباط اھ وقال شیخ المشایخ فی باب ما جاء فی غسل البول قولہ اذا تبرز لحاجتہ الخ التبرز وان کان فی متعارفہم العرف یحمل علی الغائط لکن الصحابی لما حکی فعلہ وہو الذہاب الی القضاء والذہاب الیہ قد یکون للبول ایضا فبالنظر الی ہذا العموم استدل البخاری بالحدیث علی ثبوت الغسل من البول ومثل ہذا الاستدلال کثیر شائع عند المؤلف کما نبہناک مرارا اھ ویدخل فی ہذا الاصل ایضا ما قال فی باب ذکر البیع والشراء فی المسجد اذا استدل بذکرہما النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی جواز البیع فی المسجد بدون احضار المبیع بعموم اللفظین وقال مثل ہذا الاستدلالات کثیرۃ فی البخاری کما مر غیر مرۃ اھ۔

الحادی والخمسون ان الامام البخاری رض ترجم فی صحیحہ بباب کیف کان اصالۃ ثلثون ترجمۃ عشرون منہا فی النصف الاول وعشرۃ فی النصف الثانی والمراد بقولی اصالۃ ان المترجم بذلک تبعا فی الابواب الاخر کثیرا من ذلک لا یثبت الکیفیۃ فی اکثر ہذہ التراجم واضطربت اقوال الشراح فی اثبات الکیفیۃ من احادیث ہذہ الابواب والاوجہ عندی فی ہذہ الابواب الخالیۃ عن بیان الکیفیۃ ان الامام البخاری لم یرد فی ہذہ الابواب اثبات الکیفیۃ بل اراد اثبات ما بعد لفظ کیف ونبہ بلفظ کیف علی الاختلاف الوارد فی کیفیۃ ہذہ الامور مثلا ترجم بباب کیف کان بدء الحیض ولیس فی الحدیث بیان کیفیۃ بدءہ بل الوارد فیہ الاختلاف فی وقت بدءہ وکل ذلک علامۃ المشایخ الترجمۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی اختلافہم فی کیفیۃ البدء ہل کان بدؤہ مصلحۃ او رعذابا ویستنبط ذلک من کلام شیخ المشایخ فی تراجمہ ایضا اذ قال قولہ کتبہ اللّٰہ الخ ای شیٔ کتبہ اللّٰہ علی بنات آدم تغذیۃ لاجنتہن خلافا لبعضہم اذ قالوا اول ما ارسل علی نساء بنی اسرائیل ابتلاء لہن الخ وترجم کیف تہل الحائض بالحج والعمرۃ قال شیخ المشایخ فی التراجم قال الشارح القسطلانی فی معناہ لیس المراد بالکیفیۃ الصفۃ بل بیان صحۃ اہلال الحائض وعندی انہ علی الظاہر والغرض اثبات صفۃ الاہلال اذا اہلت الحائض وہی ان یکون اہلالہا مقرونا بالغسل وان کان ذلک الغسل فی اثناء الحیض وغسل عائشۃ رض یحتمل ذلک اھ قلت ما حکاہ الشیخ قدس سرہ عن الشارح اخذہ الشارح المذکور عن الفتح اذ قال مرادہ بیان صحۃ اہلال النبی ومعنی کیف فی الترجمۃ الاعلام بالحال بصورۃ الاستفہام لا الکیفیۃ التی یراد بہا الصفۃ وبہذا التقریر یندفع اعتراض من زعم ان الحدیث غیر مناسب للترجمۃ اذ لیس فیہا ذکر صفۃ الاہلال اھ وقال العینی المراد من الکیفیۃ الحال من الصحۃ والبطلان والجواز وغیر الجواز فکانہ قال باب صحۃ اہلال الحائض بالحج الخ ومؤدی کلام ہؤلاء المشایخ کلہم ان لفظ کیف حشو فی کلام الامام الہمام وانت خبیر بان ہذا بعید کل البعد من جلالۃ شانہ ودقائق تدبرہ فالاوجہ عندی علی الاصل المذکور ان الامام البخاری رض نبہ بذلک علی الاختلاف الواقع فی کیفیۃ ہذا الغسل باعتبار الحکم ہل ہو سنۃ مؤکدۃ کما عند مالک او مستحب کما عند بقیۃ الائمۃ الثلثۃ ففی الاوجز ہذا الغسل سنۃ مؤکدۃ عند مالک واصحابہ لا یرخص فی ترکہ الا لعذر وہو آکد اغتسالات الحج الی آخر ما بسط فیہ ومال ابن حزم الی ان ہذا الغسل فرض للحائض المتمتع والنفساء قال العینی قال ابن حزم لا یلزم الغسل فرضا فی الحج الا المرأۃ تہل بعمرۃ ترید التمتع فتحیض قبل الطواف بالبیت فہذہ تغتسل ولا بد والمرأۃ تلد قبل ان تہل بالعمرۃ او بالقران ففرض علیہا ان تغتسل وتہل اھ وترجم بباب کیف یعتمد علی الارض اذا قام من الرکعۃ ولیس فی حدیث الباب بیان کیفیۃ الاعتماد ولذا تکلف الشراح فی اثبات الکیفیۃ من الحدیث ولا یثبت فالاوجہ عندی ان الامام البخاری لم یرد بالباب اثبات الکیفیۃ بل اراد اثبات الاعتماد علی الارض فقط واما لفظ کیف فلیجر والتنبیہ علی اختلاف العلماء فی کیفیۃ الاعتماد وہکذا ترجم الامام البخاری باب کیف حول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ظہرہ الی الناس واتی فیہ بحدیث لا یدل علی کیفیۃ التحویل بل فیہ ذکر التحویل فقط ولذا اضطرب اقوال الشراح فی اثبات الکیفیۃ من الحدیث والاوجہ عندی ان المقصود بالترجمۃ ہو التحویل فقط وہو ثابت بالحدیث نصا واشار بلفظ کیف الی الاختلاف الواقع فی کیفیۃ ذلک التحویل باعتبار وقتہ فعند الصاحبین من الحنفیۃ بعد الخطبتین وعند الشافعیۃ اذا مضی الثلث

من الخطبة الثانية وعند المالكية في المشهور بعد الخطبتين وقال الباجي اختلف فيه قول مالك فذكر القولين في ذلك وعند الحنابلة خطبة الاستسقاء واحدة على الاصح ويستقبل القبلة في اثناءه كما بسط اختلاف الائمة في ذلك في الاوجز فالاوجه عندي ان البخاري لم يرد في ترجمة اثبات الكيفية حتى يضطر الى اثباتها بالحديث بل نبه بلفظ كيف على الاختلاف في الكيفية هل يحول ظهره في اثناء الخطبة او بعدها عند الدعاء او عند الخطبة وغير ذلك كما في الاوجز ونظير ذلك عندي قوله باب متى يقوم الناس اذا رأوا الامام عند الاقامة وتحير الشراح في لفظ متى بهذا واي معنى للسوال وقال شيخ المشائخ في التراجم اظهر تاويلات هذه الترجمة ان يقال ان قوله اذا رأوا الامام جواب متى يعني يقومون اذا رأوا الامام عند الاقامة اه ولا مرا في ان ما افاده الشيخ قدس سره اقرب مما قالت الشراح في ذلك وعند هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات الراجي واهب الحسنات بدل السيئات ان لفظ متى ليس للاثبات حتى يحتاج الى التوجيهات بل الترجمة يقوم الناس الخ وزاد لفظ متى كزيادة لفظ كيف تنبيها على الاختلاف الوارد في انهم متى يقومون مع الاقامة ومع رؤية الامام ايضا فالمعروف عند المالكية من اول الاقامة وعند الشافعية بعد تمام الاقامة وعند الحنفية على قول المؤذن حي على الصلوة وعند الحنابلة على قوله قد قامت الصلوة كما بسطت تلك الاقوال في الاوجز عند قول الامام مالك رح لم اسمع فيه بحد الا اني ارى ذلك على قدر طاقة الناس فان منهم الثقيل والخفيف ولا يستطيعون ان يكونوا كرجل واحد اه وهكذا ترجم باب كيف الاشعار للميت وذكر فيه قال الحسن الخرقة الخامسة قال الحافظ وقول الحسن في الخرقة الخامسة قال به زفر وقالت طائفة تشد على صدرها لتضم اكفانها وكان المصنف اشار الى موافقة قول زفر اه وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ثم قال ومفاد هذه العبارات الاختلاف في عرضها وفي محل وضعها وفي زمانه فتامل اه وهكذا ذكر الاختلاف فيه غير الحنفية ايضا قال الموفق فعلى قول الخرقي تشد الخرقة على فخذيها اولا ثم تؤزر بميزر الخ فالاوجه عندي الامام البخاري نبه بلفظ كيف على الاختلاف فلا بد للتدبر في الابواب المبدورة بلفظ كيف من الوقوف على اختلاف العلماء في كيفية هذه الامور واختلاف الائمة المجتهدين رضي الله عنهم وشكر سعيهم وخاطري ابو عندة هذا الاصل۔

الثاني والخمسون ما ظهر ايضا لهذا الفقير المحتاج الى رحمة ربه العليا ان الامام البخاري طالما يجمع الابواب العديدة ويأتي بعد تلك الابواب حديثا واحدا يثبت الابواب السابقة كلها ويفعل ذلك تشحيذا للاذهان ومن لم يمعن النظر في ذلك يعد الابواب السابقة خالية عن الحديث ويأتي لذلك بتوجيهات بعيدة كسهو المؤلف او عدم وجدان الحديث او تحريف من الناسخ وغير ذلك من التوجيهات العامة المعروفة ومثال ذلك انه رض ترجم بباب الرياء في الصدقة ثم ترجم بباب لا يقبل الله صدقة من غلول لا يقبل الا من كسب طيب ثم ترجم بباب الصدقة من كسب طيب لم يذكر حديثا في الاولين وذكر في الثالث ولم يتعرض لذلك الشراح الا بقولهم تخلو الترجمة عن الحديث اقتصارا على الاستدلال بالآية اه وهذا الذي اختاره شيخ المشائخ قدس سره في الاصل التاسع من اصوله وتقدم في الاصل السابع والعشرين من هذه الاصول. والاوجه عندي ان الامام البخاري اثبت بالحديث الوارد بعد الباب الثالث الباقيين السابقين ايضا فانه رض اورد فيه حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله تعالى يتقبلها ثم يربيها لصاحبه الحديث فان قوله من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ثالث التراجم وقوله لا يقبل الله الا الطيب ثانيها وقوله فان الله تبارك وتعالى يربيها حتى تكون مثل الجبل يشعر الى اولها بالضد فان التربية تنافي الابطال والاستدلال بالاضداد من اصول التراجم كما في التاسع والستين وسيأتي في اول الجنائز عن ابن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات يشرك بالله دخل النار قلت من مات لا يشرك بالله دخل الجنة فهذا ابن مسعود رض استنبط الثاني لكونه ضد الاول ومن ذلك الاصل ان الامام البخاري ترجم باب صدقة العلانية ثم باب صدقة السر وذكر فيه حديثا معلقا ثم باب اذا تصدق على غني وهو لا يعلم ولم يأت بالحديث مسندا للاولين واتى في الباب الثالث حديث ابي هريرة قال رجل لاتصدقن بصدقة الحديث وقال الحافظ وتبعه غيره في الباب الاول سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها من اثبتها حديث وكأنه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شيء اه وهكذا قال العيني وغيره والاوجه عندي انه ثبتت بحديث ابي هريرة المذكور التراجم الثلثة الصدقة على الغني ظاهر ولما لم يكن في بعض النسخ الباب الثالث مستقلا وادمجه بالباب الثاني فوجه الحافظ مناسبة حديث ابي هريرة بالباب الثاني بقوله ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله في الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع في صحيح مسلم التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا الى آخر ما قال قلت ولما اصبحوا يتحدثون صارت علانية باعتبار المآل فثبت التراجم الثلثة ولا يلتبس هذا الاصل بالاصل السابع والعشرين فانه ليس فيه تسلسل الابواب وذكر الحديث بعدها۔

الثالث والخمسون من عادة الامام البخاري الشائعة في كتابه كثيرة الوقوع في تراجمه انه كثيرا ما يثبت الترجمة بالنظير والقياس وهذا الاصل معروف عند المشائخ والشراح اخذ بذلك الاصل القطب الگنگوهي قدس سره بمواضع من تقريره منها ما قال في باب القراءة في الظهر دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشي ظاهرة وعلى النسخة المكتوبة في المتن وهو قوله صلوتي العشاء فالمدعى حاصل بالقياس اه وقال العيني في باب الدخول على الميت اذا ادرج في اكفانه وقد ذكر فيه البخاري حديث دخول ابي بكر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسجى ببردة فقال العيني مطابقته للترجمة ظاهرة قيل لا نسلم الظهور لان الترجمة في الدخول اذا ادرج في الكفن ومتن الحديث وهو مسجى ببردة لم يكن بعد غسل فضلا عن ان يكون مدرجا في الكفن واجيب بان كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه الخ وقال نحا في الباب المذكور دلالة الحديث الاول وهو حديث ابي بكر المذكور والحديث الثالث وهو حديث جابر قال لما قتل ابي جعلت اكشف الثوب عن وجهه الحديث مشكلة لان ابا بكر انما دخل قبل الغسل فضلا عن التكفين ولان جابرا كشف الثوب قبل تكفينه فقال بعد ذكر الاجوبة المختلفة وقال ابن رشيد المعنى الذي في الحديثين من كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه اه وقال الحافظ ايضا في باب القسمة وتعليق القنو في المسجد لم يذكر البخاري في الباب حديثا في تعليق القنو فقال ابن بطال اغفله وقال ابن التين انسيه وليس كما قالا بل اخذه من جواز وضع المال في المسجد بجامع ان كلا منهما وضع لاخذ المحتاجين منه اه وقال ايضا في باب فضل صلوة الفجر في جماعة وقد اورد فيه البخاري حديث ابي موسى قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم فابعدهم ممشى الحديث فقال الحافظ استشكل ايراد حديث ابي موسى في هذا الباب لانه ليس فيه لصلوة الفجر ذكر بل آخره يشعر بانه في صلوة العشاء ووجهه ابن المنير وغيره بانه دل على ان السبب في زيادة الاجر وجود المشقة بالمشي الى الصلوة الى آخرها قال ايضا ترجم البخاري رض باب الخطبة ايام منى واورد في جملة احاديثه حديث ابن عباس رض قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات قال الحافظ ناقلا عن ابن المنير اراد البخاري ان يبين ان الراوي قد سماها خطبة كما سمى التي وقعت في عرفات خطبة وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات فكانه الحق المختلف فيه بالمتفق عليه اه وقال شيخ المشائخ في التراجم في باب تفريق الغسل اي التفريق في افعال الوضوء والغسل اشارة الى جوازه خلافا لمن اشترط الموالاة ويثبت بالحديث التفريق في الوضوء ويثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما في الاركان والاداب اه وقال في باب تقضي الحائض المناسك كلها قوله وقال الله تعالى الخ هذا بمنزلة المقدمة الثانية للدليل يعني ان الذبح جائز مع الجنابة مع انه لا يجوز بدون ذكر الله وحكم الجنابة والحيض سواء بالاجماع اه وحكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها انه قال يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر.

الرابع والخمسون ما تقدم في كلام الحافظ في المقدمة ورقمت عليه التاسع ان الامام البخاري كثيرا ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد اه هكذا في مقدمة الفتح وحكاه القسطلاني في مقدمة وزاد فيه قال الحافظ ابن حجر لم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على التمثيل قلت هو كذلك لم اره ايضا في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه ولو ادخل هذا الاصل في الاصل الثاني عشر كان كافيا الا ان الحافظ في المقدمة ذكرهما اصلين مستقلين كما تقدم في كلامه ويمثل لذلك الاصل عندي بباب دفع السواك الى الاكبر فانه اشارة الى واقعة خاصة في اليقظة او في المنام وترجم البخاري باب علامة المنافق واورد فيه حديث آية المنافق ثلث حكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة اه كذا في البيان والتعريف في اسباب ورود الحديث ويمكن ان يدخل فيه باب البخاري علامة المنافق وذكر فيه حديث ابي هريرة آية المنافق ثلث وفي البيان والتعريف اخرجه احمد والشيخان وغيرهم عن ابي هريرة وحكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة كقوله ما بال اقوام يفعلون كذا اه وترجم الامام البخاري باب الارواح جنود مجندة وذكر فيه حديث عائشة رض مرفوعا بذلك اللفظ ويمكن التلويح بذلك الى ما في البيان والتعريف اذ قال اخرجه الحاكم عن سلمان والشيخان بلفظ الارواح جنود مجندة الحديث وسببه عنه ان امرأة كانت تضحك النساء بمكة قدمت المدينة فنزلت على امرأة تضحك النساء بالمدينة فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال الارواح فذكره اه وشكل عليه ان الحافظ في الفتح ذكر قصة المرأة هذه بلفظ آخر برواية مسند ابي يعلى عن عمرة قالت كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة قالت صدق حبي سمعته صلى الله عليه وسلم فذكر مثله اه وفيه ان الاول من حديث سلمان والثاني من حديث عائشة ولا يبعد عندي ايضا ان يمثل هذا الاصل بباب المؤمن يأكل في معى واحد فان هذه الترجمة بوب لها البخاري بابين ويشكل على الشراح تكرار الترجمة واختلفت التوجيهات في التكرار حتى مال كثير منهم الى غلط النساخ ولا يبعد عندي ان الامام اشار باحدى الترجمتين الى امر مختص ببعض الوقائع قال الحافظ وقع في مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضافه ضيف وهو كافر فشرب حلاب سبع شياه ثم انه اصبح فاسلم فامر له بشاة فشرب حلابها ثم اخرى فلم يستتمها الحديث وهذا الرجل يشبه ان يكون جهجاه الغفاري فاخرج ابن ابي شيبة وابو يعلى وغيرهما عنه انه قدم في نفر من قومه يريدون الاسلام فحضروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما سلم قال ليأخذ كل رجل بيد جليسه فلم يبق غيري وكنت رجلا عظيما طويلا لا يقدم على احد فذهب بي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى منزله فحلب لي عنزا فاتيت عليه ثم آخر حتى حلب لي سبعة اعنز فاتيت عليها ثم اتيت بصنيع برمة فاتيت عليها فقالت ام ايمن اجاع الله من اجاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مه يا ام ايمن اكل رزقه ورزقنا على الله فلما كانت الليلة الثانية وصلينا المغرب صنع ما صنع في التي قبلها فحلب لي عنزا ورويت وشبعت فقالت ام ايمن اليس هذا ضيفنا قال انه اكل في معى واحد الليلة وهو مؤمن واكل قبل ذلك في سبعة امعاء الكافر يأكل في سبعة امعاء والمؤمن يأكل في معى واحد ثم ذكر قصة اخرى بنحوها فلا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار باحدى الترجمتين الى واقعة مخصوصة في ذلك.

الخامس والخمسون ما تقدم ايضا في كلام الحافظ من المقدمة ورقمت عليها الحادي عشر ولفظه وربما اكتفى احيانا بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثرا او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شيء على شرطي وللغفلة من هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض اه قلت وبذلك جزم في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا الآية اذ قال بعد ذكر اقوال الشراح الآخر وهو بعض اهل العراق انه تعمد بعد الترجمة عدم ايراد الحديث اشارة الى انه لم يثبت فيه شيء على شرطه وعندي يظهر لي ان هذا محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد فيه اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شيء على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب اه وقريب من ذلك ما قال الحافظ في باب صدقة العلانية وقوله عز وجل الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية الى قوله ولا هم يحزنون قال سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها

لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اه وقلت قريبا من ذلك لان لفظ الترجمة ليس لفظ حديث وكذا قوله باب صدقة الكسب والتجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الآية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه وترجم بباب زكوة البقر ولم يذكر في الباب حديثا نصا على ذلك حكى الحافظ عن الزين بن المنير لم يذكر في الباب شيئا مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه اه وترجم باب العدل بين النساء ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء الآية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه قال الحافظ وقد اخرج الاربعة عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل الحديث وهذا الاصل ضد الاصل الاول والفرق بين هذا الاصل والاصل الثامن ايضا واضح فان المذكور في الثامن كان ذكر الحديث بخلاف الترجمة وههنا عدم ذكر الحديث اشارة الى انه لم يجد فيه حديثا على شرطه كما رأيت في كلام الحافظ وايضا الفرق بين هذا وبين التاسع والثلثين ايضا واضح فان المذكور فيه كان امرين والاستدلال فيه كان لاحد الجزئين فقط كما تقدمت امثلته.

السادس والخمسون ما قال الحافظ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء اهله عليه الخ قال هذا تقييد من المصنف لمطلق الحديث وحمل منه لرواية ابن عباس المقيدة بالبعضية على رواية ابن عمر المطلقة كما ساقه في الباب عنهما وتفسير منه للبعض المبهم في رواية ابن عباس بانه النوح اه وهذا غير الاصل الخامس فان التطبيق بين الروايتين غير حمل المطلق على المقيد لان فيه بقاء الحديث المقيد على حاله وتقييد الحديث المطلق بخلاف حمل الحديثين معا على محمل وهذا معروف عند المشائخ وبذلك الاصل اخذ الحافظ في باب ما جاء في غسل البول اذ قال قال ابن بطال اراد البخاري ان المراد بقوله في رواية الباب كان لا يستتر من البول بول الناس لا بول سائر الحيوان فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان وكانه اراد الرد على الخطابي حيث قال فيه دليل على نجاسة الابوال كلها ومحصل الرد ان العموم في رواية من البول اريد به الخصوص لقوله من بوله او الالف واللام بدل من الضمير اه ويمكن ان يدخل في هذا الاصل باب الصدقة باليمين فكانه اشار بالترجمة الى تقييد الاحاديث المطلقة باليمين للروايات المقيدة.

السابع والخمسون ما هو المعروف على السنة المشائخ ان الباب بلا ترجمة كثيرا ما يكون رجوعا الى الاصل واخذ بذلك الحافظ في باب بلا ترجمة بعد باب فضل ربنا لك الحمد اذ قال كذا للجميع بلا ترجمة الا للاصيلي فحذفه والراجح اثباته لان الاحاديث المذكورة فيه لا دلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد الا بتكلف فالاولى ان يكون بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله كما تقدم في عدة مواضع وذلك انه لما قال اولا باب ما يقول الامام ومن خلفه الخ وذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ربنا لك الحمد استطرد الى ذكر فضل هذا القول بخصوصه ثم فصل بلفظ باب لتكميل الترجمة الاولى فاورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال في الاعتدال اه ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب قطع الشجر والنخل فانه ذكر في هذا الباب حديث رافع بن خديج ولا تعلق له بقطع الشجر اصلا فهو رجوع الى ما قبله من باب المزارعة وهو باب اذا قال اكفني الخ ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام فان المذكور بعد الباب الثاني مما لم يكن له تعلق ما بقصة الخضر بل كان له تعلق بقصة موسى عليه السلام وبني اسرائيل فنبه على ذلك بباب بلا ترجمة رجوعا الى الاصل ونظائره كثيرة في الصحيح وهذا غير الاصل العشرين والفرق بينهما واضح فان المذكور في العشرين كالفصل لما سبق فان مؤداه ان له تعلقا بالباب السابق وميز عنه بالباب لنوع من الفرق بخلاف هذا فانه رجوع الى الباب الذي تقدم قبل ذلك وكذا الفرق بين هذا الاصل وبين الخامس والعشرين والسابع والثلثين ظاهر.

الثامن والخمسون ما يستنبط من كلام الحافظ في باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الآية ان الامام البخاري اشار بذكر الآية الى حديث تفسيرها اذ قال لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقرائته وقد اشار اليه المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اه وقال ايضا في باب امور الايمان وقول الله عز وجل ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذي رواه عبد الرزاق وغيره ان ابا ذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه ليس البر الآية اه وقال ايضا في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم الآية بعد ذكر اقوال الشراح الاخر والذي يظهر لي ان هذا اي الذي قالته الشراح محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه اه وقال ايضا في باب صدقة الكسب والتجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا الآية هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد في هذه الآية قال من التجارة الحلال الى آخر ما بسطه وقال العيني في باب قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء لان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء على ما روى عبد بن حميد الكشي في تفسيره فذكر الحديث عن ابن عباس بسنده.

التاسع والخمسون ما ظهر لهذا الفقير الى مغفرة ربه ان الامام البخاري كثيرا ما يذكر في مبدأ الكتاب ما يدل على مبدأ الحكم المذكور في الكتاب كما قال في مبدأ كتاب الصلوة باب كيف فرضت الصلوة في الاسراء وقال ابن عباس حدثني ابو سفيان في حديث هرقل الخ قال الحافظ وفيه اشارة الى ان الصلوة فرضت بمكة قبل الهجرة لان ابا سفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون آمرا له بطريق الحقيقة اه وترجم الامام البخاري في مبدأ كتاب الوضوء باب ما جاء في قول الله تعالى واذا قمتم الى الصلوة وبسط الحافظ الاختلاف الكثير في تفسير الآية ومبدأ حكم الوضوء وقال في ذيل ذلك وتمسك بالآية من قال ان الوضوء اول ما فرض بالمدينة الى آخر ما بسطه وترجم كتاب التيمم وذكر فيه حديث بدء التيمم مفصلا وترجم في مبدأ كتاب الجمعة باب فرض الجمعة لقول الله تعالى واذا نودي للصلوة الآية. قال الحافظ استدلال البخاري بهذه الآية على فرضية الجمعة سبقه اليه الشافعي في الام واختلف في وقت فرضيتها فالاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم ان فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية اه قلت وهذا وان كان مخالفا للحنفية فانها فرضت عندهم بمكة لكن الامام البخاري ليس بمقلد للحنفية فاشارته بتلك الآية الى ما هو المختار عنده واضح وترجم بكتاب الزكوة وذكر في مبدأه ايضا حديث ابن عباس في قصة هرقل وعلى ما تقدم قريبا في كلام الحافظ في مبدأ الصلوة يستانس ههنا ايضا الاشارة الى مبدأ فرضيتها وقال في مبدأ كتاب الحج باب وجوب الحج وقول الله عز وجل ولله على الناس الآية ففيه اشارة الى فرضية الحج بعد الهجرة ردا على من قال بفرضيتها قبل الحج لان سورة آل عمران مدنية وبدأ كتاب الصوم بباب وجوب صوم رمضان وقول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية قال الحافظ اشار بذلك الى مبدأ فرض الصيام اه قلت والبقرة ايضا مدنية ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل التاسع ولا بالرابع والخمسين فان الاصول الثلثة متمايزة.

الستون ما يظهر من التدبر في تراجمه انه قد يذكر ترجمة لاثبات الترجمة السابقة فهي تكون مثبتة بكسر الموحدة لا بفتحها حتى يحتاج لها الى دليل وقد جزم بذلك السندي ايضا كما تقدم من كلامه في الاصل السابع واوضح السندي في هذا الاصل باب اذا قال احدكم آمين كما تقدم وهو الاوجه عندي في هذه الترجمة وكذا يدخل في هذا الاصل عندي التراجم الواردة في باب وجوب الثياب من قوله ومن صلى ملتحفا في ثوب احد فان الشراح اضطربوا في اثباتها بالحديث واتوا لذلك توجيهات عديدة لاثباتها ولدفع التكرار عنها فان هذه الترجمة ستاتي قريبا مستقلا وليست الترجمة عندي مثبتة بفتح الموحدة حتى يقال فيها ما قال بل هي مثبتة بكسر الموحدة لوجوب الثياب كذلك قوله ومن صلى في الثوب الذي يجامع فيه مثبت لما سبق فلا يحتاج لاثباته الى دليل وهكذا قوله وامر النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يطوف بالبيت عريان يشكل عليه بوجهين احدهما عدم ثبوته بالحديث الوارد في الباب الثاني ان المسئلة من كتاب الحج وسياتي في محله باب لا يطوف بالبيت عريان وعلى ما اخترته في ذلك من انه ليس بمقصود بالذكر بل ذكره مبالغة في وجوب الثياب للصلوة فانه صلى الله عليه وسلم منع الطواف بالبيت عريا نا والطواف بالبيت صلوة حكما فكيف بالصلوة حقيقة وهكذا ترجم الامام البخاري باب فضل استقبال القبلة وذكر فيه قوله يستقبل باطراف رجليه القبلة واورد عليه بوجوه منها عدم الثبوت وايضا اى تعلق لاستقبال الاطراف بفضل الاستقبال واشد منها ان الترجمة ستاتي مستقلة في محلها في صفة الصلوة وتزول الاشكالات كلها على ما اخترته من ان الترجمة مثبتة لفضل الاستقبال بانه اذا ادعى الاستقبال في اطراف الرجلين ايضا فما بال استقبال الوجه واما اثباتها فسياتي في محلها من صفة الصلوة وهكذا ترجم الامام البخاري باب هل ينبش قبور المشركين الخ وذكر فيه وما يكره من الصلوة في القبور ويشكل هذا الجزء على الشراح جدا لوجهين الاول عدم الثبوت بالحديث الوارد فيه والثاني التكرار فانه سياتي قريبا باب كراهية الصلوة في المقابر ووجوه الدفع هذين الايرادين بوجوه عديدة بعيدة عندي من دقة نظر الامام البخاري ومنشأ الايرادات كلهم انهم رضي الله عنهم اجمعين جعلوا عطفه على قوله هل ينبش وجعلوه ترجمة مستقلة فاشكل الامر عليهم والاوجه عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه انه معطوف على لفظ قول النبي صلى الله عليه وسلم تحت اللام فهو دليل للترجمة السابقة اى ينبش قبور المشركين لقوله صلى الله عليه وسلم ولما يكره من الصلوة في القبور وهو واضح عندي ولا يرد عليه حينئذ ايراد اصلا حتى يحتاج لدفعه الى توجيهات ولا يذهب عليك ان لفظة هل في الترجمة بمعنى قد عند الشراح وهو في معناه عند هذا العبد الضعيف كما تقدم في الاصل الثاني والثلثين.

الحادي والستون ما ظهر ايضا لهذا المبتلي بالسيأت غفر الله له الزلات ان الامام البخاري قد يغير سياق التراجم على الاحكام الواردة في الاحاديث على نسق واحد مثلا ورد في الاوقات المنهية عن الصلوة فيها الروايات على سياقين احدهما النهي عن الصلوة عند الطلوع والغروب مطلقا كما في حديث ابن عباس عن عمر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب وهكذا ورد في روايات عديدة والسياق الثاني ما ورد عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها والامام البخاري رض اورد السياقين معا في صحيحه لكنه ترجم على النهي عند الطلوع بالاطلاق فقال باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع وترجم على الثاني باب لا تتحرى الصلوة عند غروب الشمس. ولم يتعرض لذلك الشراح الا ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع انه رض نبه بذلك الى اختلاف المذاهب مال السندي الى توجيه احاديث التحري الى احاديث الاطلاق والاوجه عندي ان ذلك فعله الامام البخاري قصدا وتنبيها على انه لم يرد في احاديث الصلوة عند الطلوع ما يخالف حديث النهي فرجح في ذلك احاديث الاطلاق ووقع في الصلوة بعد العصر ما سياتي في باب ما يصلي بعد العصر من ثبوت الصلوة بعد العصر على شرط البخاري فرجح الامام في الجزء الاول اي الفجر احاديث النهي مطلقا ورجح في الجزء الثاني احاديث التحري وهكذا روى الامام البخاري رض عن ابن عباس قال امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يسجد على سبعة اعظم ولا يكف شعره ولا ثوبه بسياق واحد في الفعلين وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم باب لا يكف شعرا وباب لا يكف ثوبه في الصلوة تنبيها على الاختلاف في الثاني هل هو مقيد بالصلوة اولا كما بسط في الشروح وهكذا ورد في الاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد ازارا فليلبس سراويل هكذا ورد في روايات عديدة ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الامرين على سياق واحد وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم اولا باب لبس الخفين للمحرم اذا لم يجد النعلين وترجم ثانيا باب اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل

وحملوا ذلك على تفنن الامام رضي الله عنه وليس كذلك بل لما كان لبس الخفين لمن لم يجد النعلين اختيارا ان شاء لبس وان شاء لم يلبس ولا مانع في الاحتفاء ترجم عليه الامام البخاري مايدل على الجواز، وكان لبس السراويل لمن لا يجد الازار حتما واجبا لوجوب ستر العورة ترجم على ذلك بلفظ فليلبس الدال على الوجوب ونظائر هذا الاصل الذي خاطري ابو عذره كثيرة في الصحيح تظهر من التدبر في تراجمه مثلا ترجم باب فضل الصلوة في مسجد مكة والمدينة وذكر فيه حديث شد الرحال الى ثلثة مساجد ولم يذكر في الترجمة الصلوة ببيت المقدس مع كونها في الحديث ثم ترجم باب مسجد بيت المقدس ولم يذكر في الترجمة لفظ الصلوة وذكر فيه ايضا حديث شد الرحال الى ثلثة مساجد ومثلا ترجم باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء مطلقا ولم يقيده بقيد وترجم للجمع بين الظهر والعصر مفصلا بترجمتين فترجم باب يؤخر الظهر الى العصر اذا ارتحل قبل ان تزيغ الشمس ثم ترجم باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب والمسئلة خلافية شهيرة ليس هذا محلها وغرضي من ذلك التنبيه على تغير سياق التراجم على الاحكام الواردة في الاحاديث بنسق واحد كما ترجم باب اجر الخادم اذا تصدق بامر صاحبه غير مفسد ثم ترجم باب اجر المرأة اذا تصدقت الخ فقيد الاولى بامر صاحبه دون الثانية مع اتحاد سياق الرواية من التراجم الكثيرة في الصحيح تظهر بادنى تامل ويقرب من ذلك الاصل وان لم يكن داخلا فيه تغير التراجم في الخطب اذ ترجم في الجمعة باب استقبال الناس الامام اذا خطب في العيد استقبال الامام الناس في خطبة العيد وفي الاستسقاء باب استقبال القبلة في الاستسقاء ووجوه كلها واضحة۔

الثاني والستون ما ظهر ايضا ان الامام البخاري طالما يغير الترتيب الوجودي لمصلحة شحذ الاذهان ليتدبر في ذلك الناظر ولم ار من نبه على ذلك الاصل من كلام المشائخ المذكورين في الفائدة الثانية مثاله انه ترجم باب الاذان بعد الفجر على الاذان قبل الفجر قال الزين ابن المنير قدم المصنف ترجمة الاذان بعد الفجر على ترجمة الاذان قبل الفجر فخالف الترتيب الوجودي لان الاصل في الشرع ان لا يؤذن الا بعد دخول الوقت فقدم ترجمة الاصل على ما ندر عنه واشار ابن بطال الى الاعتراض على الترجمة بانه لا خلاف بينه وبين الائمة وانما الخلاف في جوازه قبل الفجر والذي يظهر لي ان مراد المصنف بالترجمتين ان يبين ان المعنى الذي كان يؤذن لاجله قبل الفجر غير المعنى الذي كان يؤذن لاجله بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الاذان بعده كذا في الفتح وهذا هو الوجه عندي ان الاذان بعد الفجر لما كان اصل اذان الصلوة بخلاف الاذان قبل الفجر فانه لم يكن للصلوة بل لمصالح اخر الواردة في الاحاديث قدم الذي هو الاصل ومن ذلك الاصل انه قدم الرواتب البعدية على الرواتب القبلية فانه رض ترجم اولا باب التطوع بعد المكتوبة ثم ترجم باب الركعتين قبل الظهر ونبه على ذلك الحافظ اذ قال باب التطوع بعد المكتوبة ترجم اولا بما بعد المكتوبة ثم ترجم بعد ذلك بما قبل المكتوبة اه كذا قال ولم يذكر الحافظ له وجها والاوجه عندي ان الامام البخاري نبه بذلك على الاختلاف في ترتيب الافضلية في الرواتب بعد اتفاقهم على ان راتبة الفجر آكدها ولذا قدمها الامام البخاري ثم اختلفوا في الرواتب الباقية كما بسط الاختلاف في ذلك في الاوجز وترجم باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها قدم البعد على القبل بخلاف باب الصلوة قبل العيد وبعدها قال الحافظ قال ابن المنير في الحاشية كانه يقول الاصل استواء الظهر والجمعة حتى يدل دليل على خلافه قال وكانت عنايته بحكم الصلوة بعدها اكثر ولذلك قدمه في الترجمة على خلاف العادة في تقديم القبل على البعد اه وجه العناية المذكورة ورود الخبر في البعد صريحا دون القبل اه ويقرب من ذلك انه رض قدم نوم المرأة في المسجد على نوم الرجال وكان مقتضى الظاهر عكسه ولم يتعرض لذلك الشراح والاوجه عندي انه رض فعل ذلك قصدا لان الجواز في المرأة كان ابعد لاحتمال الفتنة والطمث وغير ذلك ويقرب من ذلك ايضا ما قال الحافظ اذ قال تقدم الامام البخاري الآية التي من سورة المائدة على الآية التي من سورة النساء لدقيقة وهي ان اللفظ التي في المائدة فاطهروا فيها اجمال واللفظ التي في سورة النساء حتى تغتسلوا فيها تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور الى آخرها قال الحافظ وكذلك قدم باب الابراد بالظهر وهو صفة من صفات الاوقات على باب وقت الظهر وعندي في ذلك دقيقة تاتي في هامش اللامع في محله وهكذا اخر باب زكوة البقر عن زكوة الابل والغنم فانه ترجم اولا للابل ثم للغنم ثم ترجم لزكوة البقر وكان حقها التوسط قال الزين بن المنير اخرها هنا لقلة وجودها ونصبها ولم يذكر في الباب شيئا مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه وترجم في كتاب الصوم باب من لم يترك الصوم والصلوة على خلاف الحديث فقد قدم في الحديث الصلوة على الصوم وغير ذلك من التراجم الكثيرة.

الثالث والستون انه رض طالما يدخل الباب الاجنبي بين الابواب المتناسقة للتنبيه على لطيفة يرشد الناظر الى التدبر في ذلك مثاله انه رض ادخل باب الجهاد من الايمان بين باب قيام ليلة القدر من الايمان وباب تطوع قيام رمضان من الايمان قال الحافظ اورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وبين قيام رمضان وصيامه فاما مناسبة ايراده معها في الجملة فواضح لاشتراكها في كونها من خصال الايمان واما ايراده بين هذين البابين مع ان تعلق احدهما بالاخر ظاهر فلنكتة لم ار من تعرض لها بل قال الكرماني صنيعه هذا دال على ان النظر مقطوع عن غير هذه المناسبة يعني اشتراكها في كونها من خصال الايمان قال الحافظ بل قيام ليلة القدر وان كان ظاهر المناسبة لقيام رمضان لكن للحديث الذي اورده في باب الجهاد مناسبة بالتماس ليلة القدر حسنة جدا لان التماس ليلة القدر تستدعي محافظة زائدة ومجاهدة تامة ومع ذلك فقد يوافقها او لا وكذلك المجاهد يلتمس الشهادة ويقصد اعلاء كلمة الله وقد يحصل له ذلك او لا فتناسبا في ان في كل منهما مجاهدة وفي ان كلا منهما قد يحصل المقصود الاصلي لصاحبه او لا فالقائم لالتماس ليلة القدر ماجور فان وافقها كان اعظم اجرا والمجاهد لالتماس الشهادة ماجور فان وافقها كان اعظم اجرا اه ويدخل في ذلك الاصل عندي باب احتساب الآثار بين باب فضل التهجير الى الظهر وباب فضل صلوة العشاء في الجماعة والاوجه عندي انه رض ذكر باب الاحتساب

بعد باب فضل التهجير تنبيها على انه لا ينبغي له تطويل الاقدام والسعي لشدة الحر فانه ينافي الوقار والسكون في المشي الى الصلوة بل ينبغي له ان يمشي بتقارب الاقدام على هيئة السكون والوقار المطلوب بين المأمور في قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم الاقامة فامشوا الى الصلوة وعليكم السكينة والوقار ولا تسرعوا الحديث اخرجه البخاري في باب ما ادركتم فصلوا وغير ذلك من الروايات العديدة المختلفة في كون الوقار والسكون مامورين في المشي الى الصلوة وقد ترجم ابو داؤد باب الهدي في المشي الى الصلوة واخرج فيه عن كعب بن عجرة مرفوعا النهي عن التشبيك لمن خرج عامدا الى الصلوة وعن رجل من الانصار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا توضأ احدكم فاحسن الوضوء ثم خرج الى الصلوة لم يرفع قدمه اليمنى الا كتب الله عز وجل له حسنة ولم يضع قدمه اليسرى الا حط الله عز وجل عنه سيئة فليقرب احدكم او ليبعد الحديث فترجم الامام البخاري بباب الاحتساب تنبيها على تقارب الخطى الموجب لكثرة الاجر، ويدخل في هذا الاصل عندي ادخال باب قوله تعالى وتزودوا الآية بين ابواب مواقيت الحج تنبيها على ان التقوى مطلوب في سفر الحج كله لكنه فيما بين المواقيت اشد اهتماما، وهكذا عندي توسيط باب صوم الدهر بين ابواب الحقوق داخل في هذا الاصل، وهكذا ادخال باب رثاء النبي صلى الله عليه وسلم بين ابواب النهي عن شق الجيوب والحلق وغيرهما، ويقرب من ذلك الاصل عندي فصل الابواب العديدة بين بابي الاستماع الى الخطبة يوم الجمعة والانصات يوم الجمعة والامام يخطب فان الجدير باتباع الآية وهي قوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا كان ان يذكر البابان متصلا لكن الامام البخاري رض لعله اشار بالتفريق بينهما الى انهما حكمان مستقلان الاول للقريب والثاني للبعيد عن الامام ولذا بعد الباب الثاني عن الاول ويستانس ذلك من كلام شيخ المشائخ في تراجمه اذ قال باب الانصات الخ عقد المؤلف الباب السابق لاستماع الخطبة وهذا الباب للانصات وقت الخطبة اذ لا تلازم بينهما لان من يكون بعيدا عن الامام لا يجب الاستماع عليه انما يجب الانصات اه وتراجم ابواب الوضوء جلها داخلة عندي في هذا الاصل وما اورد الشراح جلهم على الامام البخاري من عدم المناسبة بين ابواب الوضوء ليس بصحيح عندي بل كلها متناسبة فيما بينها الا انه رض على دابه في النظر الى الدقائق ينبه بذلك الى نكات لطيفة جديرة بشان تفنن البخاري مثلا اوردوا على باب غسل الوجه باليدين بانه في غير محله وليس كذلك بل الغرض منه التنبيه على تكميل الباب السابق بان الاسباغ قد يتم بمعاونة اليدين ولا يحتاج الى كثرة الماء فلذا قيده بغرفة واحدة وهكذا اوردوا على باب التسمية بان حقه كان التقديم على الباب السابق وليس كذلك عندي بل هو في محله وانما اراد البخاري منه التسمية عند الدخول في الخلاء ولذا قدمه على باب ما يقول عند الخلاء والوضوء عندي لم يشرع بعد وهكذا اوردوا على باب غسل الاعقاب فانه في غير محله جدا وليس كذلك عندي بل ذكره بعد المضمضة اشارة الى مذهب لغرفة في المضمضة وليس باب منها الا وله مناسبة لطيفة بالمحل الذي ذكره فيه البخاري الا انه اذا ذكر مسئلة في محل مناسبة لا يعيدها مرة اخرى في محله تحرزا عن التكرار فلتحفظ ادق نظره وسياتي شئ من ذلك في اول ابواب الوضوء في هامش اللامع ولا يلتبس عليك هذا الاصل **بالسابع والستين**۔

والرابع والستون ما ظهر لهذا الفقير ايضا ان الامام البخاري قد يغير لفظ الحديث في الترجمة لبديعة يرشد اليها الناظر لشحذ الذهن في انواع الاستخراج من الحديث مثلا ورد في الحديث ولفظه للبخاري من غدا الى المسجد وراح اعد الله له نزله من الجنة كلما غدا او راح وترجم عليه في نسخة الفتح وغيره باب فضل من غدا الى المسجد ومن راح قالوا هذه الترجمة اقرب واوضح لموافقة سياق الحديث لكن النسخ التي بايدينا فيها باب فضل من خرج الى المسجد ومن راح وهذا السياق اوجه عندي واجدر بشان البخاري وغير لفظ غدا الوارد في الحديث بلفظ خرج في الترجمة لبديعة وهي ان المعروف في اللغة الغدوة المضي من بكرة النهار والرواح من الزوال وعلى هذا فمقتضى الحديث فضل من اكثر الخروج الى المسجد لكن الغدو قد يطلق على الخروج مطلقا كما هو معروف والرواح قد يطلق على الرجوع قال الحافظ باب فضل من غدا الى المسجد ومن راح هكذا للاكثر موافقا للفظ الحديث في الغدو والرواح ولابي ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب وبالرواح الرجوع اه قلت وهذا الذي اراده البخاري عندي واشار بذلك الى الفضل في الخروج الى المسجد والرجوع منه وكانه اوما بذلك الى ما اخرجه مسلم وابو داؤد واللفظ له عن ابي بن كعب قال كان رجل لا اعلم احدا من الناس ممن يصلي القبلة من اهل المدينة ابعد منزلا من المسجد من ذلك الرجل وكان لا تخطئه صلوة في المسجد فقلت لو اشتريت حمارا تركبه في الرمضاء والظلمة فقال ما احب ان منزلي الى جنب المسجد فنمى الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال اردت يا رسول الله ان يكتب لي اقبالي الى المسجد ورجوعي الى اهلي اذا رجعت فقال اعطاك الله ذلك كله انطاك الله ما احتسبت كله اجمع وعزاه السيوطي في الدر الى ابن ابي شيبة واحمد وعبد بن حميد ومسلم وابي داؤد وابن ماجة وابن مردويه ولفظه فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاك الله ذلك كله واعطاك ما احتسبت اجمع فهذا الحديث لما لم يكن على شرط البخاري اشار اليه بالتغير في سياق الترجمة ولا التباس بين هذا الاصل وبين الاصل الثالث والاربعين۔

الخامس والستون ما هو الظاهر من النظر الى تراجم البخاري والروايات الواردة في هذه التراجم انه كثيرا ما يورد الروايات المتضمنة لاحكام عديدة لكنه لا ياخذ بجملتها فيترجم على بعضها دون بعض مثلا اخرج رواية صدقة الفطر وذكر فيها صاعا من طعام وصاعا من شعير وصاعا من تمر وصاعا من اقط وغير ذلك ترجم لتلك الانواع مستقلا ولم يترجم للاقط قال الحافظ كان البخاري اراد بتفريق هذه التراجم الاشارة الى ترجيح التخيير في هذه الانواع الا انه لم يذكر الاقط وهو ثابت في حديث ابي سعيد وكانه لا يراه مجزئا في حال وجدان غيره كقول احمد وحملوا الحديث على ان من كان يخرجه كان قوته اذ ذاك او لم يقدر على غيره اه وقال العيني ولما كان حديث ابي سعيد الخدري مشتملا على خمسة اصناف وضع لكل صنف ترجمة غير الاقط تنبيها على جواز التخيير

بين ہذہ الاشياء فی دفع الصدقة ولم يذكر الاقط كانه لايراه مجزئا عند وجود غيره كما ہو مذہب احمد اھ وانت خبير بان الوارد فی الحديث ذكر الاقط علی منوال الاصناف الاخر وترجم البخاری للجمع بين المغرب والعشاء مطلقا وفصل الترجمتين فی الجمع بين الظهرين ولم يترجم لہما كالجمع بين العشائين واغفل عن ذلك الحافظ علی دأبه لكونه خلاف مسلكه وكذلك لم يترجم بباب الصلوة علی النبی صلی اللہ عليہ وسلم فی اواخر التشهد مع اخراجه روايات الصلوة فی كتاب الدعوات كثيرا ولم يترجم لتعدد الركوع فی ابواب الكسوف مع تخريجه رواية التعدد بل الرواية التی ذكرها فی باب الصلوة فی كسوف الشمس من مستدلات الحنفية فی عدم التعدد وتخلص الحافظ عن ذلك لكونه خلاف مسلكه بقوله ابتدأ البخاری ابواب الكسوف بالاحاديث المطلقة فی الصلوة بغير تقييد بصفة اشارة منه الی ان ذلك يعطی اصل الامتثال وان كان ايقاعها علی الصفة المخصوصة عنده افضل اھ وانت تری ای مانع كان للامام الہمام عن التنبيه علی اختيار الافضل منه وہكذا لم يذكر قنوت الفجر فی ابواب صلوة الفجر بل ذكر القنوت فی الوتر وہل ہذا الا ايماء منه انه يری القنوت فی الوتر دون الفجر۔

السادس والستون ما ظہر لی ايضا ان بعض تراجمه قد يكون تفصيلا لما اجمل اولا فحينئذ لا يحتاج الی توجيه تلك التراجم المفصلة واثبات غرض خاص بہا مثلا ترجم اولا باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوات كلها فی الحضر والسفر وما يجہر فيہا وما يخافت ثم ذكر الابواب الكثيرة تفصيلا لذلك الباب فلا يحتاج الی اثبات غرض لكل باب ولاير د ما اورد واعلی الامام فی بعض الابواب انه لا فائدة فی ذكر ہذا الباب مثلا ترجم بعد ذلك باب الجہر فی المغرب باب الجہر فی العشاء وقال الحافظ فی باب الجہر فی المغرب اعترض الزين بن المنير علی ہذه الترجمة والتی بعدہا بان الجہر فيہما لا خلاف فيه وہو عجيب لان الكتاب موضوع لبيان الاحكام من حيث ہی وليس ہو مقصورا علی الخلافيات اھ وانت خبير بانہم اذا اجمعوا علی دقائق تراجم البخاری وعلی ان فقه الامام فی تراجمه ان تراجمه لا تكون مثل تراجم الكتب الاخر لمجرد اثبات الاحكام فلا عجب فی ايراد الزين بن المنير وقد اقر بذلك الحافظ بمواضع من شرحه وحكی العينی فی باب لا يقبل اللہ صدقة من غلول عن ابن المنير عادة البخاری الاستدلال بالخفی وترك الجلی وتقدم فی الفائدة الثالثة من الفصل الثانی عن الحافظ ان الامام البخاری رأی انه لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معانی كثيرة الی آخر ما تقدم وحكی فيه عن الشيخ محی الدين ليس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منہا والاستدلال لابواب ارادہا وغير ذلك من اقاويل العلماء ان غرض البخاری من تاليفه ليس مجرد ذكر الروايات بل غرضه دقائق الاستنباط فالتفصی عندی عن ايراد الزين بن المنير ان ہاتين الترجمتين ليستا بمستقلتين بل ہما تفصيلان لما اجمل اولا وہكذا ترجم اولا باب فرض مواقيت الحج والعمرة وہو جدير بشان البخاری لعدة ابحاث فی ذلك ثم فصل ذلك بابواب المواقيت للبلاد فلا يحتاج حينئذ الی اثبات وجه جديد لميقات اہل المدينة او اہل نجد او غير ذلك وكذلك ترجم باب قول اللہ تعالی فمن كان مريضا الآية ثم فصل ذلك فی عدة ابواب ولا ينافی ذلك ان فی بعض ہذه التراجم المفصلة ايضا اشارات وتنبيهات ذكرہا اہتماما بشانہا والا فالغرض كان تفصيلا لما اجمل اولا لئلا يرد علی الامام الہمام ما اوردوا فی ہذه التراجم من عدم الفائدة بذكرہا۔

السابع والستون ما ظہر لہذا الفقير ايضا ان الامام البخاری قد يذكر التراجم فی غير محلہا مثلا ذكر بابی السجود فی ابواب الثياب وذكر بابی الثياب فی ابواب صفة السجود وحملت الشراح ذلك علی وہم الامام او غلط النساخ قال الحافظ فی ابواب الثياب قوله باب اذا لم يتم السجود كذا وقع عند اكثر الرواة ہذه الترجمة وحديث حذيفة فيہا والترجمة الآتية وحديث ابن بحينة فيہا موصولا ومعلقا ولم يقع عند المستملی شئ من ذلك وہو الصواب لان جميع ذلك سيأتی فی مكانه اللائق به وہو ابواب صفة الصلوة ولولا انه ليس من عادة المصنف اعادة الترجمة وحديثہا معا لكان يمكن ان يقال مناسبة الترجمة الاولی لابواب ستر العورة الاشارة الی ان من ترك شرطا لا تصح صلوته كمن ترك ركنا ومناسبة الترجمة الثانية الاشارة الی ان المجافاة فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورة فلا تكون مبطلة للصلوة وفی الجملة اعادة ہاتين الترجمتين ہہنا وفی ابواب السجود الحمل فيه عندی علی النساخ بدليل سلامة رواية المستملی من ذلك وہو احفظهم اھ والی ذلك مالت الشراح عامة وقال شيخ المشائخ فی تراجمه قوله باب اذا لم يتم السجود نقل عن الفربری ان بعض اوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ فی الحاق تلك الاوراق فالحقوہا فی غير الموضع الذی اراد المصنف الحاقہا فيه فی نفسه وہذا الباب فی ہذا المقام من ہذا القبيل وكذا الابواب الآتية لانہا فی الحقيقة من ابواب صفة الصلوة فاحفظه اھ وانت خبير بان ما اورده الحافظ من تكرار الترجمة والحديث يمشی فی بابی السجود لكن لا يمشی فی بابی الثياب فانه ترجم فی صفة السجود بباب عقد الثياب وشدہا الخ وبباب لا يكف ثوبه فی الصلوة فان ہذين البابين لم يتكرر الا ترجمة ولا حديثا فبقی الايراد بذكرہما فی صفة السجود وما افاده شيخ المشائخ يشكل عليه ايضا انه لو كان الامر كما حكی عن الفربری كانت الترجمتان فی موضع واحد لا فی موضعين وايضا يشكل عليه علی ما قاله الحافظ ايضا تغير الترتيب فی الترجمتين فانه قدم فی ابواب الثياب باب اذا لم يتم السجود واخر باب يبدی ضبعيه بخلاف ما فی صفة السجود فانه قدم فيہا الثانی واخر الاول فالظاہر عندی ان ذلك كله من بدائع دقائق البخاری فعل كل ذلك عمدا للطائف ليس ہذا محله وسيأتی شئ منہا فی ہامش اللامع وہكذا ذكر الامام البخاری فی اواخر صفة الصلوة باب ما جاء فی الثوم النيئ والبصل والكراث الخ واورد عليه ان محله كان فی ابواب المساجد وہكذا ترجم بعد ذلك باب وضوء الصبيان الخ واوردوا عليه ايضا ان محله كان كتاب الطہارة لا ابواب صفة الصلوة والاوجه عندی ان الامام البخاری لم يذكر الباب الاول فی ابواب المساجد اشارة الی ان المنع منه لا يختص بالمساجد وترجم بالثانی ہہنا افرادا لمسائل الصبيان لكونہم غير مكلفين فذكر احكامہم المتفرقة من الطہارة والصلوة وحضورہم العيد والجنائز فی باب واحد فہو بمنزلة باب مسائل شتی افرد احكامہم المتعلقة بالصلوة فی باب واحد وجعله تتمة للصلوة لان الابواب الآتية تتعلق بصلوات خاصة من الجمعة والعيدين وغيرہا وسيأتی شئ من ذلك فی ہامش اللامع وہذا جار فی ترتيب ہذه الابواب من ذكر احكام الرجال ثم الصبيان ثم النساء علی ترتيب صفوفہم فی الصلوة وعلی ہذا الاصل حمل شيخ المشائخ فی تراجمه باب القنوت قبل الركوع وبعده اذ قال ہذا الباب فی الاصل من متعلقات ابواب صلوة الفجر لان الاحاديث الواردة انما تدل علی القنوت فيہا وايراده ہہنا باعتبار ان بعض العلماء قال بالقنوت فی الوتر اھ كذا افاد قدس سره وقد عرفت فيما سبق ان ہذا الباب عندی داخل فی الاصل الخامس والستين نعم يقرب من ہذا الاصل باب الامر باتباع الجنائز فانه ذكره فی مبدأ كتاب الجنائز والميت لم يغسل بعد ولم يكفن فكيف الامر باتباعه وسيأتی فی محله باب فضل اتباع الجنائز فالاوجه عندی ان المراد بالاتباع فی مبدأ الكتاب ليس المشی خلف الجنازة لئلا يرد ما تقدم من ذكره فی غير محله بل المراد فيه الاہتمام بتجہيزه والمبادرة فی غسله وتكفينه كما يقال الجيش يتبع السلطان ای يتوخی موافقته وان تقدم كثير منہم فی المشی والركوب كما حمل عليه الحديث القسطلانی مجيبا للحنفية اذا استدلوا بالحديث علی ان المشی خلفہا افضل . وعلی ہذا فلا يرد علی الامام البخاری ايضا انه ذكر الامر باتباعہا فی اولہا والفضل فی اتباعہا بعد ابواب كثيرة لان المراد بالاتباع فی الثانی المشی خلفہا فذكره فی محله والمراد بالاتباع فی اول الكتاب غير المشی وہذا وان كان مخالفا لما اختاره الحنفية الا ان البخاری ليس بمقلد لہم وہذا الاصل غير الاصل الثانی والاربعين والثالث والستين فبين الثلثة فرق واضح لا تلتبس عليك احدہا بالاخری۔

الثامن والستون ان الامام البخاری رح قد لا يجزم فی الترجمة بالحكم شحذا للاذہان لمجرد الاحتمال الناشی من غير دليل فكانه ينبه الناظر علی ان يجری نظره ويسبق فكره فی الاحتمالات الناشية من النصوص مثلا ترجم باب اذا اشتد الحر يوم الجمعة ولم يذكر فيه حكما واورد فيه حديث انس يقول كان النبی صلی اللہ عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة يعنی الجمعة وقد اخرج قبل ذلك عن انس رض قال كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعد الجمعة قال الحافظ لم يجزم المصنف بحكم الترجمة للاحتمال الواقع فی قوله يعنی الجمعة لاحتمال ان يكون من كلام التابعی او من دونه وہو ظن ممن قاله والتصريح عن انس فی الرواية الماضية انه كان يبكر بہا مطلقا الی آخر ما بسطه الحافظ وقال ايضا فی باب الصلوة قبل العيد وبعدہا اورد فيه اثر ابن عباس انه كره الصلوة قبل العيد وحديثه المرفوع فی ترك الصلوة قبلہا وبعدہا ولم يجزم بحكم ذلك لان الاثر يحتمل ان يراد به منع التنفل او نفی الراتبة وعلی المنع فہل ہو لكونه وقت كراہة او لاعم من ذلك ويؤيد الاول الاقتصار علی القبل واما الحديث فليس فيه ما يدل علی المواظبة فيحتمل اختصاصه بالامام دون الماموم او بالمصلی دون البيت وقد اختلف السلف فی جميع ذلك اھ كذا افاد وكانه حمل عدم الجزم بالحكم علی الاحتمالات الواردة فی الاثر والحديث كما صرح بذلك لكن الاوجه عندی ان ہذا الباب من الاصل الخامس والثلثين فان الحافظ اقر بنفسه اختلاف السلف فی جميع ذلك وقال الحافظ ايضا فی باب اذا اسلمت المشركة او النصرانية تحت الذمی او الحربی ولم يجزم بالحكم لاشكاله بل اورد الترجمة مورد السؤال فقط وقد جرت عادته ان دليل الحكم اذا كان محتملا لا يجزم بالحكم اھ قلت ولہذا الاصل ايضا نظائر فی الصحيح وہذا غير الاصل الرابع اذ عدم الجزم فيه كان لاختلاف الروايات وغير الاصل الخامس والثلثين ايضا لان عدم الحكم فيه كان لاختلاف العلماء فی ذلك وكذا غير السابع والاربعين اذ فيه عدم الجزم للتوسع فلا التباس بين الاصول الثلثة۔

التاسع والستون من عادة البخاری المطردة فی كتابه ذكر الاضداد فی الكتب كما ذكر فی كتاب الايمان ابواب الكفر والنفاق قال الحافظ فی باب كفران العشير بعد نقل بديعة عن ابن العربی فی تخصيصه من بين الذنوب يؤخذ من كلامه مناسبة ہذه الترجمة لامور الايمان وذلك من جهة كون الكفر ضد الايمان اھ وذكر فی كتاب الاستسقاء باب دعاء النبی صلی اللہ عليه وسلم اجعلہا سنين كسنی يوسف قال العينی فان قلت ما وجه ادخال ہذا الباب فی ابواب الاستسقاء قلت للتنبيه علی انه كما شرع الدعاء فی الاستسقاء للمؤمنين كذلك شرع الدعاء بالقحط علی الكاذبين لان فيه اضعافهم وہو نفع للمسلمين اھ وكذا قال الحافظ وزاد لما فيه من نفع الفريقين باضعاف عدو المؤمنين ورقة قلوبہم ليذلوا للمؤمنين وقد ظہر من ثمرة ذلك التجاؤہم الی النبی صلی اللہ عليه وسلم ان يدعو لہم برفع القحط كما فی الحديث الثانی ويمكن ان يقال ان المراد ان مشروعية الدعاء علی الكافرين فی الصلوة تقتضی مشروعية الدعاء للمؤمنين فيہا فثبت بذلك صلوة الاستسقاء خلافا لمن انكرہا اھ قلت ولا يحتاج الی ہذه التوجيهات عندی لما علم من دابه ذكر الاضداد فان بضدہا تتبين الاشياء وقد اخرج البخاری فی اول الجنائز عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ عليه وسلم من مات يشرك باللہ دخل النار وقلت انا من مات لا يشرك باللہ شيئا دخل الجنة فہذا استدلال منه رض بالضد واستنباط بالحديث حكم خلافه۔

السبعون من دابه المطرد فی صحيحه انه اذا كان فی حديث واحد اوامر عديدة او النہی عن امور عديدة يترجم لكل من ذلك ترجمة مستقلة تنبيها علی استقلال كل ذلك من المامورات او المنہيات مثلا ورد فی الحديث ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوی الجاہلية فترجم الامام لكل من تلك الامور تراجم مستقلة وہكذا ورد فی حديث ابی سعيد الخدری كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب فترجم الامام لكل من تلك ترجمة مستقلة غير الاقط ولم يذكر للاقط عندی للاصل الخامس والستين والا فلا وجه لتركه من جملة الواردة فی الحديث وہكذا ترجم فی كتاب البيوع لجميع اجزاء حديث الربا ونظائر ذلك فی كتاب اللباس عديدة **وهذا** آخر ما اكتفيت به من الاصول المفصلة رعاية لعدد السبعين المرعية فی كثير من الاحاديث والا فدقائق استنباطه واصول تراجمه كثيرة غير ما تقدم

كالفرق بين المترجم له والمترجم به كما اشار اليه الحافظ في باب يهوي بالتكبير حين يسجد وكاختيار اهون الامرين والاخذ بالاستصحاب واطلاق احد اللفظين على الآخر لغة كاطلاق الحيض على النفاس وغير ذلك يظهر لمن سهر الليالي للخوض في بحر اللآلي ومع ذلك كم من تراجم له لا يروي الغليل ما قيل فيها من الاقاويل وان كثر العلماء فيها من التعاليل كباب من بدأ بالحلاب والطيب وباب فضل صلوة الفجر والحديث وباب ميمنة المسجد والامام وغير ذلك من التراجم الصعبة وان اخترعت فيها ايضا نكات اتباعا للاسلاف شكر الله سعيهم وجزاهم عني وعن سائر طلبة البخاري احسن الجزاء.

الفائدة الرابعة في الوجوه العامة الشائعة على السنة المشائخ المسطورة في الشروح من غلط النساخ او الوهم من الامام البخاري او عدم تبييضه للكتاب لما قد اخترمته المنية قبل التبييض او وصل الرواة لما كان في الاصل من البياضات وغير ذلك من الامور التي اضطروا اليها عند العجز عن التوافق بين الترجمة والحديث ولم يظهر لهذا العبد الضعيف الفقير الى رحمة ربه العليا شئ من ذلك فما من ترجمة من التراجم في البخاري الا وهو داخل في اصل ما من الاصول السبعين المذكورة في الفائدة الثالثة الا انه لما كانت هذه الامور معروفة عند الشراح والمشائخ افردت ذكرها في فائدة مستقلة وقد تقدم في اول الفائدة الثانية ما حكى الحافظ في المقدمة عن الشيخ محي الدين انه لم يقع في لبعض التراجم شئ من الحديث وغيره وقد ادعى لبعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه وقد وضح السبب في ذلك الامام الباجي المالكي اذ حكى عن المستملي انه قال انتسخت البخاري من اصله الذي كان عند الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية المستملي والسرخسي والكشميهني وابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين او اكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا لما عني به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث اه مختصرا. تقدم كلامه هذا في اول الفائدة الثانية من هذا الفصل وذكرت في هامشه ما اورد القسطلاني عليه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولاريب انه لم يقرأ عليه الا مرتبا مبوبا فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التي ذكر صفتها اه قلت ويؤيد ذلك ايضا ما قال القسطلاني في ترجيح نسخة اعتمد عليها في شرحه ولقد عول الناس عليه في روايات الجامع لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الاصول المذكورة وكثرة ممارسته له حتى ان الحافظ شمس الدين الذهبي حكى عنه انه قابله في سنة واحدة احدى عشرة مرة الى آخر ما بسط من الاهتمام في المقابلة والتصحيح ويؤيد الباجي ما قال شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود ونقل عن الفربري ان لبعض اوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير الموضع الذي اراد المصنف الحاقها فيه في نفسه وهذا الباب في هذا المقام من هذا القبيل اه وقال الحافظ في باب طول القيام في صلوة الليل وقد اخرج فيه البخاري حديث السواك استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لان التسوك في صلوة الليل لا يدل على طول الصلوة قال ويمكن ان يكون ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه او ان البخاري اعجلته المنية قبل تهذيب كتابه فان فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك اه وقد تقدم في الفائدة السادسة من الفصل الثاني ما قالوا في التراجم الخالية عن الاحاديث ان البخاري اراد كتابة الحديث ولم يتفق له لعوارض او لم يجد على شرطه فيه اه وقال الحافظ في باب يعكفون على اصنام لهم وقد اخرج البخاري فيه حديث جابر رض كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نجني الكباث الحديث ولا تعلق له بالترجمة فقال والذي يجيش في خاطري انه كان بين التفسير بين الحديث بياض اخلي لحديث يدخل في الترجمة والترجمة تصلح لحديث جابر ثم وصل ذلك كما في نظائره اه وقال الكرماني في باب فضل العلم واقتصر فيه البخاري على الآية ولم يذكر فيه حديثا قال فان قلت هذا ترجمة الباب فاين ما هذا ترجمته اذ لم يذكر فيه حديثا اصلا فضلا عما يدل على المترجم عليه قلت قال بعض الشاميين بوب البخاري الابواب وذكر التراجم وكان يلحق بالتدريج اليها الاحاديث المناسبة لها فلم يتفق له ان يلحق الى هذا الباب ونحوه شيئا منها اما لانه لم يثبت عنده حديث يناسبه بشرطه واما لامر آخر وقال بعض اهل العراق ترجم ولم يذكر فيه شيئا قصدا منه ليعلم انه لم يثبت في ذلك شئ عنده اه وقال الحافظ في الباب المذكور فان قيل لم لم يورد في هذا الباب شيئا من الحديث فالجواب انه اما ان يكون اكتفى بالآيتين الكريمتين واما بيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتدبر واما اورد فيه حديث ابن عمر الآتي بعد باب رفع العلم ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة وفيه نظر ونقل الكرماني عن بعض اهل الشام نذكر ما تقدم من قوله ثم قال والذي يظهر لي ان هذا المحل حيث لا يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب الى ان الاثر الوارد في ذلك يقوى به طريق المرفوع وان لم يصل في القوة الى شرطه اه وذكر العيني ما حكى الكرماني عن بعض الشاميين والعراقيين ثم قال وهذا كله كلام غير سديد لا طائل تحته الى آخر ما قاله وقال القسطلاني اكتفى المصنف بهاتين الآيتين لان القرآن العظيم اعظم الادلة او لانه لم يقع له حديث من هذا النوع على شرطه او اخترمته المنية قبل ان يلحق بالباب حديثا يناسبه لانه كتب الابواب والتراجم ثم كان يلحق فيها ما يناسبها من الحديث على شرطه فلم يقع له شئ من ذلك اه وسياتي قريبا في اللامع ما اختاره القطب الكنكوهي في الباب المذكور وفي هامشه اختاره

هذا العبد الفقير الى مغفرة ربه والغرض من سرد هذه الاقاويل اجوبتهم العامة في امثال هذه المواقع منها انه من تصرف الرواة او كان بياضا فلم يتفق له او اخترمته المنية من قبل التبييض او تنبيها على انه لم يجد فيه شيئا على شرطه وقد عرفت فيما سبق انه ليس عندي شئ من ذلك بل كل التصرفات فعله البخاري عمدا وكل ذلك داخل في اصل ما من الاصول السبعين المتقدمة في الفائدة الماضية اه ما في مقدمة اللامع.

ثم اعلم ان شيخ الهند رحمه الله ذكر في آخر تراجمه اشارات الى التراجم التي ليس لها حديث مسند وجعلها ثلاثة انواع وهذا تعريبه لقد ذكرت في مواقع كثيرة مع الباب ترجمة فقط بدون ذكر الحديث المسند فهذه سنعبر عنها بالتراجم المجردة وقد ذكر الشراح المحققون في هذه ايضا عدة احتمالات فحيثما تاتي التراجم المجردة يحومون حولها ولكن الذي يظهر بعد الخوض والفحص ان التفصيل فيها احق بالقبول فنقول ان التراجم المجردة نوعان اولهما التراجم التي ذكرت في ذيلها آية او حديث او قول احد وان لم يذكر فيها حديث مسند فهذه نسميها التراجم المجردة غير المحضة ونظائرها كثيرة في الكتاب وثانيهما التراجم التي لم يذكر في ذيلها شئ يعني كما انه لم يذكر في ذيلها حديثا مسندا فكذلك لم يات بآية او حديث او اثر فما هي الا دعوى فقط دون اي شئ آخر فهذه نرى ان نسميها التراجم المجردة المحضة وهذه نظائرها قليلة جدا. وتوجد في القسم الثاني اي التراجم المجردة المحضة لبعض الابواب جعل فيها المؤلف رحمه الله نفس الآيات ترجمة للباب فاصبحت الآن التراجم المجردة ثلاثة انواع.

الاول التراجم المجردة غير المحضة والثاني التراجم المجردة المحضة التي جعلت فيها الآيات القرآنية ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الصورية. والثالث التراجم المجردة المحضة وهي التي جعل المؤلف رحمه الله فيها قول نفسه (اي دعواه) ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الحقيقية واقول بعد هذا التفصيل ان القسم الاول اعني التراجم المجردة غير المحضة بما انه يذيلها بآية او حديث او قول مسند صالح للاحتجاج به فكل من هذه كاف جدا لاثبات المدعى فظاهر انه لا ينتظر من المؤلف شئ آخر لاثبات دعواه حتى يكون الاتيان بدليل آخر ضروريا فلا اشكال اذا مطلقا على اكتفاء المؤلف بالدلائل المذكورة وكذا القسم الثاني يعني التراجم المحضة الصورية وان كان في الظاهر انه لم يذكر بذيلها دليلا ما ولكن لما كانت الترجمة نفسها هي آية قرآنية وهي دليل فوق كل دليل فلا يحتاج لاثبات نفسه الى اي دليل آخر فهي في ظاهر النظر ترجمة محضة ولكنها في الحقيقة مصداق قولهم (دعوى دليلها نفسها) فهذا النوع من التراجم ينبغي ان تكون حالها بدون تكلف بل بالطريق الاولى مثل حال القسم الاول كما ذكرناه فمن ظن ان دعوى المؤلف في هذين القسمين من غير دليل فظنه فاسد بقي انه لم يذكر في هذين القسمين الحديث المسند كعادته المستمرة واكتفى بالآية ونحوها. فاعلم ان ذلك قد يكون لانه لم يجد حديثا على شرطه وقد يكون موجودا الا انه ذكره في مواضع آخر ولا يذكره حذرا عن التكرار وقد لا يذكر بقصد التمرين وتشحيذا للاذهان. والآن لم يبق الا النوع الثالث اي التراجم المحضة الحقيقية التي لم يذكر بذيلها اي دليل وهي بنفسها كذلك لا تعد حجة ولا دليلا تبنى على الظاهر دعوى محضة او دليل معها فنقول انا لم نجد مثل هذه التراجم بعد تقليب الاوراق مرة بعد اخرى الا في مواضع قليلة معدودة لا يبلغ عددها عشرا ويمكن ان يزاد على هذا العدد شئ ما لاحتمال قصور نظرنا ولاجل اختلاف النسخ ولكن على هذا يمكن ان ينقص ايضا ثم اكثر هذه التراجم ذكر الحديث المطابق لها صراحة اما في الباب السابق له او اللاحق به سوى عدة ابواب اثنان او اكثر من ذلك لم يظهر لنا الحديث المطابق لها في الابواب القريبة منها ولكنه موجود في الابواب البعيدة منها والراجح عندنا بعد ادارة النظر على ذلك ان المؤلف عمدا اقتنع في هذه المواضع بالتراجم المحضة واكتفى بتلك الاحاديث الموجودة في الابواب القريبة منها والبعيدة احترازا عن التكرار وتشحيذا للاذهان اوكليهما هذا ما عندنا من التفصيل والله اعلم بالصواب وبمراد العباد انتهى. ويقول العبد الفقير زكريا انه عندي ايضا كذلك فقد تفحصت فوجدت ان الابواب التي ليس بذيل تراجمها حديث فالاصل الكلي في اغلبها ان يكون الحديث المطابق له قريبا قبله او بعده كما سياتي ذلك في التراجم المفصلة في مواقعها ان شاء الله تعالى. والظاهر عندي ايضا ان الامام البخاري ترك الحديث ههنا تشحيذا للاذهان والله تعالى اعلم بالصواب وهذا جدول الابواب التي ذكرها شيخ الهند في تراجمه من الانواع الاربعة. وكتب شيخ الاسلام حضرة الحاج مولانا السيد حسين احمد المدني المبيض والطابع لهذه التراجم فقال ما تعريبه انه وجد في مسودات شيخ الهند فهرسا متضمنا للجداول الثلاثة الآتية وكتب قبله انه لم يتيسر له ابراز ما كان عنده من الرأي باجمعه مما يتعلق بتراجم البخاري واغراضها ولكن وجد في مسوداته فهرس قد اتى فيه اكثره على وجه الاجمال والرمز والاشارة وهذا الفهرس ينقسم ثلاثة اقسام فالقسمان الاولان (اي التراجم المجردة والتراجم غير المجردة) اشير فيهما الى مواضع التراجم برقم الصفحة والجلد بان جعل رقم الصفحة فوق علامة الصفحة وهي صـ ورقم الجلد تحتها مثلا كتب بعد باب فضل الصدقة هكذا صـ[٩١] ومعناه ان هذا في الجلد الاول من البخاري على صـ[١٦] وهذا هو حال القسم الثاني من المسمى بالتراجم غير المجردة واما القسم الثالث اي الابواب بلا ترجمة فتجد بازاء بعض الابواب رمز ــٮ وبازاء بعضها رمز ــٮّ قد كتبها شيخ الهند قدس سره هكذا على وجه الرمز والاشارة ليبسطها ويفصلها اذا بلغ اليها وحان وقتها فالباب الذي رمز بازائه ــٮ (اي نقطة واحدة) فكان رأى شيخ الهند فيه ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين وتشحيذا للاذهان والباب الذي رمز بازائه ــٮّ (اي علامة بت فوقها نقطتان) فكان راى الشيخ فيه انه تركت الترجمة فيه لكون الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق وقد وجد في هذه المسودة رمز ــٿ (اي علامة بت فوقها ثلاث نقاط) وقد كتب فوقها لفظ الخطأ ولكن لم يوجد هذا الرمز في هذا الفهرس ومقصوده واضح وعنوان الباب الذي كتب بازاء هذا الرمز خطأ ولكن لا يتعين الخطأ ممن هو والذي ينساق اليه اذهاننا ان المراد به خطأ النساخين وهذا القسم الثالث قد وضع رقم الجلد بازاء علامة الصفحة وكتب تحتها الابواب التي يوجد فيه هذا الباب وقد قدمت ان شيخ الهند قدس سره لم يكن

هذه الانسخة مطبوعة بمصر فالذي كتبه فهو من تلك النسخة المصرية وقد وجدت في هذا الفهرس ابواب بلا ترجمة لم ارقم لصفحاتها ولكن كتبت بازائها رقم المجلد ولم يذكر رمز نقطة واحدة او اثنتين ووجهه ظاهر وقد كان سهلا على ان اعلم بعلامة الصفحات من النسخة المصرية ولكن لم اتجاسر عليه لامرين الاول انه لا يمكن تعيين مقصد شيخ الهند قدس سره في تلك الابواب المتروكة التراجم اكان يظنه متروك الترجمة لقصد التمرين او للتعلق بالباب المقدم والثاني ان قلة بضاعتي في العلم لم يأذن لي ان اتصرف في تصنيف الشيخ بنوع من التصرف وبالجملة ان هذه الرسالة ان لم يكن بدرا كاملا لكونها لم تتم فلا اقل من ان يكون قمر عشرة ليال.

حسين احمد مهاجر المدني

نمبر	التراجم المجردة المحضة (التي ليس فيها حديث ولا ذكر مع الترجمة شيئا من الآيات او الآثار)			
۱	باب فضل الصدقة من كسب	ص عه ۱۶۱/۱	ص عه ۱۸۹/۱	عه هكذا في تراجم شيخ الهند وهو صفحات النسخة المصرية م عه وهي صفحات النسخة الهندية ليست في اصل الكتاب بل زدتها تسهيلا
۲	باب التعجيل الى الموقف	ص ۱۹۰/۱	ص ۲۲۶/۱	
۳	باب الخروج في الفزع وحده	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۷/۱	
۴	باب جوائز الوفد	ص ۱۰۹/۲	ص ۴۲۹/۱	
۵	باب ذكر مصعب بن عمير	ص ۱۸۵/۲	ص ۵۳۰/۱	ليس هذا في اصل النسخ الهندية بل في هامشه.
۶	باب اذا اعتق عبدا بينه وبين آخر	ص ۹۹/۴	ص ۹۹۴/۲	
۷	باب ميراث العبد النصراني ومكاتب النصراني واثم من انتفى من ولده	ص ۱۰۴/۴	ص ۱۰۰۱/۲	
۸	باب محو الفسطاط تحت وسادته	ص ۱۳۰/۴	ص ۱۰۳۸/۲	
۹	باب اثم من قذف مملوكه (ليس في محله)	ص ۵۳/۴		

نمبر	التراجم المجردة لكن جعل الآية ترجمته			
۱	باب قول الله تعالى وابتلوا اليتامى	ص ۹/۲	ص ۳۸۶/۱	
۲	باب واذ صرفنا اليك نفرا من الجن	ص ۱۳۶/۲	ص ۴۶۵/۱	
۳	باب قول الله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل الخ	ص ۱۸۲/۱	ص ۲۱۶/۱	
۴	باب واذ بوانا لابراهيم الخ	ص ۱۹۵/۱	ص ۲۳۲/۱	كذا في نسخة الحاشية وفي الاصل حديث
۵	باب قول الله تعالى واذكر في الكتاب موسى الخ	ص ۱۴۷/۲	ص ۴۸۰/۱	في الاصل حديث وفي الحاشية باب آخر لم يذكر فيه حديث
۶	باب ان قارون كان من قوم موسى	ص ۱۵۱/۲	ص ۴۸۳/۱	
۷	باب واسئلهم عن القرية التي الخ	ص ۱۵۱/۲	ص ۴۰۵/۱	
۸	باب واضرب لهم مثلا اصحاب القرية الخ	ص ۱۵۳/۲	ص ۴۸۶/۱	
۹	باب قول الله تعالى ومن لم يستطع منكم الى غفور رحيم	ص ۱۱۱/۴	ص ۱۰۱۱/۲	
۱۰	باب قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا الخ	ص ۱۱۴/۴	ص ۱۰۱۵/۲	
۱۱	باب قول الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل الخ	ص ۱۱۵/۴	ص ۱۰۱۷/۲	
۱۲	باب واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم الخ	ص ۱۵۵/۲	ص ۴۸۳/۱	
۱۳	باب ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم الخ	ص ۱۵۶/۲	ص ۴۹۲/۱	
۱۴	باب قول الله تعالى ولو انهم صبروا الخ	ص ۱۱۷/۳	ص ۶۱۸/۲	

نمبر	التراجم غير المجردة التي ليس فيها حديث مسند لكن ذكر في الترجمة آية او حديثا او اثرا.			
۱	باب كيف كان بدء الحيض	ص ۴۱/۱	ص ۴۳/۱	
۲	باب استواء الظهر في الركوع	ص ۹۴/۱	ص ۱۰۹/۱	
۳	باب يستقبل باطراف رجليه القبلة	ص ۹۷/۱	ص ۱۱۳/۱	
۴	باب صلوة الطالب والمطلوب راكبا وايماء	ص ۱۱۱/۱	ص ۱۲۹/۱	
۵	باب من صفق جاهلا من الرجال الخ	ص ۱۳۸/۱	ص ۱۶۲/۱	
۶	باب الرياء في الصدقة	ص ۱۶۱/۱	ص ۱۸۹/۱	
۷	باب لا يقبل الله صدقة من غلول	ص ۱۶۱/۱	ص ۱۸۹/۱	
۸	باب صدقة العلانية	ص ۱۶۲/۱	ص ۱۹۱/۱	
۹	باب صدقة السر	ص ۱۶۲/۱	ص ۱۹۱/۱	
۱۰	باب المنان بما اعطى	ص ۱۶۳/۱	ص ۱۹۲/۱	
۱۱	باب المحصر وجزاء الصيد	ص ۲۰۳/۱	ص ۲۴۳/۱	
۱۲	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء	ص ۲۱۰/۱	ص ۲۵۹/۱	
۱۳	باب امر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود ببيع ارضيهم	ص ۱۸/۲	ص ۲۹۷/۱	
۱۴	باب من رمى جمرة العقبة ولم يقف	ص ۱۹۸/۱	ص ۲۳۶/۱	
۱۵	باب الاهلال من البطحاء	ص ۱۸۹/۱	ص ۲۲۴/۱	
۱۶	باب اذا وقف في الطواف	ص ۱۸۵/۱	ص ۲۲۰/۱	
۱۷	باب صدقة الكسب والتجارة	ص ۱۶۵/۱	ص ۱۹۴/۱	
۱۸	باب من استأجر اجيرا فبين له الاجل الخ	ص ۲۱/۲	ص ۳۰۱/۱	
۱۹	باب في الشرب	ص ۳۱/۲	ص ۳۱۶/۱	فيه اختلاف بين المصرية والهندية في الترجمة وذكر الحديث فليحرر
۲۰	باب من اخر الغريم الى الغد	ص ۳۶/۲	ص ۳۲۳/۱	
۲۱	باب الانتصار من الظالم	ص [illegible]/۲	ص ۳۳۱/۱	
۲۲	باب عفو المظلوم	ص ۴۰/۲	ص ۳۳۱/۱	
۲۳	باب اماطة الاذى	ص ۴۳/۲	ص ۳۳۶/۱	
۲۴	باب ما جاء في البينة على المدعى	ص ۶۱/۲	ص ۳۵۹/۱	
۲۵	باب اذا وقف شيئا فلم يدفعه الى غيره	ص ۷۹/۲	ص ۳۸۵/۱	
۲۶	باب اذا قال داري صدقة لله	ص ۸۰/۲	ص ۳۸۶/۱	
۲۷	باب قول الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى	ص ۸۱/۲	ص ۳۸۸/۱	
۲۸	باب من غزا وهو حديث عهد بعرسه	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۶/۱	
۲۹	باب من اختار الغزو بعد البناء	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۶/۱	
۳۰	باب فاما منا بعد واما فداء	ص ۱۰۵/۲	ص ۴۲۳/۱	
۳۱	باب هل للاسير ان يقتل ويخدع الخ	ص ۱۰۵/۲	ص ۴۲۳/۱	
۳۲	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لليهود اسلموا تسلموا	ص ۱۱۰/۲	ص ۴۳۰/۱	
۳۳	باب ما يعطى البشير	ص ۱۱۲/۲	ص ۴۳۳/۱	
۳۴	باب اذا قالوا صبأنا الخ	ص ۱۲۴/۲	ص ۴۵۰/۱	
۳۵	باب الموادعة من غير وقت	ص ۱۲۶/۲	ص ۴۵۲/۱	
۳۶	باب في النجوم	ص ۱۲۷/۲	ص ۴۵۴/۱	
۳۷	باب خلق آدم وذريته	ص ۱۳۸/۲	ص ۴۶۸/۱	وفي الهندية فيه حديث مسند فليحرر
۳۸	باب قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الخ	ص ۱۴۰/۲	ص ۴۷۰/۱	وفي الهندية فيه حديث مسند فليراجع النسخة المصرية
۳۹	باب وان الياس لمن المرسلين	ص عه ۱۴۰/۲	ص ۴۷۰/۱	عه كذا في الاصل
۴۰	باب قصة اسحق بن ابراهيم	ص ۱۴۲/۲	ص ۴۷۸/۱	
۴۱	باب واذا جاءهم امر من الامن	ص ۴۵/۳	ص ۶۶۰/۲	
۴۲	باب الذين استجابوا لله والرسول الخ	ص ۴۸/۳	ص ۶۵۵/۲	
۴۳	باب ثم شهداءكم	ص ۵۰/۳	ص ۶۶۲/۲	
۴۴	باب تفسير سورة المائدة	ص ۵۶/۳	ص ۶۶۳/۲	
۴۵	باب قال ابن عباس الخ	ص ۹۰/۳	ص ۶۸۱/۲	
۴۶	باب قوله تعالى واعبد ربك الخ	ص ۹۱/۳	ص ۶۸۳/۲	
۴۷	باب ما يحل من النساء وما يحرم	ص ۱۴۹/۳	ص ۷۶۵/۲	
۴۸	باب قول الله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم الخ	ص ۱۵۱/۳	ص ۷۶۹/۲	
۴۹	باب العدل بين النساء	ص ۱۶۰/۳	ص ۷۸۵/۲	
۵۰	باب اذا قال فارقتك الخ	ص ۱۶۵/۳	ص ۷۹۲/۲	
۵۱	باب لا طلاق قبل النكاح	ص ۱۶۶/۳	ص ۷۹۳/۲	
۵۲	باب اذا قال لامرأته وهو مكره الخ	ص ۱۶۶/۳	ص ۷۹۳/۲	
۵۳	باب الظهار	ص ۱۶۹/۳	ص ۷۹۶/۲	وفي الهندية في الحاشية باب الظهار وفي الاصل باب قد سمع الله الخ فليلاحظ. اه
۵۴	باب واللائي يئسن	ص ۱۷۲/۳	ص ۸۰۱/۲	
۵۵	باب قوله تعالى والمطلقات الخ	ص ۱۷۳/۳	ص ۸۰۳/۲	
۵۶	باب وقال الله تعالى والوالدات يرضعن الخ	ص ۱۷۶/۳	ص ۸۰۶/۲	
۵۷	باب الطاعم الشاكر الخ	ص ۱۸۵/۳	ص ۸۲۰/۲	
۵۸	باب اكل المضطر	ص ۱۹۳/۳	ص ۸۳۳/۲	
۵۹	باب رفع الايدي في الدعاء	ص ۹۵/۴	ص ۹۳۸/۲	
۶۰	باب الدعاء اذا هبط واديا	ص ۹۸/۴	ص ۹۴۴/۲	
۶۱	باب رؤيا يوسف	ص ۱۴۷/۴	ص ۱۰۳۵/۲	
۶۲	باب رؤيا ابراهيم	ص ۱۴۷/۴	ص ۱۰۳۵/۲	ـه كذا في الاصل
۶۳	باب متى يستوجب الرجل القضاء	ص ۱۴۴/۴	ص ۱۰۶۱/۲	

٦٤	باب ذکر الله بالامر الخ	ص۱۸۳ / ۴	ص۱۲۱ / ۲	
٦٥	باب فضل العلم	ص۱۳ / ۱	ص۱۴ / ۱	
٦٦	باب ما جاء فی العلم	ص۱۴ / ۱		لیست هذه الترجمة فی الهندیة
٦٧	باب العلم قبل القول والعمل	ص۱۵ / ۱	ص۱۶ / ۱	
٦٨	باب ما جاء فی قول الله تعالی اذا قمتم الخ	ص۲۵ / ۱	ص۲۵ / ۱	هکذا فی الحاشیة وفی الاصل باب الوضوء فلیلاحظ۔

جدول ابواب بلا ترجمة

۱	باب	ایمان ص۷	۱	ت	ص۷ قبله باب علامة الایمان حب الانصار
۲	باب	ایمان ص۱۲	۱	ت	ص۱۲ قبله باب سؤال جبریل علیه السلام
۳	باب	وضوء ص۳۱	۱	ت	ص۳۱ قبله باب استعمال فضل وضوء الناس
۴	باب	فی احکام البول ص۳۵	۱	ت	ص۳۵ قبله باب ما جاء فی غسل البول الخ
۵	باب	حیض ص۴۵	۱	ت	ص۴۷ قبله باب الصلوة علی النفساء وسنتها
۶	باب	تیمم ص۴۹	۱	ت	ص۵۰ قبله باب التیمم ضربة
۷	باب	مواضع الصلوة ص۵۵	۱	ت	ص۶۲ قبله باب الصلوة فی البیعة
۸	باب	صلوة ص۶۱	۱	ت	ص۶۶ قبله باب ادخال البعیر فی المسجد
۹	باب	ابواب السترة ص۷۲	۱	ت	ص۷۲ قبله باب الصلوة بین السواری فی غیر جماعة
۱۰	باب	رکوع ص۹۵	۱	ت	ص۱۰۹ قبله باب فضل اللهم ربنا لک الحمد
۱۱	باب	جمعه ص۱۰۴	۱	ت	ص۱۲۱ قبله باب فضل الجمعة
۱۲	باب	صلوة الخوف ص۱۱۱	۱	ت	ص۱۲۹ لیس فی الاصل باب ولکن فی الحاشیة فی الهندیة
۱۳	باب	صلوة اللیل ص۱۳۲	۱	ت	ص۱۵۲ قبله باب ما یکره من ترک قیام اللیل الخ
۱۴	باب	جنائز ص۱۴۷	۱	ت	ص۱۷۲ قبله باب ما یکره من النیاحة علی المیت
۱۵	باب	جنائز ص۱۵۵	۱	ت	ص۱۸۵ قبله باب ما قیل فی اولاد المشرکین۔
۱۶	باب	زکوة ص۱۶۳	۱	ت	ص۱۹۱ قبله باب فضل صدقة الشحیح الصحیح هکذا فی اصل الهندیة وفی هامشه باب ای الصدقة افضل وهکذا فی المصریة
۱۷	باب	حج ص۱۵۱	۱	ت	ص۲۰۷ هکذا فی هامش الهندیة وفی اصلها باب الصلوة بذی الحلیفة
۱۸	باب	فضائل المدینة ص۲۱۳	۱	ت	ص۲۵۳ فی هذه الصفحة بابان بلا ترجمة فی المصریة والهندیة کلیهما
۱۹	باب	صوم ص۲۱۵	۱	ت	ص۲۶۱ قبله باب اذا صام ایاما من رمضان ثم سافر
۲۰	باب	مزارعة ص۲۹	۲	ت	ص۳۱۲ قبله باب قطع الشجر والنخل
۲۱	باب	مزارعة ص۳۰	۲	ت	ص۳۱۳ قبله باب اذا لم یشترط السنین فی المزارعة
۲۲	باب	مزارعة ص۳۱	۲	ت	ص۳۱۴ قبله باب من احیی ارضا مواتا
۲۳	باب	لقطه ص۴۱	۲	ت	ص۳۲۹ قبله باب من عرف اللقطة
۲۴	باب	هبه ص۶۰	۲	ت	ص۳۵۷ قبله باب لا یحل لاحد یرجع الخ
۲۵	باب	شهادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۵ فی نسخة الحاشیة قبله باب من امر بانجاز الوعد
۲۶	باب	جهاد ص۱۰۶	۲	ت	ثلاثة ابواب ص۴۰۷ و ص۴۲۴ و ص۴۵۱
۲۷	باب	بدء الخلق ص۱۵۰	۲	ت	
۲۸	باب	ذکر بنی اسرائیل ص۱۵۷	۲	ت	ص۴۹۳ قبله باب حدیث الغار
۲۹	باب	مناقب ص۱۶۰	۲	ت	ص۴۹۶ قبله باب المناقب
۳۰	باب	ص۱۶۱	۲	ت	ص۴۹۷ قبله نسبة الیمن الی اسمعیل ع
۳۱	باب	مناقب ص۱۶۴	۲	ت	ص۵۰۱ قبله باب کنیة النبی صلی الله علیه وسلم
۳۲	باب	فضائل ابی بکر ص۱۶۵	۲	ت	ص۵۱۶ قبله باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لو کنت متخذا خلیلا
۳۳	باب	مناقب اسامة ص۱۸۴	۲	ت	ص۵۲۸ علی الحاشیة
۳۴	باب	هجرة النبی صلی الله علیه وسلم ص۲۰۶	۲	ت	ص۵۶۱ قبله کیف آخی النبی صلی الله علیه وسلم بین اصحابه
۳۵	باب	مغازی ص۳	۳	ت	ص۵۶۴ قبله باب قول الله اذ تستغیثون
۳۶	باب	مغازی ص۵	۳	ت	ص۵۶۷ قبله باب فضل من شهد بدراً
۳۷	باب	مغازی ص۷	۳	ههنا بیاض فی الاصل	ص۵۷۰ قبله باب شهود الملئکة بدراً
۳۸	باب	مغازی ص۱۶	۳	ت	ص۵۸۳ قبله باب ما اصاب النبی صلی الله علیه وسلم من الجراح
۳۹	باب	مغازی ص۳۹	۳	ت	ص۶۱۵ قبله باب منزل النبی صلی الله علیه وسلم یوم الفتح
۴۰	باب	مغازی ص۴۰	۳	ت	" قبله باب مقام النبی صلی الله علیه وسلم
۴۱	باب	مغازی ص۵۶	۳	ت	ص۶۲۶ قبله باب وفد بنی تمیم
۴۲	باب	مغازی ص۶۰	۳	ت	ص۶۴۱ قبله باب وفاة النبی صلی الله علیه وسلم
۴۳	باب	شهادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۷ قبله باب الیمین علی المدعی علیه
۴۴	باب	فضائل مدینه ص۲۱۳	۱	ت	هذا مکرر تقدم علی ص۲۱ ولعله من الناسخ لانه تقدم هناک بابان بلا ترجمة فی هذه الصفحة
۴۵	باب	مغازی ص۷۰	۳	ت	ص۶۴۳ قبله باب بعث النبی صلی الله علیه وسلم اسامة
۴۶	باب	سورة اقرأ ص۱۳۳	۳	ت	ص۷۳۹ قبل سورة القدر
۴۷	باب	نکاح ص۱۵۴	۳	ت	ص۷۷۴ قبله باب الصفرة للمتزوج
۴۸	باب	نکاح ص۱۵۹	۳	ت	ص۷۸۲ قبله باب لا تأذن المرأة
۴۹	باب	طلاق ص۱۶۸	۳	ت	ص۷۹۵ قبله باب شفاعة النبی صلی الله علیه وسلم
۵۰	باب	ههنا بیاض فی الاصل	۳	ت	
۵۱	باب	طب ص۸	۴	ت	ص۸۵۱ قبله باب اللدود
۵۲	باب	لباس ص۲۲	۴	ت	ص۸۷۲ قبله باب خاتم الفضة
۵۳	باب	دعوات ص۶۳	۴	ت	ص۹۳۵ قبله باب التعوذ والقراءة عند النوم
۵۴	باب	رقاق ص۸۰	۴	ت	ص۹۶۳ قبله باب قول النبی صلی الله علیه وسلم بعثت انا والساعة
۵۵	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۲ قبله باب الفتنة تموج کموج البحر
۵۶	باب	حیل ص۱۳۲	۴	ت	ص۱۰۳۰ قبله باب اذا غصب جاریة
۵۷	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۲ علی الحاشیة قبله باب بلا ترجمة
۵۸	باب	فتن ص۱۴۰	۴	ت	ص۱۰۵۴ قبله باب خروج النار
۵۹	باب	احکام ص۱۵۱	۴	ت	ص۱۰۷۲ قبله باب الاستخلاف
۶۰	باب	ص	۴		
۶۱	باب	ص	۴		
۶۲	باب	ص	۴		
۶۳	باب	ص	۴		اهـ ما فی تراجم شیخ الهند من الجداول الاربعة

ولا یذهب علیک انی بسطت الکلام فی مقدمة الاوجز علی مقدمة علم الحدیث من تعریفه (حده) وموضوعه وشرفه وفضله وبیان بدایة کتابة علم الحدیث واستمداده ومبادی العلم وذکرت فیها احوال الامامین الهمامین ابی حنیفة ومالک من ترجمة الامام ابی حنیفة وبیان فضله وثناء الناس علیه والبحث عن تابعیة الامام وبیان علو مرتبته فی الحدیث وبیان سبب قلة روایته علی الطریق المعروفة والرد علی التقم علیه وبیان مشائخه وتلامذته وبیان ما بنی علیه مذهبه وذکرت فیها شرح الفاظ کثر استعمالها فی کتب الحدیث وبیان مصطلحاتهم منها المتن وانواعه الاثنا عشر ومنها السند وانواع الاسناد والارسال وبیان المرسل وانواعه وحکمه من القبول والرد وبیان الفرق بین التحدیث والاخبار وطرق التحمل الاربعة والفرق بین مراتبها وبیان التحویل وبیان المرفوع والموقوف والاثر واختلافهم فی قبول روایة المجهول وبیان قولهم امرنا کذا ونهینا عن کذا ومن الروایة بالمعنی وبیان الموصول والمقطوع وغیر ذلک من الابحاث الکثیرة مما یتعلق بالحدیث وبسطت الکلام فی مقدمة اللامع علی ترجمة امیر المؤمنین فی الحدیث الامام البخاری من ولادته ووفاته واحواله التاریخیة وبیان مشائخه وبیان سعة حفظه ومناقبه مما ابتلی فیه الامام البخاری وبیان رد ما تقم علیه لاسیما الکلام علی مسئلة خلق القرآن وبیان مسالک ائمة الحدیث من الاجتهاد والتقلید وبیان العلماء الحنفیة فی مشائخ البخاری وبیان جماعة من العلماء انتقلوا من مسلک الی مسلک آخر وبیان المؤلفات للامام البخاری غیر هذا الجامع الصحیح وفضل کتاب البخاری وسبب تالیفه واشتهار الناس علی الکتاب وبیان موضوعه ومعظم مقصوده بالتراجم وبیان شرط البخاری فی کتابه وبیان طبقات الرواة وبیان خصائص الجامع الصحیح وبیان ثلاثیات البخاری وانها اثنان وعشرون حدیثا ومشائخ الامام البخاری فی العشرین منها الحنفیة وبیان قول البخاری اردت ان ادخل فیها غیر معاد والایراد علیه والجواب عنه وبراعة الاختتام فی آخر کل کتاب عند الحافظ ابن حجر نور الله مرقده وعند هذا العبد الضعیف من ابن الشاقة الی آخر الکتاب عند الحافظ قدس سره والتنبیه علی تذکیر الموت وبا ذم للذات عند هذا العبد الضعیف وبیان ما اهتم به الامام البخاری من الغسل والصلوة عند کل روایة ومدة زمان تالیف الجامع الصحیح عند هذا العبد الضعیف والکلام علی عدد ما فی البخاری من الروایات وبیان مرتبة الجامع الصحیح فی کتب الحدیث ونقلت فیها ایضا رسالة تسمی بما یجب حفظه للناظر لشیخ مشائخ الحدیث فی الهند الشاه عبد العزیز الدهلوی نور الله مرقده فیها بیان مراتب کتب الحدیث واختلافهم فی السادس من الکتب الستة وبیان انواع کتب الحدیث وانها تسعة وعشرون نوعا فیها تفصیلها وهی الجامع والسنن والمسند والمعجم والمشیخة والاجزاء والرسائل والاربعینیة والافراد والغرائب والمستدرک والمستخرج والعلل والاطراف والتراجم والتعالیق والترغیب والترهیب والمسلسلات والثلاثیات والامالی والزوائد والمختصرات والتخاریج وشرح الآثار واسباب الحدیث والترتیب والتالیف علی حروف المعجم من الفاظ الحدیث والکتب المؤلفة فی الموضوعات والکتب المؤلفة فی الادعیة الماثورة والصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم والناسخ والمنسوخ ومشتبه الحدیث هذه تسعة وعشرون نوعا من انواع التالیف ذکرت فی مقدمة اللامع الکلام المفصل علی کل نوع من هذه الانواع وذکرت فی المقدمة ایضا تفصیل نسخ الکتاب والرواة عن البخاری والاسانید الیه وبیان ما انتقد فی الجامع الصحیح من الروایات وفیها ایضا بیان ما انتقد علیه شیخی واستاذی حضرة الحاج خلیل احمد السهارنفوری قدس الله سره مؤلف بذل المجهود فی حل ابی داود وایضا بیان ما انتقد فی الجامع الصحیح من الرواة والجواب عنه وهذا الجواب مشی فیما انتقد علی الائمة المجتهدین ایضا وبیان مناسبة الکتب والابواب فی الجامع الصحیح عند الحافظ ابن حجر وعند هذا العبد الضعیف، وبیان شروح البخاری ومتعلقاته وهی مائة ونیف وثلثون اشهرها خمس الفتح والعینی والقسطلانی والکرمانی وقطعة من النووی وبیان تفصیل هذه الشروح الخمسة وفیها ترجمة مصدر لامع الدراری وترجمة جامعه ونبهت ههنا علی هذه الابحاث المذکورة فی مقدمة الاوجز ومقدمة اللامع تکمیلا للفائدة وتنبیها لمن اراد البسط فی نوع من الابحاث المذکورة فلیرجع الی هاتین المقدمتین. والله الموفق لما یحب ویرضی

تم الجزء الاول من الابواب والتراجم للبخاری ویتلوه الجزء الثانی اوله باب کیف کان بدء الوحی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم

الابواب والتراجم للبخاري

تاليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

اعلم اولا انه وضع تبييض هذه التراجم في الثامن من شهر الله المحرم المبارك سنة احدى وتسعين بعد ثلاثمائة والف في آخر ساعة من يوم الجمعة بعد العصر عند الاقدام العالية في المسجد النبوي تقبل الله عني بشرف البقعة المباركة كما تقدم مفصلا في مبدء الجزء الاول

وثانيا ان الامام البخاري افتتح كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم اقتداءً بالقرآن العظيم وتخلقا باخلاق العزيز العليم واقتفاء للنبي الكريم حيث قال كل امر ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع رواه الخطيب وعبد القادر الرهاوي بهذا اللفظ في كتاب الجامع كما في القسطلاني والجامع الصغير ثم الباء جار لا ربعة عشر معنى والمناسب هنا الاستعانة وهي متعلقة بمقدر تقدره البصريون اسما مقدما اي ابتدائي به والكوفيون فعلا مقدما اي ابدأ وقدره الزمخشري فعلا مؤخرا اي باسم الله اقرأ اهتماما لشأن اسمه تعالى وهو اولى واتم شمولا لاقتضائه ان التسمية واقعة على القراءة كلها وتقديره ابدأ يقتضي مصاحبتها لاول القراءة دون باقيها الى آخر ما بسطه القسطلاني واجاد في جواب ما اورد على الزمخشري من ان في تقديره لا تقع البداية باسمه بان مراد الحديث البداية به وهو حصل بالفعل ولم ينقل في الحديث كل امر لا يقال فيه ابدأ بسم الله الى آخر ما بسطه قال القاري لكن قال العارف الجامي حقيقة الابتداء باسمه سبحانه عند العارفين ان لا يذكر باللسان ولا يخطر بالجنان في الابتداء غير اسمه سبحانه لا اثباتا ولا نفيا فان صورة نفي الغير ملاحظة للغير فهو ايضا ملحوظ في الابتداء فليس الابتداء مختصا باسمه سبحانه فلا حاجة الى تقدير المحذوف مؤخرا الا ان يكون اسم الله سبحانه في التقدير ايضا مقدما كما انه في الذكر مقدم اهـ

وثالثا ان الامام البخاري لم يفتتح كتابه بالحمد مع ما ورد من الحديث كما في هامش اللامع وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم رواه ابو داؤد والنسائي وفي رواية ابن ماجة كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد اقطع ورواه ابن حبان وابو عوانة في صحيحيهما وقال ابن الصلاح هذا حديث حسن بل صحيح اهـ واجاب عنه العيني بسبعة اوجه الاول ان الحديث ليس على شرطه الثاني ان الحديث مخصوص بالخطب زجرا عما عليه اهل الجاهلية من البداية بالاشعار الثالث منسوخ لما انه عليه السلام في صلح الحديبية اكتفى بالبسملة الرابع ان كتاب الله عز وجل وكتب رسوله صلى الله عليه وسلم مفتتحة بالتسمية فقاس به البخاري الخامس ان اول ما نزل من القرآن اقرأ والمدثر وهما خاليان عن الحمد السادس تركه عمدا لقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فلم يتقدم على كلامه صلى الله عليه وسلم شيئا من عند نفسه من الحمد وغيره السابع انه اكتفى بالحمد باللسان ثم قال بعد ما اورد على كل واحد من الاجوبة المذكورة والاحسن ما سمعت عن بعض اساتذتي الكبار ان الحمد موجود في مسودته اسقطه بعض المبيضين ورد على هذا الاخير الحافظ اشد الرد اذ قال وابعد من ذلك كله قول من ادعى انه ابتدأ الخطبة فيها حمد وشهادة فحذفها بعض من حمل عنه الكتاب وكان قائل هذا ما رأى تصانيف الائمة من شيوخ البخاري وشيوخ شيخه واهل عصره كمالك في الموطأ وعبد الرزاق في المصنف واحمد في المسند وابي داؤد في السنن الى ما لا يحصى ممن لم يقدم في ابتداء التصنيف ولم يزد على التسمية وهم الاكثر والقليل منهم من افتتح كتابه بخطبة افيقال في كل من هؤلاء ان الرواة عنه حذفوا ذلك كلا بل يحمل ذلك من صنيعهم على انهم حمدوا لفظا ويؤيده ما رواه الخطيب في الجامع عن احمد انه كان يتلفظ بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم اذا كتب الحديث ولا يكتبها والحامل له على ذلك اسراع او غيره او يحمل على انهم رأوا ذلك مختصا بالخطب دون الكتب كما تقدم ولهذا من افتتح كتابه منهم بخطبة حمد وتشهد كما صنع مسلم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وقال القسطلاني لم يأت المصنف بخطبة تنبئ عن مقاصد كتابه هذا مبتدأة بالحمد والصلوة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتداء بالكتاب وعملا بما تقدم من الحديث لانه صدر كتابه بترجمة بدء الوحي وبالحديث الدال على مقصوده المشتمل على ان العمل دائر مع النية فكانه قال قصدت جمع وحي السنة المتلقى عن خير البرية على وجه سيظهر حسن عملي فيه من قصدي وانما لكل امرئ ما نوى فاكتفى بالتلويح عن التصريح وهذا ذكره الحافظ ايضا لكنه ذكره علة لعدم ذكر الخطبة والقسطلاني ذكره علة لعدم الخطبة وعدم الحمدلة معا كما يدل عليه قوله او اكتفى بالنطق تأمل واختار الشيخ الكنكوهي قدس الله سره في اللامع ان ذكر اوصاف الكمال من الله او الرحمن او الرحيم داخل في الحمد لا سيما فيه لتأسي بما كثر وشاع من كتبه ورسائله صلى الله عليه وسلم اهـ ومن العجائب اني عندما قدمت للحج عام ١٣٨٤هـ باصرار من العزيز المرحوم مولانا الحاج محمد يوسف امير التبليغ نور الله مرقده واعلى مراتبه واقمت معه عدة اشهر بالحرمين الشريفين فرأيت ببركته ورفاقته رؤيا كثيرة عجيبة جدا في تلك السفرة ومن جملتها اني لما خرجت من مكة صبيحة يوم السبت ووصلت الى بدر واقمت بقية اليوم والليلة المقبلة بها ثم ترحلت فوصلت البلدة الطاهرة المدينة المنورة صبيحة يوم الاحد الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة اربع وثمانين وثلثمائة بعد الالف فرأيت رؤيا في اقامتي بتلك البلدة المباركة كاني واقف بالمسجد النبوي بين باب السعود وباب عمر بجانب المكان الذي كان الشيخ محمد يوسف رحمه الله يخطب فيه كل يوم خطبة التبليغية قريبا من باب عمر ورأيت جمعا كثيرا من العلماء من العرب والعجم وكلهم يصرون على ان ادرسهم الجامع الصحيح للبخاري وانا لقلة بضاعتي ونقصان باعي اعتذر اليهم باني لست باهل لهذا وانيغالم اصحب معي الزاد العلمي من الكتب

ونحوها لاني لم احضر بقصد القيام الطويل بل بنية الزيارة لعدة ايام فقط ... ثم رأيت ان حضرة الامام البخاري رحمه الله متفضل بالجلوس عن يميني ويقول لي نعم درس وانا بجوارك وحيث تكون الحاجة سارشدك فجلست في موضعي تلبية لامره السامي وبدأت بتدريس جامع البخاري وبينت وجوه عدم ذكر الخطبة والحمد والصلوة فذكرت الوجوه السبعة وكذا الوجوه الاخر التي تذكر عند الشروع في الكافية لابن حاجب فقال حضرة الامام البخاري ان حقيقة الامر في هذا هو اني لم اؤلف هذا الجامع الصحيح على صورة الكتابية بحيث ان يكون تاليفه من اوله الى آخره جملة كما هي العادة في تاليف الكتب وانما هي مجموعة كراسات فيها ابواب وكتب مختلفة جمعت بعد تدفعا كتابا

ص٢ باب اصله بوب قلبت الواو الفا لفتح ما قبلها بدليل جمعه على ابواب كذا في العيني قال القاري في شرح الشمائل هو لغة اسم لمدخل الامكنة كباب البلد وباب الدار وعند البلغاء يقال لما يتوصل منه الى المقصود وهو ههنا معرفة احاديث جارت في هذا المعنى ونوقش ان الباب اسم لطائفة من الكتاب له اول وآخر معلومان وليس مدخلا لشيء بل هي بيت من المعاني نعم لو كان الباب اسما للجزء الاول منه لكان له وجه فالاوجه ان يقال انه بمعنى الوجه اذ هو من معانيه كما في القاموس اذ قال كل باب وجه من وجوه الكلام سمي بها بالاختلاف بينه وبين باب آخر كاختلاف الوجوه والاظهر عندي ان الكتاب بمنزلة الجنس والباب بمنزلة النوع والفصل بمنزلة الصنف ومن باب التشبيه بالمحسوس ان الكتاب بمنزلة الدار المتضمنة للبيوت فكل نوع من المسائل كبيت وأوله كبابه اهـ مختصرا. قال القسطلاني الكتاب من الكتب وهو الجمع والضم ومن ثم استعمل جامعا للابواب اهـ فيطلق الكتاب على مختلف الانواع والباب على متحد الانواع والفصل على متحد الاصناف. قال الكرماني فيه وفي نظائره ثلاثة اوجه رفع مع التنوين او بدون التنوين على الاضافة وعلى هذين الوجهين هو خبر مبتدأ محذوف اي هذا باب والثالث بالوقف على سبيل التعداد فلا اعراب له اهـ واورد القاري في شرح الشمائل على هذا الاخير ان التعداد في عرف البلغاء انما يكون لضبط العدد من غير فصل بين اجزاء المعدود وبشيء آخر فضلا عن ايراد الاحوال الكثيرة بين المعدودات اهـ واجمل الكلام في اللامع على اضافة الباب اي كيف كان بدء الوحي وقطع الاضافة فارجع اليه، ثم لم يترجم المصنف بلفظ الكتاب واختار لفظ الباب بل ليس في بعض النسخ الباب ايضا بل بدأ بكيف كان بدء الوحي الخ وذكر في هامش المطبوعة الهندية لم يذكر كتاب بدء الوحي لانه ليس تحته ابواب قال الحافظ هكذا في رواية ابي ذر والاصيلي بغير باب وثبت في رواية غيرهما اهـ وهذا على النسخ التي بايدينا واما على ما في نسخة فتح الباري فليس فيها باب ايضا فقال في مقدمة الفتح قال شيخنا البلقيني لم يقل فيه الامام الكتاب ولا الباب لان بدء الوحي من باب ما يشتمل عليه الوحي قال الحافظ ويظهر لي انما عراه من باب لان كل باب ياتي بعده ينقسم منه فهو ام الابواب فلا يكون قسيما لها وبداية لانه منبع الخيرات وبه قامت الشرائع اهـ وقد اجاد ما افاده مولانا محمد يوسف البنوري في اول ابواب الترمذي في معارف السنن اذ قال ويظهر فقه المحدث من تراجمه كما قيل فقه البخاري في تراجمه ولهذا القول عند شيخنا ذو تعبيري المولانا العلامة محمد انور شاه الكشميري محملان الاول ان المسائل التي اختارها من حيث الفقه اظهر من تراجمه والثاني ان تفقهه وذكاءه ودقة فكره يظهر في تراجمه قال شيخنا الامام البخاري هو سباق الغايات في وضع التراجم بحيث ربما تنقطع دون فهمها مطامع الافكار قال ثم يتلوه في التراجم ابو عبد الرحمن النسائي وربما اري في مواضع ان تراجمها تتوافق كلمة كلمة واظن ان النسائي تلقاها من شيخه البخاري حيث ان التوارد يستبعد في مثل هذا ولا سيما اذا كان البخاري من شيوخه ثم يتلوه تراجم ابي داؤد وتراجم ابي داؤد اعلى من تراجم الترمذي نعم من اسهل التراجم واقربها الى الفهم تراجم الترمذي قال الشيخ واما الامام مسلم فلم يضع بنفسه التراجم والتراجم الموجودة في كتابه من وضع شارحه الامام النووي اهـ

ص٢ كيف كان الخ واشكل على تقدير اضافة الباب بان لفظ كيف يقتضي الاستئناف قال القسطلاني تبعا للحافظ لا تخرج بذلك عن الصدرية لان المراد من كون الاستفهام له الصدرية ان يكون في صدر الجملة التي هي فيها الى آخر ما بسطه قال النووي لا بد من تقدير المضاف اي باب جواب كيف كان لان المذكور في الباب جواب كيف كان لا السوال كيف كان ثم لا يذهب عليك ما في هامش اللامع وهو اعلم ان الامام البخاري بدأ ابوابه بلفظ كيف في سائر كتابه في ثلاثين موضعا اصالة العشرون منها في النصف الاول والعشرة في النصف الثاني والمراد بقولي اصالة اخراج ما ذكرها تبعا واكثر المواضع من هذه الثلاثين خالية عن ذكر الكيفية فما يخطر بالبال بمطالعة هذه الابواب كلها ان غرض الامام فيها ليس اثبات الكيفية حتى يجهد في اثبات الكيفية في كل حديث حديث بل الغرض عندي الاشارة والتنبيه الى اختلاف العلماء او اختلاف الروايات في كيفية هذه الامور التي ترجم عليها بلفظ كيف فتأمل فان خاطري ابو عذرة ثم رأيت ان شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي اشار الى ذلك في تراجمه اذ قال قوله بدء الوحي من البداية وتخصيصه ان ايراد كيف في الترجمة من قبيل ايراد التنبيه في اثناء الباب افادة زيادة فائدة على اصل المقصود من الباب اذ المقصود اثبات اصل الوحي ويمكن ان يقال ان المراد بالوحي الحديث، وبدؤه مبدأه الذي صدر منه وهو الله تعالى فمعنى كيف كان بدء الوحي اي كيف كان مبدأ ما روي عنه صلى الله عليه وسلم فاثبت باحاديث الباب انه كان بالوحي وتوسط الملك فكانه اثبت انما اخذنا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عن جبرئيل عليه السلام وهو عن الله تعالى فبهذين الوجهين يخل ما يورد ههنا من انه ليس في اكثر احاديث الباب اثبات كيفية بدء الوحي بل ذكر اصله وانما هو في حديث فتذكر اهـ وفي تراجم شيخ الهند قدس سره ما تعريبه ملخصا انا قد قدمنا في الاصول ان المصنف قد لا يقصد بالترجمة مدلولها المطابقي بل يشير الى غرض خاص يقصد اثباته باحاديث الباب كما فعل ههنا ويظهر ذلك بامرين. الاول انه صدر الكتاب بباب بدء الوحي مع انه ذكر كتاب فضائل القرآن في محله كما ذكره المحدثون في كتبهم واورد هناك عدة ابواب تتعلق بنزول الوحي فما الذي الجأه الى افراد هذا الباب ههنا من تلك الابواب وما الذي حرضه على اختيار هذا الطريق

الحديد فالذي يظهر من ادنى عناية ان جميع الاصول والفروع الاسلامية حتى نبوة النبي لما كانت يتوقف صحتها على الوحي كان ذكره في اول الكتاب حتى قبل الايمان والعلم انسب كما نبه عليه بعض الشراح المحققين فاستبان بذلك ان غرض المؤلف في هذا الباب ان الوحي لما كان مدار الامور الاسلامية وهو الدليل الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو ان جميع العقلاء والحكماء بل جميع الخلق اجتمعوا على ان يأتوا بما يعارض حكما من احكامه لما قدروا على ذلك وهو المحك الكامل المعيار الذي يعرف به الجيد من الردي والصواب من الخطا فكل ما وافقه وهو الصواب وكل ما خالفه فهو الباطل سواء كانت العقائد او الاعمال او الفروع او الاصول او العبادات او المعاملات او الاخلاق او الاحوال فالوحي هو البرهان الساطع والدليل القاطع الذي لا يعتبر بجنبه اي دليل فلذا قدم المصنف الوحي ويذكر صدقه وعظمته وعصمته ثم يذكر سائر الامور فان كلها ماخوذة من الوحي حتى ان الاحوال المتعلقة بالوحي ايضا تكون ماخوذة من الوحي فانه المعتمد في الباب والامر الثاني ان المصنف اورد في الباب ستة احاديث ولا يناسب لظاهر الترجمة الا حديث واحد فالذي يظهر ان غرضه ليس هو ظاهر الترجمة بل هو امر آخر ينبغي استخراجه من النظر في احاديث الباب ويكون ذلك لامر مشترك في الكل مناسبا بالمقام فالذي يظهر بالتامل ان المصنف بصدد بيان عظمة الوحي كما لا يخفى على المتامل المتفطن ثم البدء عام البدء الزماني والمكاني كما يظهر من الاحاديث وكذا الوحي يعم المتلو وغيره كما صرح به الشاه ولي الله بل المقصود الاعظم هو الوحي غير المتلو بل لو اريد به الوحي المتلو لكان منافيا لغرض المصنف مع كونه يخل في المطابقة بالاحاديث فالحذر كل الحذر والحذر ان هذا الباب مقدمة الكتاب وتتلوه المقاصد انتهى وافاد عزيزي مولانا محمد يونس شيخ الحديث بمظاهر علوم سهارنفور مانصه والذي كان يخطر ببالي منذ زمان ان غرض الامام البخاري بهذا الباب بيان كيفية ابتداء الوحي وما صار في الوحي في بدءه من الامور والوقائع والاحوال والكيفيات والازمان فيعم البدء ابتداءه من الله تبارك وتعالى ووصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وما عرض له صلى الله عليه وسلم من الخوف والدهش ورجف البوادر وتحريك الشفتين واتيان الوحي في صورة الصلصلة وكذا يعم ما عرض للوحي بعد ظهوره في الناس من تكذيبهم ومخالفتهم وتمادي ذلك الى صلح الحديبية ففي البدء امتداد وليس المراد بدؤه آنيا وما يتعلق بالحصة الابتدائية كما يقال كان الاسلام في اول امره غريبا لا يقبله الا واحد بعد واحد ويخالفهم الاكثرون ويؤذونهم ويخرجونهم من اوطانهم وغير ذلك، على هذا المطابقة آية انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ظاهرة لان قومه كذبوه وخالفوه وكذا الامم بعدهم ثم راجعت الكرماني ففيه ما يؤيده او يصرح به حيث قال والمراد من حال ابتداء الوحي حاله مع كل ما يتعلق بشانه اي تعلق كان كما في التعلق الذي للحديث الهرقلي وهو ان القصة وقعت في احوال البعثة ومباديها اه

ص٢ بدء الوحي قال الحافظ قال عياض روي بالهمز مع سكون الدال من الابتداء وبغير همز مع ضم الدال وتشديد الواو من الظهور قال الحافظ ولم اره مضبوطا في شيء من الروايات التي اتصلت بنا الا انه وقع في بعضها كيف كان ابتداء الوحي فهذا يرجح الاول، ثم الوحي لغة الاعلام الخفي وشرعا اعلام بالشرع وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه اي الموحي وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وبسط في هامش اللامع الكلام على انواع الوحي وقال الحليمي انواعه ستة واربعون وقال السهيلي سبعة الاولى المنام والثانية كصلصلة الجرس والثالثة ان ينفث في روعه والرابعة ان يتمثل الملك رجلا والخامسة ان يتراآى جبرئيل عليه السلام في صورته التي خلقها الله تعالى له ستمائة جناح والسادسة ان يكلمه الله تعالى من وراء حجاب والسابعة وحي اسرافيل اه مختصرا قلت السابعة داخلة في الرابعة والخامسة والا فوحي الملائكة غير اسرافيل ايضا ثابت في الروايات كملك الجبال وغيره فالاوجه عندي اقتصارها على اربعة احدها سماع الكلام القديم والثانية بواسطة الملك والثالثة يلقى بالقلب والرابعة وحي منام وباقي الاقسام يرجع الى هذه الاربعة وما قيل انها تبلغ الى ستة واربعين نوعا مستدلا بحديث الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وقد بسط الكلام على هذا الحديث في الاوجز اشد البسط يشكل عليه ان هذه الرؤيا التي رؤيت ستة اشهر كانت قبل النبوة فكيف عدت من اجزائها ويمكن التفصي عنه انهم قالوا بدء النبوة في ربيع الاول سنة اربعين من مولده ففي الاوجز وقد كان ابتداء الوحي على راس الاربعين من عمره صلى الله عليه وسلم كما جزم به ابن اسحاق وغيره وذلك في ربيع الاول ونزول جبرئيل عليه السلام وهو في غار حراء كان في رمضان وبينهما ستة اشهر اه ثم تقدم الامام الوحي على الايمان ايضا اشارة الى ان كل ما ياتي من العقائد والاحكام وغيرها كلها متفرع على الوحي ومرتب عليه وايضا فان الوحي قطعي لكونه منه عز اسمه فالثابت به كله قطعي ومن المناسبات ان يقال ان المصنف صدر ببدء الوحي ثم ذكر الايمان ثم العلم ثم الطهارة لانه جمع في هذا الكتاب وحي السنة التي هي ينبوع الشريعة وكان الوحي لبيان الاحكام الشريعة صدره بحديث الاعمال والعمل يحتاج الى العلم والعلم لا يعتبر به الا بعد الايمان فلذا عقب الوحي بالايمان ثم عقبه بالعلم ثم عقبه بالطهارة التي هي شرط لافضل الاعمال وهي الصلوة ومما يجب التنبيه عليه ايضا انه سياتي في آخر التفسير باب كيف نزل الوحي قال الحافظ الترجمة الثانية اخص من الاولى وعندي ما افاده الحافظ نور الله مرقده متعلق بالجزء الثاني من الترجمة والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان بين الترجمتين بين قوله كيف كان بدء الوحي وبين قوله كيف نزل الوحي عموما وخصوصا من وجه فان المنظور في الاول بدء الحديث اعم من ان يكون قرآنا او غيره والمنظور هناك كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن اعم من ان يكون بدأ اولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب فتدبر وقد تقدم في مبدأ الباب وكذا في الاصول ان الترجمة عند شيخ الهند من الاصل الحادي والعشرين وليس غرضه الا بيان عظمة الوحي على طريق الالتزام واستنبط ذلك ايضا بقوله تعالى انا اوحينا اليك اذ ذكره بلفظ صيغة الجمع الدالة على التعظيم وقد بسط الكلام على ذلك في الاصل الحادي والعشرين من اصول التراجم.

ص٢ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضافة للعهد الخارجي والمراد سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والجملة وان كانت خبرية لكنها بمعنى الانشاء وينبغي الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كلما ذكر والخلاف في ذلك مشهور والاصل الاختلاف في مؤدى قوله عز اسمه صلوا عليه ان الامر للتكرار ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال الحافظ في الفتح اما حكمها فحاصل ما وقفت عليه من كلام العلماء فيه عشرة مذاهب اه

ص٢ وقول الله عز وجل بالرفع على حذف الباب عطفا على الجملة لانها في محل الرفع وكذا على تنوين باب وبالجر عطفا على كيف واثبات باب بغير تنوين والتقدير باب معنى قول الله تعالى او الاحتجاج بقوله تعالى كذا ولا يصح تقدير كيفية قوله تعالى لان كلامه تعالى لا يكيف قاله عياض ويجوز الرفع على القطع وغيره كذا في الفتح.

ص٢ انا اوحينا اليك كما اوحينا مناسبة الآية بالترجمة واضحة من جهة ان صفة الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم توافق صفة الوحي الى من تقدمه من النبيين ومن جهة ان اول احوال النبيين في الوحي بالرؤيا كما رواه ابو نعيم في الدلائل كذا في الفتح او التشبيه في وحي الرسالة فيكون بدؤه كبدء وحيهم كذا في اللامع او احتراز عن وحي غير الرسالة كما في قوله تعالى واوحى ربك الى النحل كذا في حاشية اللامع عن السندي او بيان مرسل الوحي وهو الله عز وجل فان الوحي يتضمن ثلاثة اشياء المرسل والواسطة والمرسل اليه فهذا بيان للثالثة فللاول اي مبدأ الوحي بقوله انا وللثالث بقوله اليك وللواسطة بقوله كما اوحينا فان الوحي الى الانبياء كان عاما بواسطة الملك وعندي التشبيه في جميع انواع الوحي من المنام والتكلم من وراء حجاب وغيرهما فالمعنى انا اوحينا اليك كما اوحينا اليهم بجميع انواع الوحي وقال الكرماني ذكر البخاري الآية الكريمة لان عادته ان يستدل للترجمة بما وقع من قرآن او سنة مسندة وغيرها واراد ان الوحي سنة الله في انبيائه وقال ابن بطال معنى هذه الآية ان الله تعالى اوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كما اوحى الى سائر الانبياء وحي رسالة لا وحي الهام لان الوحي ينقسم الى وجوه اه

ص٢ الى نوح الخ التشبيه بنوح لا يخرج غيره كما ان تشبيه الاسود بالغراب لا يخرج تشبيهه بالفحم وغيره او التشبيه باولي العزم من الرسل فان ما قبل نوح كانوا انبياء واختلف في كونهم رسلا او التشبيه بكونه رسولا الى الكفار فان الكفر قبل نوح لم يشع كشيوعه في زمان نوح كذا في اللامع او لانه اول رسول آذاه قومه كما وقع مثله لنبينا صلى الله عليه وسلم كذا في القسطلاني او لانه اول الآباء بعد الطوفان ذكره العيني او لان الوحي الى نوح ومن بعده كان في الاحكام الشرعية وقبله كان في الاحكام المدنية والوحي اليه صلى الله عليه وسلم كان من قبيل الاول دون الثاني فانهم قالوا ان العالم كله بمنزلة شخص كان الى زمن نوح زمان الطفولية ولذا كان الوحي من قبيل الزراعة والصناعة وكان زمن نوح ومن بعده زمان الشباب والتكليف وزمان ابراهيم ومن بعده زمان الكهولية ولذا خلق في هذا الزمان الفلاسفة واليونانيون كذا افاده شيخ الاسلام مولانا حسين احمد المدني نور الله مرقده في تقريره وقد سبق اليه شيخ الهند في تراجمه مختصرا وفي الفيض خص نوحا عليه السلام بالذكر دون آدم لان الوحي قبله كان في الامور التكوينية ولم يكن فيه كثير من احكام الحلال والحرام كما ذكره الشاه ولي الله في رسالته في تاويل الحديث وذكر الشاه عبد العزيز رحمه الله انه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة اعطي بزورا للزرع واكثر احكامه كان من هذا القبيل ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح فنزلت الاحكام والشرائع كما يعلم من التفاسير ان الكفر انما ظهر في السبط السادس من قابيل واول رسول بعثه الله لرهقه هو نوح عليه الصلوة والسلام ولم يكن قبله كفر ومن ههنا صار لقبه نبي الله فانه اول نبي بعث لازهاق الكفر والناس كلهم الآن من نسله فهو آدم الثاني ومنه نشر العالم بعد لفه كذا ذكره المورخون اه

ص٢ والنبيين والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فاشار الى ان جميع انواع الوحي الى جميع الانبياء يوحى اليك.

ص٢ حدثنا الحميدي مصنف مشهور ابو بكر عبد الله بن الزبير المكي القرشي بدأ المصنف بروايته لكونه قرشيا وقال عليه الصلوة والسلام قدموا قريشا فبدأ به او لكونه مكيا وبدأ الوحي في مكة وثنى برواية مالك لانه مدني ذلي الوحي في المدينة كذا في الفتح ومن المناسبات في اول سند هذا الكتاب وآخر السند منه انهما مشتملان على مادة الحمد فبدء ومن الحميدي وانتهاؤه الى احمد بن اشكاب فكان فيه اشارة الى كون الابتداء والانتهاء محمودين واشارة الى حسن نية المصنف في الاول والآخر وقد يكون اشارة الى المداومة على الحمد ما ورد في آخر الحديث من قوله سبحان الله وبحمده فالانسان يحمد تعالى الى ان يكون منتهاه الجنة التي دعوى اهلها الحمد لله رب العالمين

ص٢ حدثنا سفيان هو ابن عيينة المكي يقال ان الامام جمع في اول سنده جميع انواع التحمل من التحديث والاخبار والعنعنة والسماع كذا في الفتح وليست العنعنة في نسخنا الهندية ولكنها موجودة في نسخة الفتح بين سفيان ويحيى بن سعيد الانصاري وبسط الكلام في مقدمة الاوجز على الفرق بين الفاظ التحمل هذه الاربعة وبيان الفرق بين مراتبها من ان الاخبار والتحديث والانباء كلها سواء في المرتبة او فيها فرق في الاولوية فارجع اليه ان شئت التفصيل وسياتي شيء من الكلام على ذلك في كتاب العلم في باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا الخ

ص٢ حدثنا يحيى بن سعيد الانصاري هكذا في النسخ الهندية وقد عرفت انها في نسخة الفتح بلفظ العنعنة عن يحيى بن سعيد ويقال ان الحديث متواتر عنه فروى عنه مائتان وخمسون وقيل اكثر من ثلاثمائة وقيل سبعمائة قال الحافظ لكني تتبعته منذ سمعت هذا فلم يبلغ مائة اه قلت الحديث غريب فرد باعتبار اوله مشهور باعتبار آخره وليس بمتواتر كما قيل فانه لم يروه غير عمر رضي الله عنه ولم يروه عنه الا علقمة ولم يروه عنه غير التيمي ولم يروه عنه غير يحيى بن سعيد واشتهر عنه كذا في العيني قال الحافظ هذا الحديث متفق على صحته اخرجه الائمة المشهورون الا الموطا ووهم من زعم انه في الموطا مغترا

بتخریج الشیخین له والنسائی من طریق مالک وقال ابو جعفر الطبری قد یکون هذا الحدیث علی طریقة بعض الناس مردود ا لکونه فرداً لانه لا یروی عن عمر رضی الله عنه الا من روایة علقمة ولا عن علقمة الا من روایة محمد بن ابراهیم ولا عن محمد بن ابراهیم الا من روایة یحیی بن سعید وهو کما قال فانه انما اشتهر عن یحیی بن سعید وتفرد به من فوقه وبذلک جزم الترمذی والنسائی وجماعة واطلق الخطابی نفی الخلاف بین اهل الحدیث فی انه لا یعرف الا بهذا الاسناد وهو کما قال لکن بقیدین احدهما الصحة لانه ورد من طرق معلولة ذکرها الدارقطنی وغیره قلت بسط العینی فی طرقها واسماء الصحابة الذین روی عنهم هذا الحدیث وتعقب السیوطی کلام الحافظ اذ قال فی شرح الموطا فی روایة محمد بن الحسن عن مالک احادیث یسیرة زائدة علی سائر الموطات منها حدیث الاعمال بالنیات اه کذا فی السعایة وهو کذلک فالحدیث فی آخر الموطا لمحمد فی باب النوادر وما قال الحافظ وهم من زعم انه اراد به الحافظ ابن دحیة قال الحافظ ثانیهما ای ثانی القیدین السیاق لانه ورد فی معناه عدة احادیث صحت فی مطلق النیة کحدیث یبعثون علی نیاتهم وحدیث ولکن جهاد ونیة وحدیث رب قتیل بین الصفین الله اعلم بنیته وحدیث من غزا وهو لا ینوی الا عقالا فله ما نوی ذکر الحافظ تخریج هذه الروایات ثم قال وغیر ذلک مما یتعسر حصره وعرف بهذا التقریر غلط من زعم ان حدیث عمر رضی الله عنه متواتر الا ان حمل علی التواتر المعنوی فیحتمل نعم قد تواتر عن یحیی بن سعید الی آخر ما بسطه وقد نقل المنذری فی الترغیب عن بعض المتاخرین تواتره ثم رده وزعم ابو عبد الله الالبی ان ابن الصلاح ادعی تواتره وهذا وهم فان ابن الصلاح ادعی انحصار المتواتر فی حدیث من کذب علی متعمدا کما ذکره الحافظ ابن حجر وتلمیذه السخاوی وقال النووی فی شرح مسلم قال الائمة لیس هو متواترا وان کان مشهورا عند الخاصة والعامة لانه فقد شرط التواتر فی اوله ومن العجائب ان الحدیث الاول من جامع البخاری علی القول المشهور غریب کما رأیت والحدیث الآخر من الکتاب وهو کلمتان حبیبتان الی الرحمن الحدیث ایضا غریب کما ذکر فی آخر هامش اللامع ان الحدیث تفرد به محمد بن فضیل وشیخه وشیخ شیخه وصحابیه کما فی الفتح فلا یتوحش من ینظر کثیرا بین سطور الهدایة فی الفقه الحنفی لفظ قلت غریب لان الغرابة لا تستلزم الضعف وان کان الغریب قد یستعمل بمعنی الشاذ ایضا فتنبه لذلک.

ص۲ علی المنبر وضع سنة سبع او ثمان ورجح فی البذل وفیه اقوال عدیدة من الثانیة الی التاسعة تبسطت فی هامشی علی البذل واکثرها فی رسالتی الوقائع والدهور یقال ان عمر رضی الله عنه لما ذکره فی الخطبة کما یدل علیه لفظ علی المنبر اقامه الامام البخاری الحدیث مقام خطبة الکتاب قال العینی فی بیان تعلق الحدیث بالترجمة الثالث انما اتی به علی قصد الخطبة وقال محمد بن اسمعیل التیمی لما کان الکتاب معقودا علی اخبار النبی علیه السلام طلب المصنف تصدیره باول شان الرسالة وهو الوحی ولم یر ان یقدم علیه شیئاً لا خطبة ولا غیرها بل اورد حدیث انما الاعمال بالنیات بدل الخطبة وقال بعضهم لهذه النکتة اختار سیاق هذه الطریق لانها تضمنت ان عمر بن الخطاب رضی الله عنه خطب بهذا الحدیث علی المنبر فلما صلح ان یدخل فی خطبة المنابر کان صالحا ان یدخل فی خطبة الدفاتر ولکن تعقب علی هذا التوجیه العینی فارجع الیه لو شئت وایضا ورد انه علیه السلام خطب به حین قدم المدینة مهاجراً فناسب ایراده فی بدء الوحی لان الاحوال التی کانت قبل الهجرة کانت کالمقدمة لها.

ص۳ سمعته یقول ای حال کونه یقول لان سمعت لا یتعدی الی مفعولین واختار الفارسی ان ما بعد سمعت ان کان مما یسمع کسمعت القرآن تعدت الی مفعول واحد والا کما هنا تعدت الی مفعولین فجملة یقول علی هذا مفعول ثان اه مختصرا من القسطلانی وقال القاری فی المرقاة الاول قول الجمهور اه

ص۴ انما الاعمال بالنیات کذا هنا بمقابلة الجمع بالجمع یعنی کل عمل بنیة وقال بعضهم کانه اشار الی ان النیة ایضا تتنوع کما تتنوع الاعمال کمن قصد بعمله وجه الله عز وجل او تحصیل موعوده او الاتقاء لوعیده ووقع فی معظم الروایات بافراد النیة ووجهه ان النیة فعل القلب وهو واحد ولان النیة ترجع الی الاخلاص وهو واحد کذا فی الفتح ثم اورد علی الامام عدم المناسبة من بین الحدیث والترجمة ووجه بوجوه فقیل الحدیث بمنزلة الخطبة کما تقدم وقیل لمجرد تصحیح نیة القاری وقیل تنبیه علی ان المصنف قصد فی الکتاب حسن نیته واورد علی الثلاثة المذکورة انه کان حقه ان یقدم علی الترجمة واجیب بانه اخر الحدیث عن الوحی تنبیها علی ان المنوی المذکور فی الحدیث هو الذی یعتبر عند الشارع ومداره علی الوحی ووجه اهتماما بشان الآیة وقیل من الناسخین وتعقب بان النسخ متوافرة علی ذلک ووجه بان الحدیث ایضا من الوحی وتعقب بان الباب بدء الوحی فالاوجه فی الجواب ان الترجمة بمدلول التزامی عظمة الوحی وثبت بالوحی لخلوص نیته صلی الله علیه وسلم کما مر فی الاصل الحادی والعشرین من الاصول السبعین واجاد فی اللامع فی بیان المناسبة وبسط الکلام علیها وحاصلها ان بعض الاعمال کثیرا ما یترتب علیها بعض الفواضل ویدل علیه قوله علیه الصلوة والسلام اسلمت علی ما سلفت من خیر وعلی هذا فالحدیث بیان لبدء الوحی ان السبب فی بدء الوحی الیه ما جبل علیه النبی صلی الله علیه وسلم من اخلاص النیة وخلوص النصیحة لله رب العلمین ولسائر خلیقته والتوجیه المذکور فیه مبنی علی ان لفظة کیف کما یسئل بها عن کیفیة الشیء وصفته فکذلک هی مسئولة بها سبب وجود الامر وحدوثه یقال کیف جئت والمقصود لیس هو استفسار کیفیة مجیئه بل سبب اتیانه الی آخر ما بسط فی اللامع وفی الحدیث مسألة شهیرة خلافیة وهی الصحة او الاثابة ویؤیدنا ان ازالة النجاسة عن الثوب مثلا لا تحتاج الی النیة فی الطهارة وله نظائر تنظر من القسطلانی فکذا الحدث لا یحتاج الی ازالته الی النیة عندنا بخلاف غیرنا کما هی مبسوطة فی کتب الفقه وکتب الشیخ فی البذل لفظ انما للحصر فالتقدیر انما الاعمال تعتبر اذا کانت بنیة ولا تعتبر اذا کانت بلا نیة ولا یمکن ههنا نفس الاعمال لثبوتها حسا وصورة من غیر اقتران النیة بها فلا بد من اضمار شیء یتوجه الیه النفی ویتعلق به الجار فقیل التقدیر صحیحة او تصح کما هو رأی الشافعی واتباعه وقیل کاملة او تکمل علی رأی ابی حنیفة واصحابه والاظهر ان المقدر معتبرة او تعتبر لیشمل الاعمال کلها سواء کانت عبادات مستقلات کالصلوة والزکوة فان النیة تعتبر لصحتها اجماعاً او شروطاً فی الطاعات کالطهارة وستر العورة فانها تعتبر لحصول ثوابها اتفاقا فالعدم توقف الشروط علی النیة فی الصحة خلافاً للشافعی فی الطهارة فعلیه بیان الفرق او اموراً مباحة فانها قد تنقلب بالنیات حسنات کما انها قد تنقلب سیئات بلا خلاف فغایة ما فی الباب ان متعلق الصحة والکمال یعرف من الخارج ولا محظور فیه قال القاری واستثنی بعض الاعمال من هذا العموم کصریح الطلاق والعتاق فان تعیین الشارع هذه الالفاظ لاجل هذه المعانی بمنزلة النیة ولا یخفی ان هذا انما هو بالنسبة الی الصحة والجواز واما بالنسبة الی الثواب فلا بد من تصحیح النیة اه والحدیث المذکور احد الاحادیث الاربعة التی انتخبها الامام ابو داؤد من خمس مائة الف وهذا احدها والثانی لا یکون المؤمن مومنا حتی یرضی لاخیه ما یرضی لنفسه والثالث من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه والرابع الحلال بین والحرام بین وبینهما امور مشتبهة الحدیث وقد روی بالفاظ مختلفة اه وسبقه الامام ابو حنیفة اذ انتخب من خمسمائة الف وزاد علی الاربعة المذکورة حدیثا خامسا وهو المسلم من سلم المسلمون الحدیث ولعل الامام ابا حنیفة زاده اهتماما بشانه والامام ابو داؤد حذفه لدخوله فی الحدیث الثانی لا یکون المومن مومنا الحدیث وبسط الکلام علی ذلک فی الاوجز وفیه قال شیخ مشائخنا الشاه عبد العزیز الدهلوی فی البستان بعد قول ابی داؤد هو کذلک فان الاول یکفی لتصحیح العبادات والثانی لمعرفة الحقوق والثالث لمحافظة الاوقات والرابع لرفع الشک والتردد من اختلاف العلماء وغیره اه وقال الامامان الشافعی واحمد بن حنبل حدیث النیات ثلث العلم قاله النووی فی شرح البخاری وقال المتاخرون مدار الاسلام علی حدیث واحد وهو حدیث جریر الدین النصیحة کما بسط الکلام علیه فی هامش اللامع فی آخر کتاب الایمان وفیه قال الحافظ هذا من الاحادیث التی قیل فیها انها احد ارباع الدین وممن عده فیها الامام محمد بن اسلم الطوسی وقال النووی بل هو وحده محصل لغرض الدین کله لانه منحصر فی الامور التی ذکرها اه

ص۵ وانما لکل امرئ ما نوی جنح القرطبی الی انها مؤکدة للجملة الاولی وقال غیره بل تفید غیر ما افادته الاولی کما بسطه الحافظ فی الفتح اشد البسط والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان الجملة الاولی بیان لمدار الثواب علی العبادة فلا یحصل الا بالنیة والجملة الثانیة تعمیم لکثرة النیة فی عمل واحد کما بسطه الشیخ قطب الدین فی مظاهر حق علی المشکوة بالاردویة اشد البسط ایضا ان الرجل مثلا اذا نوی فی دخول المسجد الاعتکاف والتجنب عن المعاصی وانتظار الصلوة والتبتل الی الله تبارک وتعالی وتحصیل العلم ومجالسة الصالحین ولقاء المسلمین وغیر ذلک من الامور الکثیرة فیحصل له ثواب کل ما نوی اه وما یرد علیه ان من صام رمضان نفلا یقع فرضا بسط فی جوابه القسطلانی وقال لا یرد علی دعوی الحصر نحو صوم رمضان بنیة قضاء او نذر حیث لم یقع له ما نوی لعدم قابلیة المحل الی آخر ما بسطه.

ص۶ فمن کانت هجرته الی دنیا الخ واختلف فی ان حذف الجملة الاولی وهی قوله صلی الله علیه وسلم فمن کانت هجرته الی الله ورسوله فهجرته الی الله ورسوله من البخاری او من شیخه الحمیدی وقد روی عن الحمیدی بکلتا الجملتین کما بسطه الحافظ

والدنیا مشتق من الدنو بمعنی القرب او الدناءة واختلفوا فی حقیقة الدنیا کما بسطه اهل السلوک وقالوا ان الدنیا غفلة عن الله تبارک وتعالی لا المال والاهل والمتاع قال العارف الرومی ؎

چیست دنیا از خدا غافل بودن * نے قماش ونقرہ وفرزند وزن

قال النووی ذکر الامام البخاری الحدیث المذکور فی سبعة مواضع من صحیحه فذکره ههنا ثم فی الایمان وفی النکاح والعتق والهجرة وترک الحیل والنذور اه قلت ذکر الامام الحدیث فی ستة مواضع بکلتا الجملتین وحذف الاولی فی الموضع الاول واورد علیه حبیبی المولوی بدر عالم المهاجر المدنی المرحوم لما حضرت المدینة المنورة فی سنة ثلاث وثمانین وقال کان حق المؤلف ان یذکر الحدیث فی اول موضعه بتمامه ویختصر فیما بعد وقال لم اظفر علی جوابه فلهذا فوقع فی نفسی علی سؤاله ان دفع المضرة لما کان اهم من جلب المنفعة وکان هذا موضع البدایة فلعل المصنف رحمه الله اراد ان ینبه الطالبین علی التحرز عن فساد النیة فی اول کتابه وقد قال الحافظ فالجواب ما قاله ابو محمد علی بن احمد ابن سعید الحافظ فی اجوبة له علی البخاری ان احسن ما یجاب به هنا ان یقال لعل البخاری قصد ان یجعل لکتابه صدرا یستفتح به علی ما ذهب الیه کثیر من الناس من استفتاح کتبهم بالخطب المتضمنة لمعانی ما ذهبوا الیه من التالیف فکانه ابتدأ کتابه بنیة رد علمها الی الله تعالی فان علم منه انه اراد الدنیا او عرض الی شیء من معانیها فسیجزیه بنیته ونکب عن احد وجهی التقسیم مجانبة للتزکیة التی لا یناسب ذکرها فی ذلک المقام انتهی ملخصاً وحاصله ان الجملة المحذوفة تشعر بالقربة المحضة والجملة المبقاة تحتمل التردد بین ان یکون ما قصده یحصل القربة او لا فلما کان المصنف کالمخبر عن حال نفسه فی تصنیفه هذا بعبارة هذا الحدیث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فرارا من التزکیة وبقی الجملة المترددة المحتملة تفویضا للامر الی ربه المطلع علی سریرته المجازی بمقتضی نیته اه وقد اشتهر ان سبب هذا الحدیث قصة مهاجر ام قیس المرویة فی المعجم الکبیر للطبرانی باسناد رجاله ثقات عن ابن مسعود رضی الله تعالی عنه قال کان فینا رجل خطب امرأة یقال لها ام قیس فابت ان تتزوجه حتی یهاجر فهاجر فتزوجها فکنا نسمیه مهاجر ام قیس ولم یقف ابن رجب علی من خرجه فقال ذکره کثیر من المتاخرین فی کتبهم ولم نر له اصلا باسناد صحیح کذا قال القسطلانی لکن ذکر ابن رجب فی شرح الاربعین حدیث مهاجر ام قیس ثم قال رواه وکیع فی کتابه وقد اشتهر ان قصة مهاجر ام قیس هی کانت سبب قول النبی صلی الله علیه وسلم من کانت هجرته الی دنیا یصیبها او امرأة ینکحها وذکر ذلک کثیر من المتاخرین فی کتبهم ولم نر لذلک اصلا بصحیح اه ومال الیه الحافظ اذ قال بعد ذکر حدیث ام قیس لکن لیس فیه ان حدیث الاعمال سیق بسبب ذلک ولم ار فی شیء من الطرق ما یقتضی التصریح بذلک اه واسم المرأة قیلة واما الرجل فلم یسمه احد ممن صنف فی الصحابة وهذا السبب وان کان خاص المورد ولکن العبرة بعموم اللفظ والتنصیص علی المرأة من باب التنصیص علی الخاص بعد العام للاهتمام قاله النووی فی شرح البخاری

ص۷ ام المؤمنین تغلیبا وتدخل فیه النساء ولکن صح عن عائشة رضی الله عنها انا ام رجالکم لا ام نسائکم وهی باعتبار الشرافة والکرامة وتحریم نکاحهن لا فی جواز الخلوة وتحریم نکاح بناتهن کذا فی القسطلانی لا یقال ان الآیة وازواجه

امهاتهم قطعية فلم لا تتناول جميع الاحكام لان الآية الاخرى واذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب تدل على ايجاب الحجاب فالجمع بين الآيتين يدل على ما تقدم وقال ابن العربي في احكام القرآن اختلف الناس هل هن امهات الرجال والنساء ام هن امهات الرجال خاصة فقيل ذلك عام في الرجال والنساء وقيل خاص للرجال لان المقصود بذلك انزالهن منزلة امهاتهم في الحرمة حيث يتوقع الحل والحل غير متوقع بين النساء فلا يحجب بينهن بحرمة وقد روى ان امرأة قالت لعائشة يا اماه فقالت لست لك بام انما انا ام رجالكم وهو الصحيح اه وفي السطور وسے عن حكام الرازي قال قال ابو حنيفة كان الناس لعائشة محرما اه

صـ٢ كيف يأتيك الوحي اجاب عليه الصلوة والسلام بالصورتين فقط وقد قالوا يأتي الوحي بسبعة اوجه او اكثر كما تقدم واجاب عنه في اللامع بان الاقتصار على ذكر القسمين اقتصار على معظم انواعه او يكون ذكر الاقسام الباقية ايضا ولكنه لم يذكرها بعض الرواة وهذا مبني على ان السؤال عن كل اقسام الوحي ولكن الظاهر ان مسئلته كانت عما يوحى عليه من الكيفية التي تنزل عليه الوحي من الله في اكثر احيانه وغالب ازمانه والجواب اذ ذاك يمكن على ايراده على ثلاثة اوجه بيان كيفية الوحي لنفسه او الموحى وهو الملك او الموحى اليه وهو الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط في اللامع

صـ٢ واحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس اصله صوت وقع الحديد بعضه على بعض ثم اطلق على كل صوت له طنين وفي مصداقه ستة اقوال صوته تعالى القديم واختاره مولانا السيد انورشاه في الفيض تخليق الصوت سماعه عز وجل في الموحى به بكمال قدرته كذا في الاوجز الصوت الاصلي للملك صوت اجنحة جبريل وحكي عن شيخ الاسلام المدني رحمه الله انه صوت مجئ جبريل كما يسمع صوت قطار سكة الحديد (ٹرین انجن) من المسافة البعيدة بنحو خمسة اميال بل اكثر من ذلك قلت وأورد عليه بعض الطلبة انه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يكون محسوساً للكل ويرد هذا الايراد على الاجنحة ايضا ويمكن التفصي عنه بان احساسه من باب الكشف كما ورد ان جبريل يبسط اجنحته ليلة القدر ولا يكشف هذا الا لاهل الكشف ولا يظهر لغير اهله كما لا يسمع الاصم الصوت وقال شيخ المشائخ الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه انه اثر تعطل الحواس اذ قال اعلم ان من تعطلت حاسة من حواسه يظهر له في تلك الحاسة ما لا تمييز فيه مثل من تعطلت حاسة البصرية يرى الوانا مختلفة متكثرة ومن تعطلت حاسة سمعه يسمع اصواتا ممتزجة مختلفة غير متميزة فقوله مثل صلصلة الجرس عبارة عن تعطل حاسة السمع عن مسموعات عالم الشهادة كي تتفرغ لحفظ ما اوحي عليه ويعيه كما هو حقه فتدبر واشكل عليه ان صوت الجرس مذموم لصحة النهي عنه كما في مسلم وابي داؤد فكيف يشبه به ما فعله الملك مع ان الملئكة تنفر عنه واجيب بانه لا يلزم من التشبيه تساوي المشبه والمشبه به في جميع الصفات كمن شبه رجلا بالاسد فيكون التشبيه في شجاعته لا في نتن رائحة الفم فذكر بالفه السامعون سماعه تقريبا لافهامهم كما قيل في توجيه المعتمة فان قيل قد روي عن عمر رض عند ابي داؤد كنا نسمع عنده مثل دوي النحل وههنا كصلصلة الجرس وبينهما تفاوت اجيب بان ذلك بالنسبة الى الصحابة وهذا بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذا افاده الشراح والاوجه عندي انه ليس بحقيقة بل تقريب وتشبيه فلا يخالف ايضا ما رواه اذا قضى الله في السماء امرا ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله تبارك وتعالى كانها سلسلة على صفوان اه مختصراً من الاوجز

صـ٢ وهو اشده علي لكون الصوت لم يفهم او لانقطاعه الى عالم الملكوت كما يعتري للذاكر بيا اذا قرأ الذكر فيهم وذكر في هامش اللامع في بيان الشدة ما يعتري النبي صلى الله عليه وسلم من التعب والكرب حتى يتفصد جبينه عرقا وقد قال عز اسمه انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً

صـ٢ فيفصم فيه ثلاث روايات اشهرها فتح التحتية وكسر المهملة والثانية بضم اوله وكسر الثالثة والثالثة بضم اوله وفتح الصاد على البناء للمجهول يقال افصم المطر اذا اقلع كما في الاوجز

صـ٢ الملك رجلا نصب على المصدرية اي تمثل رجل او حال ورجح العيني نصبه بنزع الخافض والملك مشتق من الالوكة بمعنى الرسالة هذا قول سيبويه والجمهور واصله لاك وقيل اصله الملك بفتح ثم سكون وهو الاخذ بالقوة وقيل مخفف من مالك والبسط في هامش اللامع

صـ٢ وان جبينه ليتفصد عرقا يشكل عليه ما سيأتي من قوله "زملوني" ذكر في هامش اللامع الجمع بينهما والاحسن ان يقال ان قولها ليتفصد عرقا حالة عامة كانت في اكثر احوال النزول كما هو ظاهر من الاحاديث الواردة في احوال نزول الوحي من انه صلى الله عليه وسلم كانت تأخذه الشدة وقت النزول حتى لو كان على بعير لبرك لشدة الثقل واوحي اليه مرة وفخذه على فخذ زيد بن ثابت فثقل على زيد حتى قال زيد خفت ان ترض فخذي وكانت تأخذه البرحاء في اليوم الشاتي حتى انه ليتحدر منه مثل الجمان وغير ذلك من الروايات الكثيرة واما قوله صلى الله عليه وسلم زملوني فكان في اول الامر فانه صلى الله عليه وسلم كانت تأخذه الحمى في اول امره فيحتاج الى التزمل والتلفف ثم لما اعتادت نفسه الشريفة ذهبت عنه تلك الهيبة التي كانت تأخذه الحمى بسببها واما الشدة فبقيت في اكثر احوال النزول المناسبة بالترجمة بان هذه الحالة الواردة في الحديث مبدأ لكل وحي يكون بمثل هذا النوع

صـ٢ وكان يخلو بحراء وهو مأخذ الصوفية في التجرد وتعليم خصوه بالاربعينية لقصة موسى عليه السلام وواعدنا موسى الآية ولحديث النطفة والعلقة والمضغة فان التغير فيها في الاربعينات فعلم ان له دخلا خاصاً في تغير الاحوال وبسط القسطلاني في تخصيص جبل حراء للتعبد قال السهيلي في الروض وهو الجبل الذي نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال له ثبير وهو على ظهره اهبط عني فاني اخاف ان تقتل على ظهري فاعذب فناداه حراء الي الي يا رسول الله انتهى

صـ٢ فيتحنث من التحنث وهو القاء الحنث فان التفعل تأتي لسلب المأخذ وقيل هو بمعنى يتحنف اي يتبع الحنيفية وهي دين ابراهيم والفاء تبدل ثاء في كثير من كلامه وقد وقع في رواية ابن هشام في السيرة يتحنف بالفاء كذا في الفتح والقسطلاني قال ابن هشام تقول العرب التحنث والتحنف يريدون الحنيفية فيبدلون الفاء بالثاء كما قالوا جدف وجدث يريدون القبر اه

وهو التعبد تفسير للتحنث من احد الرواة وهو الزهري كما جزم به الطيبي فسروه مجازا والليالي ظرف ليتحنث لا للتعبد وذكر الليالي يتناول الايام بالاولى فان المبارزين الى الفلوات يرجعون الى بيوتهم في الليالي فلو قال ايام الاوهم الرجوع الى البيت في الليل ويشكل ان العبادة لم تشرع بعد فالجواب انهم اختلفوا في كيفية تعبده بناء على انه هل كان متعبدا بشرع سابق او لا ففيه ثلثة اقوال الاول انه لم يكن متعبدا بشرع سابق قال في الدر المختار تبعا لصاحب البحر وهو المختار عندنا قال ابن عابدين نسبه في التقرير الاكملي الى محققي اصحابنا قال لانه عليه الصلوة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن من امة نبي قط اه قلت وعزاه القاضي عياض والحافظ ابن حجر وعمر بن نجيم في النهر الفائق الى الجمهور قال القاضي عياض في الشفاء واحتجوا بانه لو كان كذلك لنقل ولما امكن كتمه وستره في العادة اذ كان من مهم امره واولى ما اهتبل به من سيرته ولفخر به اهل تلك الشريعة ولاحتجوا به عليه ولم يؤثر شئ من ذلك جملة والقول الثاني الوقف ذهب اليه امام الحرمين والغزالي وابن الانباري وغيرهم واختاره السبكي والقول الثالث انه كان متعبدا بشرع سابق قال ابن بدران الحنبلي في المدخل كان نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة متعبدا في الفروع بشرع من قبله عند القاضي والحلواني واوما اليه احمد واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وابن الهمام ثم اختلفوا في تعيينه فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم واختاره ابن عقيل والمجد ابن تيمية وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بجميع الشرائع حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية قال ابن الهمام والمختار انه متعبد بما ثبت انه شرع اذ ذاك الا ان يثبتا متضادين فبالاخير لعدم معلومية طريقه فيما ركن اليه اه وعلى القول الاول بماذا كان يتعبد فقيل بما يلقى اليه من انوار المعرفة وقيل بما يحصل له من الرؤيا وقيل بالتفكر وقيل باجتناب رؤية ما كان يقع من قومه

صـ٢ حتى بلغ مني الجهد برفع الدال على الفاعلية اي بلغ الجهد مبلغه وبالنصب على المفعولية اي بلغ الغط مني جهده اي غايته او بلغ جبرئيل جهده وقوته واشكل بان البشر لا يطيق غاية جهد الملك ويؤيد هذا الاشكال في قصة صك موسى عليه السلام وجه عزرائيل عليهما السلام حتى فقئت عينه وقد ذكر على هذا الحديث الكلام في اللامع وهامشه في كتاب الجنائز مفصلا حتى انكر بعض الجهلة هذا الحديث فارجع اليه لو شئت التفصيل والجواب عن اصل الاشكال بان من تزيا بزي غيره فانه تنتقل اليه جميع ميزات ذلك الشئ لذا ترى ان الجن عندما يكونون في زي الثعابين والعقارب فانهم يموتون بضربة او ضربتين فقط كما تشهد عليه الوقائع الكثيرة مع انها لو كانت في زيها الاصلي لما استطاع احد الوقوف بها البتة فكذلك لما كان جبرئيل عليه الصلوة والسلام في زي رجل فجهده لا يتعدى جهد الرجال المعتاد وتحمل النبي صلى الله عليه وسلم كان اكثر من ذلك فلا اشكال مطلقا ولذا لا يشكل فقأ عين عزرائيل عليه السلام بصك موسى عليه الصلوة والسلام لكن قال القاري لا يلزم من تشكل الملك بصورة الآدمي وتبدله عن اصل هيئته الملكي سلب القوة عنه ونفي الغلبة منه فان الامر المعنوي لا يتغير بتغير الهيكل الصوري اه وقال الحافظ لا مانع ان يكون قواه الله على ذلك ويكون من جملة معجزاته ثم رجح الحافظ رواية الرفع فقال والترجيح هنا متعين لاتحاد القصة ورواية الرفع لا اشكال فيها وهي التي ثبتت عن الاكثر فترجحت وان كان للاخرى توجيها وقد رجح شيخنا البلقيني بان فاعل بلغ هو الغط والتقدير بلغ مني الغط جهده اي غايته فيرجع الرفع والنصب الى معنى واحد وهو اولى اه ثم التثليث اشارة الى ان المؤدب لا يزيد الضرب على ثلاثة مرات حكاه السهيلي عن شريح القاضي التابعي وقيل الغطة الاولى للتخلي عن الدنيا والثانية للتفرغ لما يوحى اليه والثالثة للمؤانسة كذا في القسطلاني والاوجه عندي ان الاولى لحصول النسبة الالقائية والثانية لحصول النسبة الاصلاحية والثالثة لحصول النسبة الاتحادية فالتوجه عند العارفين اربعة انحاء انعكاسي والقائي واصلاحي واتحادي وتفصيل هذه التوجهات الاربعة في هامش اللامع بذيل هذا الحديث جدير بان ينظر ولم يحتج صلى الله عليه وسلم الى الاولى لانها حصلت بمجرد لقاء جبرئيل عليه السلام لصفاء قلبه صلى الله عليه وسلم بالخلوة في حراء ستة اشهر ولا يقال انه يلزم منه تفضل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه امر ابتدائي واول احواله صلى الله عليه وسلم ثم ترقى النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك كل يوم حتى سبق على جبريل بمراحل الى ان قال جبريل ؎

اگر یک سر موئے برتر پرم ٭ فروغ تجلی بسوزد پرم

فلما ارتقى صلى الله عليه وسلم الى هذه المرتبة العلية قبل الهجرة بكثير فما ظنك فيما ارتقى عليه الصلوة والسلام بعد ذلك وقد يقال انهم ذكروا ثلث عوالم الاول عالم الناسوت والثاني عالم الملكوت والثالث عالم اللاهوت فيقال ان النبي صلى الله عليه وسلم وان كانت النبوة كامنة فيه ففي حديث ابي هريرة عند الترمذي وغيره قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال وآدم بين الروح والجسد وقد ورد في هذا المعنى احاديث كثيرة ذكرها السيوطي في الخصائص ولكن كان النبي صلى الله عليه وسلم قبل اتيان جبرئيل اليه في عالم الناسوت متصفا بصفات الانسان فلما اتاه جبرئيل وغطه ذهبت عنه ما هو من صفات الناسوت ودخل في عالم الملكوت الذي هو عالم الملائكة الذي من لوازمه التجرد والانقطاع عن ملابسات الناس والانخلاع عن لوازم البشرية وبعد ذلك ترقى النبي صلى الله عليه وسلم حتى وصل الى عالم اللاهوت الذي هو كناية عن حضرة الربوبية فحصل له ما حصل مما يأتي في البيان والله اعلم

صـ٣ اقرأ باسم ربك الآية لا يقال فيه تكليف بما لا يطاق لانه ليس بتكليف بل تلقين كما يقول المعلم لتلميذه ظنه النبي صلى الله عليه وسلم تكليفا فقال ما انا بقارئ وقيل كان في يد جبرئيل عليه السلام ثوب حرير مكتوب عليه هذه الآيات فالجواب اذا انه لم يكن داخلا في ما لا يطاق لكنه صلى الله عليه وسلم ظنه كذلك بعضها لنفسه كذا في بعض تقارير شيخ الاسلام المدني وقصة ثوب حرير انما وقعت في مرسل عبيد بن عمير الليثي عند ابن اسحاق وهو منام كما ذكره ابن اسحاق مفصلا كما في الفتح وغيره ثم مسئلة تكليف ما لا يطاق خلافية جوزته الاشاعرة ومنعته الحنفية والمعتزلة كما في المسايرة وشرحها وفي البداية بهذه الآيات لطائف ذكرها الشراح ثم اختلف في اول ما نزل والجمهور على انه خمس آيات من اقرأ الى قوله لم يعلم وورد عن علي رضي الله عنه اول ما نزل سورة الفاتحة وقيل

اول ما نزل المدثر والجمع ان هذه الآيات اول ما نزل مطلقا ثم الفاتحة ثم المدثر باعتبار تواتر النزول فانه فتر الوحي قبلها ثلاث سنين كذا في التفسير العزيزي وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع في كتاب التفسير اشد البسط والقول الاول صححه القاضي ابن العربي والقاضي عياض وابن كثير وابن القيم وقال النووي هذا هو الصواب الذي عليه الجماهير من السلف والخلف اھ ولا يذهب عليك انه استدل بهذا الحديث على ان البسملة ليست من سورة وهي مسئلة مشهورة اجمل الكلام عليها في الاوجز وبسط في هامش اللامع وحاصل المذاهب الاربعة اقوال الاول انها ليست من القرآن وهو قول مالك ورواية عن احمد وطائفة من الحنفية والثاني انها آية من كل سورة او بعض آية وهو المشهور عن الشافعي والثالث انها آية من الفاتحة دون غيرها وهو رواية عن الشافعي واحمد والرابع انها آية مستقلة من القرآن ليست من السور وهو قول ابن المبارك وداؤد وهو المنصوص عن احمد وقال ابو بكر الرازي وهو مقتضى ابي حنيفة۔

ص۳ **فرجع بها** اي بالآيات المذكورة المحفوظة او بالكيفية المذكورة

ص۳ **يرجف** لثقل القراءة او لغط جبريل عليه السلام او لاتحاد الروح بالملكية ولا يشكل عليه ان الاتحاد سبب التقوية لا الاضطراب لان الانتقال عن حالة معهودة وان كان بسبب ما يقوي الطبع قد يفضي الى مثل ذلك كمن استعمل مسكا كثيرا فانه قد يفضي الى حالة سكرية وان كان مقويا غاية التقوية۔

ص۳ **زملوني زملوني** قال ذلك لشدة ما لحقه من هول الامر والعادة جارية بسكون الرعدة بالتلفف وذكر في الارواح الثلثة انه سئل العارف الكبير الحاج امداد الله المهاجر المكي نور الله مرقده عن وجه التلفف والتزمل هل خاف النبي صلى الله عليه وسلم جبرئيل عليه السلام فقال لا. بل لما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم جبرئيل وانكشفت عليه حقيقة نفسه فهابها ولم يستطع ان يتحملها لعظمتها وكبرها فان الحقيقة تختفي في غير الجنس فاذا ورد احد من ابناء جنسه تنكشف عليه حقيقته كما اشتهر ان رجلا افتتى جرو اسد فكان يسرح ويمشي في اغنامه ويروح ويسرح كانه فرد منها حتى شب ولم يعلم نفسه ما هو حتى انه راى يوما صورته في الماء فعلم انه ليس من جنس الاغنام بل هو شئ آخر ذو هيكل مهيب بسل شجاع فلما تحقق ذلك دخل في الاغنام فافترس هذه واكل اخرى وجرح تلك وقتل اخرى حتى وقع الصياح والعويل فيهن وفررن وانتشرن وكما ان رجلا جميلا ذا بهاء وسناء كان وجهه قطعة قمر لو كان في بعض الجزائر التي يسكنها ذو والاشكال البشعة القبيحة والوجوه الدميمة لما ظهر منه الدلال والغنج وما هو من شئون المحبوبين الحسان حتى اذا ورد عنده رجل مثله في الحسن والجمال واظهر التدلل والتشكل والتغنج فيظهر عليه حقيقة نفسه ويظهر حينئذ شئون المحبوبية فالنبي صلى الله عليه وسلم كان في جهال مكة مثل ذلك الاسد والرجل الجميل الذين لم يعرفا انفسهما ولم تنكشف عليه حقيقة نفسه فلما راى من هو من ابناء جنسه وهو جبرئيل فانه غذي بلبان العلم وربي به ولذا كانت سفارة الوحي اليه كما ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام غذوا بلبان العلم وربوا به تلك الصفة ظهرت صورته وحقيقة في جبرئيل وكانت في غاية العظمة والكمال فلم يستطع ان يتحملها فخاف نفسه الشريفة لا انه خاف جبرئيل قال مولانا امير شاه خان رحمه الله تعالى ناقل ذلك وكان مولانا محمود الحسن الديوبندي المعروف بشيخ الهند يسمعه منه كرات ومرات ويتمايل من الفرح والسرور وقال حكيم الامة مولانا اشرف علي التهانوي قدس سره في حاشية الارواح الثلثة ما محصله ان هذا التوجيه للحديث على ذوق الصوفية وليس في النصوص ما يدفعه واما توهم مصادمته لقوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسي فمدفوع بانه ليس معناه خشيت جبرئيل بل معناه خشيت ان لا اتحمل اعباء الرسالة فانه يحتاج الى قوة طبيعية خاصة وقد كانت تلك القوة مغلوبة في ذلك الوقت واما قول خديجة رضي الله عنها والله لا يخزيك الله ابدا فانك تصل الرحم الخ فاستدلال عقلي على انه صلى الله عليه وسلم ليعطى من الله الكريم قوة على تحمل ذلك فان هذه القوة ثمرة لتائيد الحق وهذه الاوصاف جالبة لتائيد الحق واما ذهابها بالنبي صلى الله عليه وسلم الى ورقة فكان لطلب تائيد هذا الاستدلال العقلي بالدليل النقلي واما ذكر ورقة سيدنا موسى عليه الصلوة والسلام فكان تنظيرا منه لحصول التحمل في مثل ذلك لا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان شاكا في نبوته ثم ان الله تعالى قد بحكمته البالغة طريقا لحصول الصبر والتحمل بان حبس الوحي اياما ففتر واشتاقت نفسه الشريفة للوحي حتى انه اغتم لسبب الفترة غما شديدا وذهب الى شواهق الجبال لكي يلقي نفسه ولكن تبدى له جبرئيل قائلا انك رسول الله حقا فاطمأنت نفسه وسكن جاشه فلما اشتاق واشتد شوقه هان عليه تحمل اعباء الرسالة فان الشئ يسهل تحمله بعد اشتياق النفس اليه وقد ذكر العارف الرومي في المثنوي المعنوي توجيها نحو هذا التوجيه لنحو تلك القصة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبرئيل ان يريه صورته الاصلية فقال له جبرئيل انك لا تقدر على النظر الى في تلك الحال فلما اصر عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم تبدى له جبرئيل له ستمائة جناح قد سد الافق فخر رسول الله صلى الله عليه وسلم مغشيا عليه فنزل جبرئيل واحتضنه حتى سكن النبي صلى الله عليه وسلم قال العارف الرومي ما محصله [illegible] عليه وسلم لا حقيقة وروح بل الحقيقة المحمدية لا يقدر جبرئيل ان يتحملها ولذلك لما تقدم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء فوق السدرة وقال لجبرئيل تقدم فاعتذر اليه جبرئيل قائلا انه لو تقدم مقدار شعرة لذاب واحترق والله تبارك وتعالى اعلم انتهى معربا ملخصا

ص۳ **لقد خشيت** الخ اختلفوا في الخشية على اثني عشر قولا بسطت في اللامع وهامشه وهي الجنون والهاجس والموت والمرض ودوامه والعجز عن التحمل والعجز عن روية الملك وعدم الصبر على الاذى وخوف القتل ومفارقة الوطن وتكذيبهم وتعييرهم واوجه الاقوال الثالث الموت او السادس ورجح شيخ المشائخ القطب الگنگوهي السادس وكذا رجحه النووي في شرح مسلم وهي خشية عدم تحمل اعباء النبوة وحاصل قول العلامة السندي انه عليه الصلوة والسلام لم يخش بل قال ذلك لقول لانعطاف رافة خديجة رضي الله عنها عليه صلى الله عليه لتكون معينة له من اول الامر مخافة ان تنكر ذلك ورجحه شيخ الاسلام المدني رحمه الله

ص۴ **فقالت خديجة كلا والله** الخ افاد شيخ الهند رحمه الله في تراجمه ان الحديث ظاهر في بداية الوحي عند الشراح وهو ظاهر والاوجه عندي (اي عند شيخ الهند) ان مقصود الرواية بيان هذه الاوصاف الجليلة التي تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان بخلقته جامعا للملكات الفاضلة والاخلاق الحميدة والافعال الحسنة التي هي مبدا الوحي ومنشاء النبوة قلت والاوجه عندي ان هذه الصفات التي ذكرتها خديجة رضي الله عنها في النبي صلى الله عليه وسلم هي التي ذكرها ابن الدغنة في ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عند مهاجرته الى الحبشة وهي اصرح دليل على حصول النسبة الاتحادية لابي بكر مع النبي صلى الله عليه وسلم فكان قلبه على قلبه صلى الله عليه وسلم سواء وهي كانت موجبة لاتصال خلافته بالنبي صلى الله عليه وسلم كما ذكر شئ من ذلك في هامش اللامع في كتاب الشروط في عمرة الحديبية عند قول ابي بكر فاستمسك بغرزه والبسط منه في جزء حجات النبي صلى الله عليه وسلم تحت هذا القول۔

ص۴ **وتكسب المعدوم** الكسب قد يتعدى الى مفعول كقوله كسبت المال وقد يتعدى الى مفعولين كما في كسبت غيري المال وهذا من قبيل الثاني وروي من الافعال فلا اشكال وفي هامش الهندية عن الكرماني والعيني قوله تكسب بفتح التاء وهو المشهور الصحيح في الرواية والمعروف في اللغة وروي بضمها وفي معنى المضموم قولان اصحهما ان معناه تكسب غيرك المعدوم اي تعطيه له تبرعا ثانيهما تعطي الناس ما لا يجدونه عند غيرك من معدومات الفوائد ومكارم الاخلاق يقال كسبت مالا واكسبت غيري وفي معنى المفتوح قولان اصحهما ان معناه كمعنى المضموم ويقال كسبت الرجل مالا واكسبته مالا والاول افصح واشهر والثاني ان معناه تكسب المال وتصيب منه ما يعجز غيرك عن تحصيله ثم تجود به وتنفقه في وجوه المكارم وقيل المعدوم عبارة عن الرجل المحتاج العاجز عن الكسب فكونه كالمعدوم الميت حيث لم يتصرف في المعيشة اھ

ص۴ **على نوائب الحق** قال القسطلاني النوائب تكون في الخير والباطل ولذا قيده بالحق او اشارة الى النوائب السماوية فان الاعانة فيها تكون مشكلة ومن يعين فيما يكون في نوائب الدنيا اشد اعانة

ص۴ **ابن عم خديجة** بالنصب بدلا عن ورقة ويجب كتابة الف ابن كذا في القسطلاني وقوله ابن عم هكذا في التفسير في رواية ابي ذر الهروي وفي رواية غيره يا عم بحذف الابن وكذا في مسلم اي عم بحذف لفظ ابن وجمع بينهما النووي بالتعدد واستبعده الحافظ ابن حجر لاتحاد مخرج الحديث ومال الى ان الرواية بحذف الابن وهم وقال الزرقاني في شرح المواهب عندي انها قالت ابن عم على حذف حرف النداء فتصحفت ابن بأي اھ قلت وهذا انما يتمشى في رواية مسلم بلفظ اي عم واما رواية البخاري فبلفظ يا عم والله اعلم۔

ص۴ **وكان يكتب الكتاب** بيان لمهارته وغاية اطلاعه على مرادات الكتب حتى انه كان يترجمها الى آخر ما بسط في اللامع وهامشه ولا يذهب عليك ان في متن النسخة الهندية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب الانجيل بالعبرانية وفي نسخة الحاشية بدل بالعبرانية بالعربية وهو كذلك في كتاب التفسير ولا تعارض بين النسختين لانه كان يقدر على اللسانين

ص۴ **الناموس** بمعنى الجاسوس وفرق بعضهم بان الاول صاحب سر الخير والثاني صاحب سر الشر كما بسطا في اللامع قال البخاري في كتاب الانبياء الناموس صاحب السر الذي يطلعه بما يستره عن غيره اھ۔

ص۴ نزل الله على موسى ولم يقل على عيسى مع كونه نصرانيا لان كتاب موسى عليه السلام مشتمل على الاحكام الكثيرة كلكتابنا بخلاف كتاب عيسى عليه السلام فانه امثال وعبر ولان نبوة موسى مسلمة عند اليهود والنصارى معا بخلاف نبوة عيسى عليه السلام فانه ينكرها كثير من اليهود كذا في القسطلاني ويشكل عليه ان ورقة لم يكن نبيا فكيف علم بهذه الامور ويمكن التفصي عنه بانه علم من الكتب السابقة وهذا ظاهر في انه اقر بنبوته عليه الصلوة والسلام ولكنه مات قبل الدعوة فيكون مثل بحيرا لكن في اثبات صحبته نظر ثم ذكر الروايات الدالة على اسلامه وانه اول مومن وهكذا ذكر الاختلاف العيني وبسط الروايات في اسلامه مع الكلام عليه وذكره الحافظ في القسم الاول من الاصابة وقال الحافظ خرج ورقة وزيد بن عمرو بن نفيل الى الشام لما كرها عبادة الاوثان فتنصر ورقة وسيأتي ذكر زيد في المناقب اھ

ص۴ **بمثل ما جئت به** عبره بالماضي للتيقن

ص۴ **توفي ورقة** بمكة بعد البعث بقليل ولا يصح ما قال الواقدي انه خرج الى الشام فلما بلغه انه عليه الصلوة والسلام امر بالقتال رجع لينصره حتى اذا كان ببلاد لخم وجذام اخذوه فقتلوه كذا في القسطلاني

ص۴ **وفتر الوحي** واختلف في مدة الفترة على اربعة اقوال فقيل سنتان وقيل سنتان ونصف وقيل ثلاث سنين واختار الحافظ ابن حجر انها كانت اياما ثم الذي نزل بعد الفترة المدثر كما في الصحيحين ووقع عند ابن اسحاق انه الضحى وفيه نظر فانها نزلت بعد فترة اخرى كانت ليلتين او ثلثا كما هو مصرح في تفسير البخاري وغيره وانما فتر مدة كذا ليتدبر في مقتضى الآيات المنزلة مع ما في التاخير من الازدياد بالاشواق وفي التتابع من تواتر الكلف عليه فلو تتابع من اول الامر ربما ادى الى هلاكه كما بسط في اللامع وهامشه۔

ص۴ **قال ابن شهاب** اخبرني عروة بما سبق واخبرني ابو سلمة بما يأتي فهو عطف على اخبرني المقدم

ص۴ **تابعه عبد الله بن يوسف** الضمير يرجع الى يحيى بن بكير اي عبد الله بن يوسف وابو صالح تابعا يحيى بن بكير في الرواية عن الليث فرواه عن الليث ثلاثة يحيى وعبد الله وابو صالح قوله وتابعه هلال اي تابع عقيل بن خالد هلال بن رداد عن ابن شهاب فالاولى متابعة تامة والثانية ناقصة والمتابعة ان كانت في اول السند تسمى تامة وهي اقوى وان كانت في اثناء السند تسمى ناقصة قال النووي ومما يحتاج اليه المعتني بصحيح البخاري فائدة ننبه عليها وانه تارة يقول تابعه مالك عن ايوب وتارة يقول تابعه مالك ولا يزيد فاذا قال مالك عن ايوب فظاهر واما اذا اقتصر على تابعه مالك فلا يعرف لمن المتابعة الا من يعرف طبقات الرواة ومراتبهم وقال الكرماني فعلى هذا لا يعلم ان عبد الله يروي عن الليث او غيره قلت الطريقة في هذا ان تنظر طبقة المتابع بكسر الباء فتجعله متابعا لمن هو في طبقته بحيث يكون صالحا لذلك كذا في العيني اھ من هامش الهندية وبسط النووي في شرح هذا الموضع انواع المتابعة۔

ص۴ **كان مما يحرك** شفتيه والحروف كلها ليست بشفوية فكان حقه مما يحرك لسانه من قبيل ارادة الكل

بذکر البعض او من باب الاکتفاء والاوجہ عندی ان تحریکہما ظاہر بخلاف تحریک اللسان وسیاتی فی التفسیر وکان مما یحرک بہ لسانہ وشفتیہ بذکرہما معا فلا اشکال اذن

ص۳ **قال ابن عباس فانا احرکہما** الخ یشکل ان مولد ابن عباس قبل الہجرۃ بثلاث سنین والآیۃ فی بدء النزول کما یدل علیہ تبویب البخاری ولذا لم یقل ابن عباس لفظ کما رأیت کما قال سعید بن جبیر ویحتمل انہ اخبرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم او احد من الصحابۃ کذا فی القسطلانی والاوجہ عندی الثانی وقال النووی فیہ انہ یستحب للمعلم ان یمثل للمتعلم بالفعل ویریہ الصورۃ بفعلہ اذا کان فیہ زیادۃ بیان علی الوصف بالقول اھ

ص۳ **لا تحرک بہ لسانک** لا منافاۃ بینہ وبین ما تقدم من قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کان یحرک شفتیہ کما بسطہ القسطلانی تبعاً للفتح والکرمانی والعینی والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الثانی بیان لنہی قراءتہ صلی اللہ علیہ وسلم مع جبرئیل علیہ السلام والقراءۃ تکون باللسان والاول کان بیانا لرویۃ القراءۃ والرؤیۃ مما یتعلق بالشفتین کما تقدم

ص۳ **جمعہ لک فی صدرک** وعند الفلاسفۃ الحافظۃ فی الدماغ وعند المتکلمین والاصولیین منبع الکل القلب کذا افادہ شیخ الاسلام المدنی فی بعض تقاریرہ وفی ازالۃ الخفاء ان جمعہ فی الصدر تفقہ من ابن عباس رضی اللہ عنہ والوجہ عندی انہ اشارۃ الی جمیع القرآن فی المصاحف اھ ویؤیدہ ما اخرجہ الطبری عن قتادۃ ان معنی جمعہ تالیفہ

ص۳ **ثم ان علینا بیانہ** وفسرہ غیر ابن عباس ببیان ما اشکل من معانیہ وکان علیہ السلام یسأل جبرئیل عما اشکل علیہ فی اثناء القراءۃ فقال ذلک وفی لفظ ثم دلیل للجمہور علی جواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب وتعقب بان المراد تمام القرآن للتفسیر ولیس کلہ بمجمل فالمراد الظہور ثم تعقب علیہ بان قولہ بیانہ جنس مضاف فیعم جمیع اصنافہ من اظہارہ وتبیین احکامہ وما یتعلق بہا من تخصیص وتقیید ونسخ وغیر ذلک وہذہ المسألۃ خلافیۃ شہیرۃ بسطہا اصحاب الاصول وفی التحریر وشرحہ التقریر انہ یجوز تاخیر البیان عن وقت الخطاب الی الحاجۃ عند الجمہور منہم اصحابنا والمالکیۃ واکثر الشافعیۃ واختارہ الرازی وابن الحاجب وعن الحنابلۃ وعبد الجبار الجبائی وابنہ وبعض الشافعیۃ کابی اسحاق المروزی والقاضی ابی حامد منعہ اھ کذا فی القسطلانی والحاصل ان الاول جمعہ فی صدرک والثانی تلاوتہ والثالث توضیحہ کذا فی القسطلانی وابن کثیر۔ والمناسبۃ بجزء الترجمۃ وہو الوحی ظاہر وبالبدء لان حالہ ہذا کان فی البدء قبل نزول ہذہ الآیۃ وعلی اصل شیخ الہند کونہ عز اسمہ محافظاً للفظہ وبیانہ ظاہر فی عظمتہ وکتب حضرۃ شیخ الہند فی تراجمہ ما تعریبہ انہ یستفاد من الحدیث عدۃ امور مہمۃ منہا اتیان جبرئیل علیہ السلام بالوحی علیہ وکون الشدۃ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند نزول الوحی حتی انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان یقرأ بنفسہ مع جبرئیل علیہ السلام للشدۃ المذکورۃ وبذل جہدہ صلی اللہ علیہ وسلم لضبط الوحی وقد تکفل الباری عز اسمہ بفضلہ ورحمتہ جمعہ وقرآنہ فقال ان علینا جمعہ وقرآنہ فسہل الامر وارتفع خوف السہو والخطأ والنسیان عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فحصل بذلک الاطمینان لہ علیہ الصلاۃ والسلام وعلم بان الذات القدسیۃ المبدأ للوحی ہی المتکفلۃ بحفظہ فحصل الاعتماد الکلی علی الوحی اھ قلت قال عز اسمہ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون

ص۳ **ان علینا جمعہ** ای فی صدرک **وقرآنہ** ای قراءتک ایاہ وجریانہ علی لسانک۔

ص۳ **فاذا قرأناہ** ای علیک بقراءۃ جبرئیل علیہ السلام **فاتبع قرآنہ** ای استمع قراءتہ

ص۳ **ح** فیہ ستۃ اقوال علی ما تفحصت وبسطت فی مقدمۃ الاوجز مرجعہا الی قولین الاول انہ خاء معجمۃ والآخر انہ حاء مہملۃ وعلی الاول احتمالان احدہما اشارۃ الی آخر الحدیث فہو مخفف من الخ وثانیہما اشارۃ الی قولہ لسند آخر وعلی الآخر فاربعۃ اقوال الاول انہ رمز الصحۃ یکتب دقیقا لئلا یلتبس بالعبارۃ ودفعا لما یتوہم ان حدیث ہذا الاسناد سقط والثانی انہ ماخوذ من التحویل والثالث من الحائل والرابع اشارۃ الی قولہم الحدیث والمعروف عند المحدثین انہ اذا انتہی القاری الی ہذا الموقع یقول حا بفتح الحاء المہملۃ ویستمر فی قراءۃ ما بعدہا اھ مختصراً قال الحافظ فی باب ظلم دون ظلم ہکذا وقع فی النسخ صورۃ ح فان کان من اصل التصنیف فہی مہملۃ ماخوذ من التحویل علی المختار وان کانت مزیدۃ من بعض الرواۃ فیحتمل ان تکون مہملۃ کذلک او معجمۃ ماخوذۃ من البخاری لانہا رمزہ ای قال البخاری وحدثنی اھ قلت ما افادہ الحافظ یختص بما وقع فی البخاری **ومعمر نحوہ** والحاصل ان عبد اللہ بن المبارک حدث عنہ عبدان عن یونس وحدہ وحدث عنہ بشر عن یونس ومعمر معاً اما باللفظ فعن یونس واما بالمعنی فعن معمر یعنی ان فی لفظ نحوہ اشارۃ الی اختلاف بینہما فی اللفظ وہذا علی ما ہو المعروف عند اہل الاصول انہم یقولون مثلہ اذا اتفق الحدیثان فی اللفظ ونحوہ اذا اتفقا فی المعنی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص۳ **اجود الناس** ولا ینافی ہذا فقرہ علیہ الصلوۃ والسلام لان فقرہ کان لشدۃ جودہ ولا یاتیہ شیء الا یجود بہ

ص۳ **وکان اجود ما یکون** حال کونہ فی رمضان برفع اجود اسم کان وما مصدریۃ ای اجود اکوانہ وفی رمضان سد مسد الخبر او اجود مبتدأ مضاف الی المصدر وفی رمضان خبرہ والجملۃ خبر کان واسمہ الضمیر الیہ صلی اللہ علیہ وسلم او بنصب اجود خبر کان واسمہ الضمیر الیہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کذا فی القسطلانی قال الطیبی فیہ تخصیص بعد تخصیص للترقی الاول جودہ علی سائر الناس الثانی جودہ فی رمضان علی جودہ فی غیرہ الثالث جودہ عند لقاء جبرئیل

فیدارسہ القرآن والحکمۃ فیہ لیکون سنۃ فی عرض القرآن علی من ہو احفظ منہ کذا فی القسطلانی واختلف فی انہ کان یدارس کل القرآن او حسبما نزل والاوجہ عندی الثانی والبسط فی ہامش اللامع ثم الترجمۃ بعظمۃ الوحی من المدارسۃ واضح واما علی ظاہر الترجمۃ من البدء فلا یبعد ان یکون اشارۃ الی البدء الزمانی بانہ کان فی رمضان اذ یقولون بان اول نزول جبرئیل فی غار حراء کان فی السابع عشر من رمضان ولا یذہب علیک ان للکلام الالہی مناسبۃ خاصۃ بشہر رمضان ولذا یقولون ان صحف ابراہیم علیہ السلام نزلت فی غرۃ رمضان او فی الثالث منہ واعطی داؤد علیہ السلام الزبور فی الثامن عشر او الثانی عشر من رمضان واعطی موسی التوراۃ فی السادس منہ واعطی عیسی علیہ السلام الانجیل فی الثانی عشر او فی الثالث عشر کما ذکرت فی رسالتی فضائل رمضان باللسان الاردویۃ قال الحافظ اخرج احمد والبیہقی فی الشعب عن واثلۃ بن الاسقع رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انزلت التوراۃ لست مضین من رمضان والانجیل لثلث عشر خلت منہ والزبور لثمان عشرۃ خلت منہ والقرآن لاربع وعشرین خلت من شہر رمضان وہکذا نقلہ السیوطی فی الاتقان عن الحافظ وزاد وفی روایۃ وصحف ابراہیم لاول لیلۃ قال السیوطی لکن یشکل علی ہذا ما اشتہر من انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث فی شہر ربیع ویجاب عن ہذا بما ذکروہ انہ نبئ اولا بالرؤیا فی شہر مولدہ ثم کانت مدتہا ستۃ اشہر ثم اوحی الیہ فی الیقظۃ ذکرہ البیہقی وغیرہ اھ وفی تراجم شیخ الہند ان حدیث ابن عباس فی مدارستہ صلی اللہ علیہ وسلم مع جبرئیل فی شہر رمضان الذی ہو افضل الشہور یظہر منہ اختصاص واضح بالوحی برمضان ویناسب قولہ تعالی شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن فکان المصنف اشار بہ الی البدء الزمانی للوحی وانہ فی رمضان کما قد ورد ذلک فی بعض الروایات التی لیست علی شرط المؤلف وعلم من قولہ کان اجود بالخیر وکان اجود ما یکون فی رمضان ان کمالاتہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تتزاید کثیرا عند نزول الوحی حتی تتعدی منافعہا الی غیرہ ویظہر من جمیع ہذہ الامور عظمۃ الوحی وبرکتہ اھ

ص۳ **من الریح المرسلۃ** قال فی اللامع والفضیلۃ علیہا فی انہا لا تبقی ولا تذر شیئا اتت علیہ فکذلک کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یبقی شیئا مما ہو فی ملکہ

ص۳ **ان ہرقل** بکسر الہاء وفتح الراء وسکون القاف علی المشہور ویقال ایضا بکسر الہاء والقاف وسکون الراء اسم علم لہ وہو غیر منصرف للعلمیۃ والعجمیۃ وہو صاحب حروب الشام ملک احدی وثلثین سنۃ وفی ملکہ مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولقبہ قیصر وکذا کل من ملک الروم یقال لہ قیصر کما ان ملک فارس یسمی کسری وملک الحبشۃ بالنجاشی وملک الترک خاقان وملک القبط بفرعون وملک مصر بالعزیز وملک حمیر بتبع اھ کذا فی ہامش اللامع عن الکرمانی وزاد العینی القابا اخر کثیرۃ لسلاطین الاقطار واختلف فی اسلام ہرقل فالجمہور علی انہ آثر الملک علی الایمان وقد غزا مؤتۃ سنۃ ثمان من الہجرۃ وکتب الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من تبوک ولم یسلم وذہب بعضہم منہم صاحب الاستیعاب انہ اسلم ولم یظہرہ للخوف علی نفسہ البسط فی ہامش اللامع وہل ہو الذی فتح علیہ فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فقیل نعم وقیل بل ہو حفیدہ وذکر البخاری ہذا الحدیث مطولا فی ثلاثۃ مواضع ہہنا وفی کتاب الجہاد فی باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ وفی التفسیر فی تفسیر قولہ تعالی قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء الآیۃ وذکرہ فی عشرۃ مواضع مختصراً صفحاتہ فی المطبوعات الہندیۃ ہی ص۲۰ وص۳۶۷ وص۳۹۳ وص۴۱۱ وص۴۱۲ وص۴۱۴ وص۴۴۵ وص۶۴۲ وص۹۲۲ وص۱۰۶۵ ومناسبۃ حدیث ہرقل بالباب علی ما قالہ القسطلانی لما فرغ عن بدء الوحی شرع فی اوصاف الوحی الیہ وقال ایضا فان قصتہ متضمنۃ کیفیۃ حالہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ابتداء الامر قال الحافظ فان قیل ما مناسبۃ حدیث ابی سفیان فی قصۃ ہرقل ببدء الوحی فالجواب انہا تضمنت کیفیۃ حال الناس مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک الابتداء ولان الآیۃ المکتوبۃ الی ہرقل للدعاء الی الاسلام ملتئمۃ مع الآیۃ التی فی الترجمۃ وہی قولہ تعالی انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح الآیۃ وقال تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً فبان انہ اوحی الیہم کلہم ان اقیموا الدین وہو معنی قولہ تعالی سواء بیننا وبینکم الآیۃ اھ وقیل ان الاسئلۃ العشرۃ من ہرقل کلہا تناسب بدء الوحی وقیل ہذہ الاوصاف المذکورۃ فی الاسئلۃ تدل علی عظمتہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم المشعرۃ لعظمۃ الوحی الذی ارسل الیہ

ص۳ **فی رکب** کانوا ثلاثین رجلا کما فی الاکلیل للحاکم وعند ابن السکن نحو من عشرین وعند ابن ابی شیبۃ بسند صحیح الی ابن المسیب ان المغیرۃ بن شعبۃ کان منہم وتعقب بان اسلامہ عام الخندق فیبعد ان یکون حاضرا ویسکت کذا فی القسطلانی قلت ولا استبعاد عندی فان المخاطب کان اباسفیان ولم یتکلم بکذب بل یمکن ان یکون خوفہ عن الکذب متاثرا عن وجود المغیرۃ فان اباسفیان خاف علی نفسہ ان یأثر المغیرۃ عنہ الکذب

ص۳ **وہم بایلیاء** ای ہرقل وجماعتہ وایلیاء بتخفیف المثناۃ الثانیۃ ممدوداً او مقصوراً وبتشدیدہا ایلیا مقصوراً فتلاث فی ضبطہ اقوال ہو بیت المقدس کذا فی القسطلانی فان ایل فی العبرانیۃ اللہ وایاء بمعنی البیت وبسط الشیخ قدس سرہ فی اللامع فی ترتیب ہذہ الوقائع فقال وکان ہرقل نذر ان ردہ اللہ علیہ ملکہ من کسری ان یاتی ایلیاء فرداللہ علیہ ملکہ فاتاہ فبینا ہو ناظر ذات لیلۃ اذ رای ما یذکر فی الروایۃ (من ظہور ملک الختان) واتفق ان بعث الیہ ملک غسان برجل فکتب ہرقل الی صاحب رومیۃ ولم یات الیہ جوابہ اذ وصل الیہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحقق بعثتہ صلی اللہ علیہ وسلم عندہ وہذہ الثلاث وقعت لہ بایلیاء فکر راجعا الی ملکہ حتی اذا وصل حمص (وہو دار السلطنۃ) بلغہ جواب صاحب الرومیۃ تجمع ہناک حواشیہ ہکذا ینبغی ترتیب الوقائع اھ

ص۳ **فقال ابو سفیان انا اقربہم** لان عبد مناف الاب الرابع لہ وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا فی القسطلانی والفتح فانہ صخر بن حرب بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف وہو صلی اللہ علیہ وسلم بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم ابن عبد مناف قال الحافظ وسبقہ القاضی عیاض وغیرہ انما خص ہرقل الاقرب لانہ احری بالاطلاع علی امورہ ظاہراً وباطناً اکثر من غیرہ ولان الابعد لا یؤمن ان یقدح فی نسبہ بخلاف الاقرب اھ

ص۳ **ثم کان اول ما سألنی** بنصب اللام وبہ جاءت الروایۃ خبر کان واسمہ ضمیر الشان ویحتمل ان یکون اول ما سألنی اسم مؤخر کذا فی القسطلانی وغیرہ

ص۳ **کیف نسبہ فیکم** کذا وقع السوال والجواب عن النسب فی الجہاد ووقع فی التفسیر السوال والجواب عن الحسب فقال کیف حسبہ فیکم قال قلت ہو فینا ذو حسب وہو غیر النسب فانہ الوجہ الذی یحصل بہ الادلاء من جہۃ الآباء والحسب ما یعدہ المرء من مفاخر آبائہ ولم ار الحافظ تعرض عن الجواب والذی یترجح عندی السوال عن النسب فان معمرا ہو الذی ذکر السوال عن الحسب عند البخاری ومسلم واما شعیب بن ابی حمزۃ ہہنا وصالح فی الجہاد فنقلا عن الزہری کیف نسبہ والاثنان اولی بالحفظ من واحد مع ان معمرا قد تفرد عن الزہری ببعض الالفاظ ولعلہ عبر النسب بالحسب علی جہۃ الروایۃ بالمعنی فان النسب الشریف یستلزم الحسب غالباً وقد قال النووی معنی قولہ کیف حسبہ فیکم ای نسبہ وہہنا اشکال آخر ذکرہ الحافظ فقال واستشکل الجواب لانہ لم یزد علی ما فی السوال لان السوال تضمن ان لہ نسباً او

حسبا والجواب كذلك واجيب بان التنوين يدل على التعظيم كانه قال هو فينا ذو نسب كبير او حسب رفيع اه

ص۴ **احد قط** بشد الطاء لا يستعمل الا في النفي واستعماله ههنا في الاثبات نادر وقيل ان الاستفهام يتضمن النفي اي هل قاله احد او لم يقل احد قط كذا في القسطلاني

ص۴ **بل ضعفاؤهم** وتخصيص الشرف ههنا باعتبار النخوة لئلا يخرج نحو العمرين وحمزة وغيرهم وتعقبه العيني بان العمرين رضي الله عنهما وحمزة رضي الله عنه كانوا من اهل النخوة فقول ابي سفيان مبني على الغالب كذا في القسطلاني .

ص۴ **سخطة** لدينه يخرج من ارتد لحظ نفس كعبيد الله بن جحش كذا في القسطلاني وبسط الشيخ الكلام عليه في اللامع .

ص۴ **ولم تمكني كلمة ان ادخل فيها شيئا** اي انتقصه به على ان التنقيص ههنا امر نسبي لان من يقطع بعدم غدره ارفع رتبة ممن يجوز الوقوع عنه في الجملة وقد كان معروفا عندهم بالاستقراء من عادته انه لا يغدر .

ص۴ **سجال** بالكسر جمع سجل وهو الدلو الكبير اي نوبة ونوبة

ص۴ **ينال منا وننال منه** اي يصيب منا ونصيب منه قال البلقيني فيه ايضا دسيسة لانه لم ينل منه قط غاية ما فيه قتل بعض الصحابة في احد وتعقبه الحافظ بان الوقائع قبل ذلك ثلاثة بدر واحد والخندق واصاب المسلمون في الاول وعكسه في الثاني واصيب قليل من الفريقين في الثالث فصح قول ابي سفيان اه

ص۴ **يطلب ملك ابيه** بالافراد ههنا وسياتي في التفسير ملك آبائه فافراد الاب ههنا على الجنسية او لكون من يطلب ملك ابيه اعذر كذا في القسطلاني

ص۴ **وهم اتباع الرسل** يؤيد قوله تعالى قالوا انؤمن لك واتبعك الارذلون كذا في القسطلاني .

ص۴ **وكذلك الرسل لا تغدر** لانها لا تطلب حظ الدنيا الذي لا يبالي طالبه بالغدر بخلاف من طلب الآخرة ولم يعرج على الدسيسة التي دسها ابو سفيان قاله الحافظ وترك ههنا السؤال العاشر وجوابه وسياتي في الجهاد في باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الى الاسلام والنبوة كذا في القسطلاني قلت وهو السؤال عن القتال وهو التاسع فيما مر وذكره بلفظ العاشر لان العاشر وجد ههنا فبقي واحد فهو العاشر وبسط في هامش اللامع وجه تركه ههنا فارجع اليه لو شئت

ص۴ **فلو اعلم اني اخلص اليه** لكني اخاف ان اسلم على نفسي كما ورد كذا في القسطلاني

ص۴ **ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم** اي من وكل ذلك اليه ولذا عدى الى الكتاب بالباء وقال العيني الاحسن ان يقال ثم دعا من اتى بكتابه صلى الله عليه وسلم كذا في القسطلاني وكان عليه السلام ارسله مع دحية الكلبي في آخر سنة ست بعد رجوعه من الحديبية فوصل الكتاب اليه اي مبدأ محرم سنة سبع كذا في فتح الباري عن الواقدي وقال النووي كان بعث الكتاب ولقيه مع عظيم بصرى في المحرم سنة سبع من الهجرة قال السهيلي ان هرقل وضع هذا الكتاب في قصبة من ذهب تعظيما له وكانوا يتوارثونه وحكي ان ملك الافرنج في دولة الملك المنصور قلاوون الصالحي اخرج لسيف الدين قليج صندوقا مصفحا بالذهب واستخرج منه مقلمة من ذهب فاخرج منه كتابا زالت اكثر حروفه فقال هذا كتاب نبيكم الى جدي قيصر ما زلنا نتوارثه الى الآن واوصانا آباؤنا انه ما زال الكتاب فينا لا يزال الملك فينا فنحن نحفظه كذا في القسطلاني

ص۵ **فدفعه الى هرقل** فيه مجاز لانه ارسل به اليه صحبة عدي بن حاتم كما في رواية ابن السكن في الصحابة كذا في القسطلاني .

ص۵ **فقرأه** هرقل بنفسه او الترجمان بامره وفي مرسل محمد بن كعب القرظي عند الواقدي في هذه القصة فدعا الترجمان الذي يقرأ بالعربية فقرأه كذا في القسطلاني قلت ويؤيد الثاني ما في اول الرواية من قوله ثم دعاهم ودعا ترجمانه لانه لو كان يعرف العربية ما دعا الترجمان

ص۵ **فاذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد** فيه استحباب تصدير الكتب بالبسملة وان كان المبعوث اليه كافرا فان قلت قد قدم سليمان عليه السلام اسمه على البسملة كما في التنزيل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم اجيب بان سليمان عليه السلام كتب اسمه عنوانا بعد ختمه كذا في القسطلاني والفتح وفيه ان السنة ان يبدأ الكتاب بنفسه وهو قول الجمهور بل حكى فيه النحاس اجماع الصحابة والحق اثبات الخلاف فيه كذا في الفتح وسياتي ترجمة المصنف في الاستيذان بمن يبدأ في الكتاب

ص۵ **عظيم الروم** ذكر المدائني ان القاري لما قرأه غضب اخو هرقل وجذب الكتاب فقال هرقل مالك فقال انه بدأ بنفسه وسماك صاحب الروم فقال هرقل انك لضعيف الرأي اتريد ان ارمي بكتاب قبل ان اعلم ما فيه ان كان رسول الله فهو احق ان يبدأ بنفسه ولقد صدق انا صاحب الروم والله مالكي ومالكه كذا في القسطلاني .

ص۵ **اسلم تسلم** بكسر اللام بفتحها فيه من غاية الايجاز والبلاغة وهو من باب جوامع الكلم كذا في الكرماني وفي الفتح فيه نوع من البديع وهو الجناس الاشتقاقي اه

ص۵ **اثم الاريسيين** فيه اربع لغات بالهمزة وقيل بالياء المثناة التحتية المفتوحتين وعلى كليهما قيل بياء واحدة بعد السين وقيل بياءين ولغة خامسة بكسر الهمزة وشد الراء المكسورة وياء واحدة بعد السين وهم الفلاحون وقيل غير ذلك ودليله في قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لان هذا اثم التسبب كذا في القسطلاني

ص۵ **تعالوا الى كلمة سواء** استدل به على جواز كتابة الآية او الآيتين الى الكافر وتعقب بانه من قوله صلى الله عليه وسلم ورد بانه لو كان كذلك لقال فان توليتم والوارد في الحديث فان تولوا كذا في القسطلاني والبسط في هامش اللامع

ص۵ **ابن ابي كبشة** كنية ابيه من الرضاعة

ص۵ **وكان ابن الناطور** مقولة الزهري بالسند السابق فليس بمعلق كما توهم ولا برواية عبيد الله كما توهمه آخرون ولقيه الزهري بدمشق في زمن عبد الملك بن مروان كما بسط في هامش اللامع وابن الناطور روي بالطاء المهملة والمعجمة وهو الحافظ للزرع الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص۵ **صاحب ايلياء** اي مالكها **وصاحب هرقل** اي مصاحبه

ص۵ **سقف** اختلف في ضبطه اهو فعل او اسم وعلى الاول اهو من باب الافعال او التفعيل وعلى كليهما مبني للمفعول وعلى الثاني قيل هو بضم الهمزة وسكون السين وضم القاف وتخفيف الفاء وقيل بضم السين والقاف وشد الفاء منونا ووقع هذا منصوبا على الحالية ومرفوعا بانه خبر مبتدأ محذوف

ص۵ **يحدث** خبر بعد خبر كذا في حاشية الهندية

ص۵ **بطارقته** بفتح الموحدة جمع بطريق بكسر اي خواصه واهل مشورته كذا في القسطلاني

ص۵ **قد ظهر** اي غلب وهو كما قال لان في هذا الزمان كان بدء ظهوره بصلح الحديبية ونزول انا فتحنا لك فتحا مبينا كذا في القسطلاني والفتح

ص۵ **ملك غسان** بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة وغسان اسم ماء نزل عليه قوم من الازد فنسبوا اليه او ماء بالمشلل والملك هو الحارث بن ابي شمر وهو من جملة ملوك اليمن فاخبره بانه ظهر عنده رجل يدعي انه نبي كذا في القسطلاني وحاشية الهندية .

ص۵ **كتب هرقل الى صاحب له** يسمى ضغاطر الاسقف اظهر اسلامه وخرج على الروم فدعاهم الى الاسلام فقتلوه كذا في القسطلاني .

ص۵ **برومية** مدينة رياسة الروم

ص۵ **فلم يرم حمص** اي لم يبرح منها قال الداؤدي اي لم يصل اليها وزيفوه كذا في الفتح

ص۵ **دسكرة** بمهملتين الاولى مفتوحة والثانية ساكنة قصر حوله بيوت كذا في القسطلاني

ص۵ **فكان ذلك آخر شأن هرقل** فيما يتعلق بهذه القصة او فيما يتعلق بايمانه كذا في القسطلاني وقد بسط الكلام على اسلامه في رسالتي الوقائع والدهور وتقدم ايضا اجمال الكلام عليه في اول هذا الحديث وفي هامش اللامع ههنا تنبيه مفيد بهذا اللفظ قال الحافظ رحمه الله يؤخذ للمصنف من آخر لفظ في القصة براعة الاختتام اه وهذا اشارة منه رحمه الله الى ما تقدم في مقدمة هذه الحاشية في خصائص البخاري ما جزم به الحافظ من ان الامام البخاري يذكر في آخر كل كتاب ما يدل على الختم ويشير الى اختتام الكتاب وذكرت هناك ان الاوجه عندي ان الامام البخاري يذكر في آخر كل كتاب ما ينبه على خاتمة ويذكره موته وههنا لفظ وذلك آخر شأن هرقل كما يشير الى خاتمة الكتاب بلفظ آخر فهو اشد تنبيها الى خاتمة كل رجل بالاشارة الى آخر شأن هرقل ان صدقت نيته انتفع بها والا فقد خاب وخسر اه

ص۵ **قال ابو عبد الله** قال الشيخ محمد حسن المكي في تقريره عن الشيخ الگنگوهي قدس سره نسخة الفربري هذا صارت لفظ ابو عبد الله نسخة ابن عساكر وقد زيد في هذه النسخة نسخة الفربري المتداولة بين شيوخنا من نسخة غيره من الكاتبين كثيرا وكان حقها ان تكتب في البياض اه وابن عساكر وان كان من تلامذة الفربري بثلث وسائط لكن له نسخة معروفة كما ذكره الشيخ احمد علي المحدث السهارنفوري في مقدمة حاشية البخاري

ص۵ **كتاب الايمان** وتقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ ابن حجر نور الله مرقده عن شيخه البلقيني المناسبة بين الكتب والابواب للجامع الصحيح فقال فيما يتعلق ببدء الوحي ما تقدم في محله ثم قال وقدم الوحي لانه منبع الخيرات وبه قامت الشرائع وجاءت الرسالات ومنه عرف الايمان والعلوم وكان اوله الى النبي صلى الله عليه وسلم بما يقتضي الايمان من القراءة والربوبية وخلق الانسان فذكر بعده كتاب الايمان والعلوم وكان الايمان اشرف العلوم فعقبه بكتاب العلم . والايمان بكسر الهمزة لغة التصديق وهو الاذعان اي اذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا وشرعا التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كانه افعال من الامن اي جعل غيره في الامن من التكذيب ثم استعمل في التصديق مطلقا قال عز اسمه في قصة اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع التصديق بما جاءت به الشريعة ثم قال ثم ان الايمان عمل القلب واللسان معا والاقرار ركن او شرط وهو المنصوص عن الامام الاعظم واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو المنقول عن الماتريدي والمعروف عن الشافعي والمحدثين انه مركب من التصديق والاقرار والعمل والخلاف لفظي بين اهل السنة بخلاف المرجئة والخوارج كما في هامش اللامع وحاصل ما في هامش اللامع ان فيه اربعة مذاهب اهل السنة وقد تقدم والمرجئة فقالوا هو اعتقاد ونطق فقط والخوارج وقالوا ان الاعمال اجزاء لحقيقة الايمان داخلة في ماهيته وانتفاء الجزء فات الكل وبعض المعتزلة القائلون ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر والبسط في هامش اللامع

ص۵ **بسم الله الرحمن الرحيم** قد يكتب قبل الكتاب وقد يكتب بعده وقد يكتب في غير محله اي في اثناء الكتاب والوجه في ذلك ان الامام البخاري حين يكتب هذا الكتاب كان يكتب ويكتب فاذا وقف عن الكتابة بسبب المرض او غيره من الاعذار تركها ثم اذا شرع في الكتابة بعد الوقفة كتب البسملة هذا هو المنقول عن المشائخ وان كان ضعيفا اه كذا في حاشية اللامع من تقرير مولانا محمد حسن المكي عن الشيخ الگنگوهي قدس سره وفيه ايضا قلت ولم اتحصل بعد وجه الضعف فان المنقول عن الاساتذة يزيل الاشكال المعروف ان الامام طالما يذكر البسملة فيما بين الابواب المسلسلة من كتاب واحد كما في ابواب التهجد كتب البسملة قبل باب فضل الصلوة في مسجد مكة والمدينة وبعد ذلك بيسير كتب البسملة على باب استقامة اليد في الصلاة وليسا بكتابين مستقلين وسياتي ذلك في كلام الشيخ قدس سره في اللامع على باب فضل استقبال القبلة وتقدم في مقدمة اللامع في خصائص الكتاب ولعل وجه الضعف اختلاف النسخ في ذكر البسملة وحذفها لكن اختلاف النسخ موجود في غير البسملة من الابواب والتراجم وغير ذلك نعم بقي الاشكال في انه قد يكتب البسملة قبل الكتاب وتارة بعده كما ههنا وسياتي جوابه في كلام القسطلاني . قال القسطلاني ولما

فرغ المؤلف من باب بدء الوحی الذی ہو کالمقدمۃ لہذا الکتاب الجامع شرع یذکر المقاصد الدینیۃ و بدأ منہا بالایمان لانہ ملاک الامر کلہ لان الباقی مبنی علیہ ومشروط بہ وہو اول واجب علی المکلف فقال مبتدئاً بسم اللہ الرحمن الرحیم کاکثر کتب ہذا الجامع تبرکاً وزیادۃ فی الاعتناء بالتمسک بالسنۃ واختلفت الروایات فی تقدیمہا بناء علی کتاب او تاخیرہ عنہ ولکل وجہ ووجہ الثانی بانہ جعل الترجمۃ قائمۃ مقام تسمیۃ السورۃ ووجہ الاول ظاہر اھ

ص۲۴ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس** قد المعروف علی الالسن ان ہذہ الابواب کلہا رد علی الحنفیۃ القائلین ببساطۃ الایمان بخلاف المحدثین والجمہور القائلین بترکیبہ وہذا لیس بصحیح فانہ لاخلاف بین اہل السنۃ فی ہذہ المسئلۃ اصلاً ولذا قال مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ اضطرب کلام الشراح فی بیان غرض القدماء من المحدثین فی مسألۃ الایمان وذلک انہم حکموا بان من صدق بقلبہ واقر بلسانہ ولم یعمل عملاً قط فہو مؤمن وحکموا بان الاعمال من الایمان فاشکل علیہم ان الکل لایوجد بدون الجزء وافاد مولانا شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ان فی المسألۃ ثلاثۃ مذاہب احدہا ان الاعمال اجزاء حقیقۃ للایمان واذا فات الجزء فات الکل وہذا مذہب الخوارج والمعتزلۃ وثانیہا ان لاعلاقۃ بین الایمان والاعمال والایمان قول فقط بلا عمل وہذا مذہب المرجئۃ والثالث مذہب اہل السنۃ والجماعۃ ان الاعمال خارجۃ عن حقیقۃ الایمان داخلۃ فی کمالہ کاجزاء الانسان من الجوارح وما حکوا من الخلاف بین اہل السنۃ مبنی علی الخلاف اللفظی اھ وفی الحاشیۃ الہندیۃ نقل عن الشافعی انہ قال الایمان ہو التصدیق والاقرار والعمل فالمخل بالاول وحدہ منافق وبالثانی وحدہ کافر وبالثالث وحدہ فاسق ینجو من الخلود فی النار ویدخل الجنۃ قال الامام ہذا فی غایۃ الصعوبۃ لان العمل اذا کان رکناً لایتحقق الایمان بدونہ فغیر المؤمن کیف یخرج من النار اجیب عن ہذا بان الایمان قد جاء بمعنی اصل الایمان کما فی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ الحدیث وقد جاء بمعنی الایمان الکامل وہو المقرون بالعمل کما فی حدیث وفد عبد القیس والایمان بہذا المعنی الثانی ہو المراد بالایمان المنفی فی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام لایزنی الزانی حین یزنی وہو مؤمن الحدیث فالخلاف لفظی راجع الی تفسیر الایمان ولاخلاف فی المعنی فان الایمان المنجی من دخول النار ہو الثانی باتفاق جمیع المسلمین والایمان المنجی من الخلود فی النار ہو الاول باتفاق اہل السنۃ خلافاً للمعتزلۃ والخوارج ویدل علی ذلک حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ مامن عبد قال لا الہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ قلت وان زنی وان سرق قال صلی اللہ علیہ وسلم وان زنی وان سرق الحدیث وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان فبہذا یندفع الاشکال وتجتمع الاقوال اھ ملتقطاً من العینی . فغرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی ہذین الفریقین ای المرجئۃ والخوارج وافاد فی اللامع وتراجم شیخ الہند ان المصنف بسط فی الرد علی المرجئۃ فی ہذہ الابواب اشد البسط وان اشار فی بعضہا الی رد الخوارج ایضاً لما ان عقائد المرجئۃ تسد ابواب الاعمال بالکلیۃ وزاد الشیخ الگنگوہی فی اللامع بان غرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی المرجئۃ القائلین بانہ لایضر الاسلام معصیۃ والمعتزلۃ المثبتین منزلۃ بین المؤمن والکافر وصرح فی شرح البخاری للنووی ان غرض المصنف من ہذہ الابواب کلہا الرد علی المرجئۃ فان مذہب جمیع اہل السنۃ من سلف الامۃ وخلفہا ان الایمان قول وعمل الی ان قال فالحاصل ان الذی علیہ اہل السنۃ او جمہورہم ان من صدق بقلبہ ونطق بلسانہ بالتوحید لکن قصر فی الاعمال کترک الصلوۃ وشرب الخمر لایکون کافراً خارجاً من الملۃ بل ہو فاسق اھ

ص۲۴ **وھو قول وفعل** اراد بالفعل مایعم فعل القلب والجوارح ویمکن ارادۃ فعل الجوارح فقط وعلی ہذا فترک التصدیق فی الذکر لاتفاق العلماء علی اعتبارہ فی الایمان کذا فی اللامع وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ وفی روایۃ الکشمیہنی قول وعمل وہو اللفظ الوارد عن السلف وذکر فی فیض الباری بہذا الکلام شروحاً اربعۃ الاول مافہمہ عامۃ ارباب التصانیف ان الایمان مرکب من القول والعمل فالمخل بہا کافر والمخل بالتصدیق فقط منافق والمخل بالعمل فاسق والثانی ان الایمان تصدیق یظہرہ اللسان والجوارح وحاصلہ انہ التصدیق المساعد بالقول والعمل وحینئذ لایکون الایمان الا التصدیق فقط ویبقی القول والعمل ساعداً ومساعداً بالایمان لاجزء لہ فالتصدیق الذی یخلو عن الاقرار والعمل کانہ لیس بتصدیق والثالث ان التصدیق منسحب علی القلب والجوارح فتصدیق القلب ہو التصدیق الباطنی المسمی بالایمان وتصدیق الجوارح یسمی عملاً واخلاقاً فالشیٔ واحد من ہناک الی ہہنا ویختلف الاسامی باختلاف المواطن فالایمان علی اللسان قول وعلی الجوارح عمل والرابع ان الایمان اسم للتصدیق الذی یعقبہ القول والعمل فینبغی اولاً ان یصدق ثم یقر ثم یعمل فکان القول والعمل من مقتضیات الایمان اھ ملخصاً

ص۲۵ **ویزید وینقص** قال الشیخ العارف المحدث الگنگوہی فی اللامع وزیادۃ الایمان فی الروایات والآیات عندنا محمول علی زیادۃ المؤمن بہ او علی زیادۃ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق لانفسہ لانہ شیٔ بسیط وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع ومافادہ الشیخ قدس سرہ من قولہ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق ہو بعینہ مااختارہ السلف من الزیادۃ والنقصان واجاد الامام الربانی المجدد للالف الثانی کلاماً انیقاً فی مکتوباتہ الشریفۃ نوردہ بنصہ تبرکاً بلفظہ قال در زیادتی ونقصان ایمان علماء را اختلاف است امام اعظم کوفی رضی اللہ عنہ می فرماید الایمان لایزید ولاینقص، وامام شافعی رحمۃ اللہ سبحانہ می فرماید کہ یزید وینقص وشک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق ویقین قلبی است کہ زیادتی ونقصان را درانجا گنجائش نیست وآنچہ قبول زیادتی ونقصان کند داخل دائرہ ظن است نہ یقین غایۃ مافی الباب تیان اعمال صالحہ انجلاء آں یقین می فرماید واعمال غیر صالحہ آں یقین را مکدر می سازد پس زیادتی ونقصان باعتبار اعمال در انجلاء آں یقین ثابت شد نہ در نفس آں یقین جمعے یقین را منجلی و روشن یافتند زیادہ گفتند ازاں یقینی کہ آں انجلاء و روشنی ندارد گویا بعضے غیر منجلی یقین را یقین نہ دانستند ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند و جمعے دیگر کہ حدت نظر داشتند دیدند کہ ایں زیادتی ونقصان راجع بصفات یقین است نہ بنفس یقین لاجرم آنہا را غیر زائد و ناقص گفتند مثل آنکہ دو آئینہ برابر کہ در انجلاء و نورانیت تفاوت دارند شخصے بیند آئینہ را کہ انجلاء زیادہ دارد و نمایندگی درو بیشتر است گوید کہ ایں آئینہ زیادہ است از آئینہ دیگر کہ آں انجلاء و نمایندگی ندارد و شخصے دیگر گوید

کہ دو آئینہ است بیس نظر شخص ثانی صائب است وبحقیقت شی نافذ و نظر شخص اول مقصور بظاہر است واز صفت بذات نرفتہ و یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات ازیں تحقیق کہ ایں فقیر باظہار آں موفق شدہ نزاع مخالفان کہ بر عدم زیادتی ونقصان ایمان نمودہ اند زائل گشت وایمان عامہ مؤمناں در جمیع وجوہ مثل ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات نشد زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کہ تمام تجلی ونورانی است ثمرات ونتائج باضعاف زیادہ دارد از ایمان عامہ مؤمناں کہ ظلمات وکدورات دارد علی تفاوت درجاتہم وہمچنیں ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالی عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان امت است باعتبار انجلاء ونورانیت باید دانست وزیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات با عامہ در نفس انسانیت برابر اند و در حقیقت و ذات ہمہ متحد تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است وآنکہ صفات کاملہ ندارد گویا ازاں نوع خارج است واز خواص وفضائل آں نوع محروم باوجود ایں تفاوت در نفس انسانیت زیادتی ونقصان راہ نمی یابد ونمی تواں گفت کہ انسانیت قابل زیادتی ونقصان است واللہ سبحانہ وتعالی الملہم للصواب اھ

ص۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ الفتح **لیزدادوا ایمانا مع ایمانہم**

ص۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ الکہف **وزدناہم ھدی**

ص۲۵ **وقال تعالی** فی سورۃ مریم **ویزید اللہ الذین اھتدوا ھدی**

ص۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ محمد **والذین اھتدوا زادھم ھدی**

ص۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ المدثر **ویزداد الذین آمنوا ایمانا**

ص۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ البراءۃ **ایکم زادتہ ھذہ ایمانا**

ص۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ آل عمران **فاخشوھم فزادھم**

ص۲۶ **وقال تعالی** فی سورۃ الاحزاب **وما زادھم الا ایمانا**

ص۲۶ **والحب فی اللہ** لفظ حدیث رواہ ابوداؤد من حدیث ابی امامۃ واستدل بہ الامام علی الزیادۃ والنقصان لان الحب والبغض یتفاوتان کذا فی القسطلانی

ص۲۶ **وکتب عمر بن عبد العزیز** شرع فی الآثار بعد ذکر الآیات والحدیث **الی عدی بن عدی** الکندی وہو تابعی من اولاد الصحابۃ کان عامل عمر بن عبد العزیز علی الجزیرۃ ولذا کتب الیہ کذا فی ہامش اللامع

ص۲۶ **ان للایمان فرائض** ای اعمالاً مفروضۃ

ص۲۶ **وشرائع** ای عقائد دینیۃ

ص۲۶ **وحدودا** ای منہیات ممنوعۃ

ص۲۶ **وسننا** ای مندوبات کذا فی الفتح والقسطلانی وقال الشیخ المحدث الگنگوہی فی اللامع وظاہر ان الفرائض والشرائع لیست بنفس الایمان اذ ہو اسم للتصدیق عند الکل فلا معنی لکونہ ذا فرائض الا اذا دخل فیہ العمل ایضاً وعلی ہذا ان الایمان ذو فرائض وعلی ہذا فدخول الاعمال فیہ اظہر ثم لایمکن ان یکون عمر رضی اللہ عنہ ہذا یکفر من اخل بشیٔ من الاعمال کما ہو اللازم من جعل الاعمال داخلۃ فی الایمان لما فیہ من مخالفۃ بینۃ للنصوص القطعیۃ فلم یکن مرادہ الا دخولہا فی الایمان الکامل وہو عین مرادنا

ص۲۶ **فقد استکمل الایمان** استدل بہ الامام البخاری علی الزیادۃ والنقص لایقال انہ لایدل علی ذلک بل یدل علی خلافہ اذ قال للایمان کذا وکذا فجعلہا غیر الایمان لانا نقول ان آخر کلامہ فقد استکمل یشعر الیہ کذا فی القسطلانی قلت بل ہو اصرح دلیل لمن قال ان ہذہ الامور لاستکمال الایمان وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفی آخرہ قال الحافظ فالمراد انہا من المکملات لان الشارع اطلق علی مکملات الایمان ایماناً۔

ص۲۶ **فسابینہا لکم** ای مفصلۃ قال القسطلانی ولیس فی ہذا تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ اذ الحاجۃ لم تتحقق او انہ علم انہم یعلمون مقاصدہا ولکنہ استظہر وبالغ فی نصحہم وتنبیہہم علی المقصود وعرفہم اقسام الایمان مجملاً وانہ سیذکرہا مفصلاً اذا تفرغ لہا فقد کان مشغولاً بالاہم

ص۲۶ **وقال ابراھیم علی نبینا وعلیہ السلام** کما فی سورۃ البقرۃ

ص۲۶ **ولکن لیطمئن قلبی** ای یزداد بصیرۃ لایقال ان الشک ینافی الایمان لان المراد ہہنا لیس نفی الیقین بل التمنی لعین الیقین فان المحقق بالمشاہدۃ آکد من المحقق بالعلم او یقال ان السوال لم یکن عن مجرد الاحیاء بل عن کیفیتہ کما یدل علیہ لفظ کیف وہذا ہو الذی مال الیہ صاحب روح المعانی وذکر الشودی لہ اجوبۃ قال اظہرہا انہ اراد الطمانینۃ بعلم کیفیۃ الاحیاء مشاہدۃ بعد العلم بہا استدلالاً فان علم الاستدلال قد یتطرق الیہ التشکوک فی الجملۃ بخلاف علم المعاینۃ فانہ ضروری وہذا مذہب الزہری وغیرہ والثانی سأل زیادۃ الیقین وان لم یکن الاول شکاً فسأل الترقی من علم الیقین الی عین الیقین فان بین العلمین تفاوتاً قال سہل بن عبد اللہ التستری سأل کشف غطاء العیان لیزداد بنور الیقین وذکر وجہین آخرین وقال ابن الہمام فی المسایرۃ قیل فی تاویلہ طلب السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم حصول القطع بالاحیاء بطریق آخر وہو البدیہی الذی بداہتہ سبب وقوع الاحساس بہ وہذا تاویل حسن وحاصلہ انہ لما قطع بالقدرۃ علی الاحیاء اشتاق الی مشاہدۃ کیفیۃ ہذا الامر العجیب الذی جزم بثبوتہ کمن قطع بوجود دمشق وما فیہا من اجنۃ یانعۃ وانہار جاریۃ فنازعتہ نفسہ فی رویتہا والابتہاج بمشاہدتہا فانہا لاتسکن وتطمئن حتی یحصل مناہا وکذا شانہا فی کل مطلوب مع العلم بوجودہ فلیس تلک المنازعۃ والتطلب لیحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوتہ قال الکمال ابن ابی شریف وہذا التاویل یشیر الی ان المطلوب بقول السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم ولکن لیطمئن قلبی ہو سکون قلبہ عن المنازعۃ الی رویۃ الکیفیۃ المطلوب رویتہا وہو الذی اقتصر علیہ ابن عبد السلام فی جواب السوال او المطلوب سکونہ بحصول متمناہ من المشاہدۃ المحصلۃ للعلم البدیہی بعد العلم النظری اھ ولایقال کان المناسب

للمصنف ان يذكرها في سياق الآيات لان هاتيك دلالتها على الزيادة صريحة بخلاف هذه كذا في القسطلاني وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وايرادها في غير الآيات لانها من كلام ابراهيم عليه السلام لامن امره تعالى وان كان مذكوراً في القرآن على سبيل الحكاية.

ص٦ **وقال معاذ بن جبل** كتب الشيخ قدس سره في اللامع كذلك في قول معاذ اي نزداد الايمان ساعة بالمذاكرة وكذلك قول ابن مسعود فان كلها دليل على ماقصده المؤلف ولايضرنا شيئا فان الزيادة في الكيفيات سلمية

ص٦ **اجلس بنا نؤمن ساعة** اي نزداد ايمانا قال النووي اي نتذاكر الخير واحكام الآخرة فان ذلك ايمان وقال ابن العربي لاتعلق له للزيادة لان معاذاً انما اراد تجديد الايمان لان العبد في اول الامر يكون مؤمنا ثم يجدد دائماً وتعقبه الحافظ بان مانفاه اولا اثبته آخراً لان تجديد الايمان ايمان كذا في القسطلاني

ص٦ **وقال ابن مسعود** طرف من اثر رواه الطبراني وتتمة والصبر نصف الايمان ولفظ نصف صريح في التجزية كذا في القسطلاني قلت ولايبعد ان يقال ان المصنف اشار الى كل الاثر بذكر بعضه قال الحافظ جرى المصنف على عادته في الاقتصار على مايدل بالاشارة وحذف مايدل بالصراحة اذ لفظ النصف صريح في التجزية وفي الايمان لاحمد من طريق عبدالله بن حكيم عن ابن مسعود انه كان يقول اللهم زدني ايمانا ويقينا وفقها واسناده صحيح وهذا اصرح في المقصود ولم يذكره المصنف لما اشرت اليه اهـ

اليقين الايمان كله اكده بكل لدلالتها على التبعيض كذا في القسطلاني قال الشيخ العارف المحدث الگنگوهي في اللامع ان اليقين كل الايمان ففيه استدلال ان توكيد الايمان بلفظ الكل ولايوكد بالكل الا ذواجزاء وابعاض فلزم دخول الاعمال في الايمان اذ ليس في نفس الايمان اجزاء وحمل الايمان على اليقين اوعكسه ومراتب اليقين متفاوتة فلزم كون الايمان كذلك اهـ

ص٦ **قال ابن عمر** هو عبدالله وهو المعروف بهذه الكنية في جملة ابناء عمر رضي الله تعالى عنه معروف بشدة اتباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى في الآداب.

ص٦ **لايبلغ العبد حقيقة التقوى** وفي الاثر اشارة الى ان بعض المؤمنين بلغ كنه الايمان وبعضهم لم يبلغ فثبت الزيادة والنقصان كذا في القسطلاني قال الشيخ في اللامع حقيقة التقوىٰ فلزم ان يكون للتقوىٰ وهو الايمان مراتب بعضها اولى بتسميتها تقوى من بعض اي وقد علم ان ادنى درجات التقوى الاتقاء عن الشرك وهو الايمان نفسه فكان اعلى درجاته اعلى درجاته اهـ وفي هامشه في بعض الروايات بدل التقوى لفظ الايمان

ص٦ **وقال مجاهد شرع لكم من الدين** الخ اشار الى آية في سورة شورى شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه الآية قال صاحب الجمل لكم خطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله والذي اوحينا اليك فيه التفات من الغيبة الى التكلم بنون العظمة لكمال الاعتناء بالايحاء اليه اهـ وقال الشيخ في اللامع تفسير مجاهد يقتضي اتحادهما مع ماعلم من اختلاف بين الشرائع والاحكام فعلم ان الدين واحد غيران فيه زيادة ونقصانا ويدل عليه الرواية مثلي مثل من بنى دارا فان فيه تصريحاً بانه صلى الله تعالى عليه وسلم كمل من الاديان ما كان ناقصا الى آخر مابسط فيه وقال ابن الملقن في التوضيح لايظهر موافقة هذه الآية اي المذكور في قول مجاهد للترجمة واجاب المحدث الكبير مولانا احمد علي السهارنفوري في حاشية البخاري بان في آخر الآية ان اقيموا الدين والاقامة في الدين لاتتاتى الا بالايمان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى كل من كان في التصديق وطاعة الاحكام اكمل كان ايمانه اكمل فبهذا تحصل المطابقة والله اعلم وسياتي شئ مما يتعلق به في ذكر قول ابن عباس ان شاء الله وبسط شئ من الكلام عليه في هامش اللامع.

ص٦ **يا محمد وايا كا** الخ اي نوحا خصه بالذكر لانه اول من جاء بالتحريم والتحليل واول من جاء بتحريم الامهات والبنات والاخوات كذا في القسطلاني لايقال ان اياه تصحيف وقع في اصل البخاري والصواب انبياءه كما عند عبد بن حميد وابن المنذر وغيرهما وكيف يفرد مجاهد الضمير لنوح وحده مع ان في الآية ذكر جماعة من الانبياء لانه اجيب بان نوحا افرد في الآية وبقية الانبياء عطف عليه وهم داخلون في ما وصى به نوحا في تفسير مجاهد فليس بتصحيف بل صحيح كذا في القسطلاني قلت ودعوى التصحيف للبلقيني والجواب للحافظ وغرض المصنف بذكره انه جعل الاديان كلها دينا واحداً مع مافيها من زيادة ونقص كذا في اللامع.

ص٦ **وقال ابن عباس** في تفسير قوله تعالى في سورة براءة لكل جعلنا منكم ايها الامم شرعة اي شريعة ومنهاجا اي طريقا واضحا في الدين يمشون عليه كذا في الجلالين قال صاحب الجمل الشريعة والمنهاج عبارة عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق لطيف وهو ان الشريعة التي امر الله بها عباده والمنهاج الطريق الواضح المؤدي الى الشريعة قال ابن عباس في تفسيرها سنة وسبيلا وقال قتادة سبيلا وسنة قال العلماء وردت آيات دالة على عدم التباين منها قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ولاتتفرقوا ومنها دالة على حصول التباين كما في آية ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والجمع ان كل آية تدل على عدم التباين فهي محمولة على اصول الدين من الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فكل ذلك لم يختلفوا فيه الرسل والآيات الدالة على التباين محمولة على الفروع اهـ وفي اللامع ولا يبعد ان يقال ان اثر ابن عباس ومجاهد في تفسير الآيتين مجموعهما حجة واحدة وحاصلها ان مجاهدا فسر آية بما حاصله اتحاد الاديان جملة وفسر ابن عباس الآية الثانية بما حاصله افتراق السنن والمناهج وليست الا الشرائع فلا يمكن الجمع بين الآيتين الا بهذا التفاوت في فروع الايمان وهي الاعمال نعم ان الدين واحد غيرانه ينقص حسب ما فيه من نقص نقلة الاعمال ويزيد حسب زيادة الاعمال الى آخر ما فيه.

ص٦ **ودعاؤكم ايمانكم** ذكر في هامش النسخة الهندية قبل ذلك باب قال القسطلاني وقع ههنا في رواية ابي ذر وغيره لفظ باب بالتنوين وهو ثابت في اصل عليه خط الحافظ قطب الدين الحلبي لكنه ساقط في رواية

الاصيلي وابن عساكر وايده قول الكرماني انه وقف على اصل مسموع الفربري بحذفه بل قال النووي وقع في كثير من النسخ ههنا باب وهو غلط فاحش والصواب حذفه لانه لاتعلق له بما نحن فيه ولانه ترجم بقوله عليه السلام بني الاسلام الحديث ولم يذكره قبل هذا بل ذكره بعده وليس مطابقا للترجمة اهـ مختصرا. وقوله دعاؤكم ايمانكم من قول ابن عباس يشير به الى قوله تعالى في آخر الفرقان قل مايعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم فسمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل فاحتج به على ان الايمان عمل وعطفه على ماقبله كعادته في حذف اداة العطف في التفسير حيث ينقل التفسير وفي هامش النسخة الهندية عن الكرماني فسره ابن عباس فقال المراد من الدعاء الايمان يعني تفسيره في الآيتين (اي آية شرعة ومنهاجا وآية دعاؤكم) يدل على انه قابل للزيادة والنقصان اوانه سمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل وقال ابن بطال حتى قول ابن عباس لولا دعاؤكم الذي هو زيادة في ايمانكم اهـ

ص٦ **بني الاسلام على خمس** الخ ولقائل ان يقول هذا الحديث لايجديكم شيئا في دعواكم بل الذي يثبت عنه مغايرة الاسلام للاعمال فان المبني غير المبني عليه والجواب ان المغايرة تجوزان تكون مغايرة وجود الكل لوجودات الاجزاء في انفسها كذا في اللامع اعلم ان المصنف استدل بهذا الباب على ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص واستدلاله هذا مبني على ان الاسلام والايمان والدين عنده واحد قلنا ان اخذ الاعمال في الايمان كالمكمل له فلا اشكال فان الايمان الكامل يزيد وينقص وقد يقال ان المركب هو الاسلام فانه مجموع التصديق والطاعات واما الايمان بمعنى تصديق امور مخصوصة كما يفيده حديث جبريل الآتي فهو امر بسيط قال شيخ الهند في تراجمه والثابت من الحديث هو كون الاعمال جزء للاسلام لاجزء للايمان والثابت هو الزيادة والنقصان في الاسلام لافي الايمان ولاخلاف في ذلك بين اهل السنة والجماعة قال القاري في المرقاة قوله بني الاسلام هو اسم للشريعة دون الايمان وقد يطلق على الاذعان بالقلب والاستسلام بجميع القوى والجوارح في جميع الاحوال وهو الذي امر به ابراهيم عليه الصلوة والسلام حيث قال له ربه اسلم وهذا اخص من الاول والمراد به الاسلام الكامل لان حقيقته مبنية على الشهادتين فقط وانما اقتصر على بيان اركانه مع ايماء الى بقية شعب ايمانه اهـ قال شيخ الهند في تراجمه ثم ان المصنف اشار الى الرد على المرجئة في اكثر ابواب كتاب الايمان ورد في بعضها على الخوارج والمعتزلة فان هذين الفريقين هما اللذان سلكا مسلك الافراط والتفريط وبالغا في مخالفة اهل الحق فابطل المصنف ماذهبا اليه بالوحي المتلو وغير المتلو ثم انه شدد في الرد على المرجئة اما لان مذهبهم يقتضي سد باب الاعمال لاحاجة اليها بل هي من باب الفضول واما لان قولهم يباين المقصد الذي اراده المؤلف بباب بدء الوحي اهـ

ص٦ **باب امور الايمان** ذكر في التقرير ان المقصود هو اثبات جزئية الاعمال اوقبول الايمان زيادة ونقصانا فان البحث قد انبرم وانما المقصود ههنا تفسير بعض مقتضيات الايمان وآثاره تنبيها على ان المؤمن ليس من شانه الاخلال بها اهـ وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي عن الشيخ الگنگوهي قدس سره اورد هذا الباب لدفع وهم ان الاجزاء هو الخمس فقط وقال الايمان عندهم كلي مشكك وهذه الابواب كلها تدل على زيادة الايمان ولايضرنا اهـ واجمل حضرة شيخ الهند الكلام على الابواب كلها في تراجمه فقال ماتعريبه ثم يلاحظ ان المؤلف رحمه الله تعالى جعل في تراجم الابواب الآتية العمل من الايمان في بعضها ومن الاسلام في اخرى ومن الدين في البعض الآخر واتى بالآيات والاحاديث والآثار في تائيد مدعاه ثم انه في بعضها ياتي في الترجمة باحدى هذه الالفاظ ويكون في الحديث لفظ آخر فمثلا ذكر الاسلام في ترجمة والمذكور في الحديث الايمان او الدين اوعكسه فهذه الامور كلها للاشكال فيها البتة فالظاهر ان غرض المؤلف رحمه الله تعالى بيان مسلك السلف الاكابر في هذا الباب كما صرح به علامة السندي وغيره فاظهر المؤلف رحمه الله ان السلف كانوا يتوسعون في اطلاق اجزاء الايمان على الاعمال وان بين الاسلام والايمان والدين ارتباطاً وثيقا بحيث انه يصح ان يسمى اجزاء احدها باجزاء الآخر فحصل بذلك الرد التام على راى المرجئة ثم تظهر اشارة لطيفة الى انه ينبغي لنا ان نتبع السلف في هذه الامر ولاحاجة الى التعمق في المباحث الكلامية التي اوجدها المتاخرون وان كانت صحيحة ولم يخالف مسلك السلف وهذه عادة المؤلف خصوصاً في المسائل الاعتقادية انه يرد على اهل الاهواء صراحة واحيانا اشارة واما اهل الحق فان المؤلف يشير اليهم بخفاء واحتياط بليغ ولايتنبه له الا بالخوض الصحيح ويظهر ذلك في كتاب الرد على الجهمية على وجه الكمال اهـ مختصراً وعامة الشراح حملوا هذه الابواب كلها الى تركيب الايمان وكونه ذا اجزاء فاختلفوا في هذه الابواب كلها الآتية على اربعة اقوال الاول ماقالته الشراح ان المقصود من هذه الابواب كلها الاستدلال على زيادة الايمان بنفسه وكون الايمان مركبا والثاني قول الشيخ في اللامع اذ قال ان البحث في ذلك قد انبرم ومقصود هذه الابواب تفصيل بعض مقتضيات الايمان والآثار والثالث مقتضى كلام شيخ الهند ان المقصود من هذه الابواب الرد على المرجئة واثبات مسلك السلف كما تقدم في كلامه رحمه الله مفصلاً والرابع ان المقصود ان لفظ الخمس في حديث بني الاسلام على خمس ليس للحصر وانما بسط المصنف في الرد على المرجئة لان مسلكهم يبطل الاعمال كلها بخلاف مسلك الخوارج فان مسلكهم يشدد في امر الاعمال

ص٦ **وقول الله عزوجل ليس البر** الخ قال القسطلاني والآية جامعة للكمالات الانسانية باسرها فانها بكثرتها منحصرة في ثلاثة صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان وهذا وجه استدلال المؤلف بهذه الآية وفي حديث ابي ذر بسند صحيح انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا هذه الآية اهـ وكتب الشيخ في اللامع ليس البر اي الايمان لانه اعلى البر وكذلك في قوله ولكن البر من آمن وانت تعلم مافيه فان العطف يقتضي المغايرة كما هو اصله الا بدليل يقوم على خلافه وكان المعطوف على الايمان مغايرا له لاداخلا فيه الا ان يقال جعل الايمان نوعين كاملا وعبر عنه بالبر وهو الايمان وماعطف عليه ناقصاً وعبر عنه بالايمان والمعطوفات خارجة عنه هذا ظاهر ولاينكره احد

ص٦ **قد افلح المؤمنون** اي فانه هذه آية اخرى استدل بها الامام على مرامه وهو امور الايمان وساق

الكرمانى الآية الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون وقال فعلم منها ان الايمان الذى به الفلاح والنجاة الايمان الذى فيه هذه الاعمال المذكورة قال ابن بطال التصديق اول منازل الايمان والاستكمال انما هو بهذه الامور واراد البخارى الاستكمال ولهذا بوب ابوابه عليه فقال باب امور الايمان وباب الجهاد وباب الصلوة من الايمان انتهى وقال فى الفتح ويحتمل ان يكون ساقه تفسيرا لقوله هم المتقون تقديره المتقون هم الموصوفون بقوله قد افلح وفى رواية الاصيلى وقد افلح باثبات الواو وفى رواية ابن عساكر وقوله وقد افلح وفيهار د لما قاله فى الفتح من احتمال التفسير كذا فى القسطلانى

ص الايمان بضع اى كماله واثره واما نفسه فغير منقسم كذا فى اللامع وبضع قال القسطلانى بكسر الموحدة وقد تفتح هو خاص بالعشرات الى التسعين فلا يقال بضع ومائة ولا بضع والف وفى القاموس هو ما بين الثلاث الى التسع والبسط فى ذلك فى هامش اللامع وفيه بضع بدون الهاء فى بعض الاصول وفى اكثرها بالهاء بضعة ومعناهما القطعة واستعملا فى العدد وبسط فيه الاختلاف فى ستين وسبعين ورجح بانه عليه الصلاة والسلام اعلم اولا على بضع وستين ثم اخبر بزيادة عشرة وعدها بعضهم بطريق الاجتهاد وللبيهقى وعبد الجليل كتاب الشعب اه ومطابقة حديث الباب للترجمة ظاهرة وهذه الاعمال التى اشار اليها فى الحديث هى عند المصنف من اجزاء الايمان واما من قال ان اصل الايمان هو التصديق فيقول انه صلى الله عليه وسلم شبه الايمان مع الاعمال بالدوحة التى لها اغصان وفروع وساق واصل فالتصديق كالاصل والساق والاعمال كالاغصان والفروع منشعبة عنه وكان الاعمال آثار الايمان او يقال ان الاعمال مظاهر الايمان فان ايمان الرجل انما يعرف بهذه الاعمال فهى دلائل عليه وكانه اطلق عليه انها من شعب الايمان من جهة ان آثار الشئ يطلق عليها اسم ذلك الشئ كالشمس يطلق على الجرم وعلى الضوء والله تعالى اعلم قال الشاه ولى الله فى حجة الله البالغة وللايمان شعب كثيرة ومثله كمثل الشجرة يقال للدوحة والاغصان والاوراق والثمار والازهار جميعا انها شجرة فاذا قطع اغصانها وخبط اوراقها وخرف ثمارها قيل شجرة ناقصة فاذا قلعت الدوحة بطل الاصل الى آخر ما بسطه والحاصل ان هذه الاعمال تكملة للايمان قال التيمى المراد من الحديث من وجدت فيه هذه الخصال فهو مؤمن على سبيل الكمال ثم ايمان كل واحد بقدر وجود هذه الخصال فيه انتهى

ص باب المسلم من سلم الخ ترجم بكتاب الايمان وذكر فيه الاسلام والدين اشارة الى ان المعتبر فى الشرع هو الايمان مع الاسلام وهو الدين فكل واحد من هذه الثلاثة اى الايمان والاسلام والدين مستلزم بالآخر عند الشرع ولذا ذكر احدها موضع الآخر وقد تقدم ذلك المعنى فى كلام شيخ الهند مفصلا من لسانه ولم يذكر من كلامه ليدخل من اخرج لسانه استهزاء لصاحبه قدمه على اليد لان ايغاره اكثر وجراحات اللسان لها التئام ولا يلتئم ما جرح اللسان كذا فى القسطلانى وهذا احد الاحاديث الخمسة المختارة للامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى كما تقدم فى حديث انما الاعمال بالنيات مفصلا ويده خصه بالذكر مع ان الفعل قد يحصل بغيره لان سلطنة الافعال انما تظهر بها كذا فى القسطلانى والمهاجر الخ قال ذلك لئلا يتكل المهاجرون على مجرد انتقال المكان او تطييبا لقلوب من لم يهاجر كذا فى القسطلانى والكرمانى وغيرهما

والتطابق ظاهر على الوجوه الاربعة المتقدمة من الشراح باعتبار ان عمل للسان واليد داخل فى الاسلام وكذا على راى الشيخ قدس سره ان هذه الامور تفصيل لمقتضيات الايمان والآثار وعلى راى شيخ الهند ان المقصود منه الرد على المرجئة والرابع ان المقصود التنبيه على ان لفظ خمس ليس للحصر

ص قال ابو معاوية مراده ظاهر وهو تصريح سماع عامر من عبد الله واما غرض متابعة عبد الاعلى فالتنبيه على ان عبد الله الذى ابهم فيه هو ابن عمرو كما فى الرواية السابقة وفى هامش اللامع عن مولانا محمد حسن المكى عن تقرير شيخه الگنگوهى قدس سره لما كان الشعبى تابعيا صغيرا فكان يختفى على بعض الناس انه سمع من عبد الله فيكون الحديث متصلا ام لا فيكون منقطعا وكان ذلك لاختفاء عليهم حقيقة او خاف البخارى رحمه الله عليهم فاثبت السماع لدفع توهم الانقطاع وكذلك اشار الى ان الشعبى وعامرا واحد وكذلك عادة البخارى رحمة الله انه اذا روى معنعنا وخاف فيه اختفاء السماع على الناس او ذكر فيه مدلسا يثبت السماع بقدر الامكان وقوله قال عبد الاعلى اورده لمجرد التقوية اه وما افاده الشيخ قدس سره من انه تابعى صغير مبنى على ان الصغر والكبر من الامور الاضافية وعن الحافظ فى الطبقة الثالثة عن التابعين وهى الطبقة الوسطى.

ص باب اى الاسلام افضل وشرطه ان يدخل على متعدد وهو ههنا مقدر بذوى اى اى اصحاب الاسلام افضل وفى الحديث عند مسلم اى المسلمين افضل كذا فى القسطلانى قال النووى اجاب النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الاول بغير ما اجاب به فى الحديث الثانى قال العلماء كان الجوابان فى وقتين فاجاب فى كل وقت بما هو الافضل فى حق السامع او اهل المجلس اه قال الحافظ فانه اثبت ان لبعض خصال المسلمين المتعلقة بالاسلام افضل من بعض حصل مراد المصنف بقبول الزيادة والنقصان تنظر مناسبة هذا الحديث والذى قبله لما قبلهما من تعداد امور الايمان اذ الايمان والاسلام عنده مترادفان والله اعلم

ص باب اطعام الطعام اى من شعب الاسلام وفى بعض النسخ بدله من الاسلام من الايمان وهذا عاضد لمذهبه من اتحاد الايمان والاسلام كذا فى الكرمانى قال الحافظ ولما استدل المصنف على زيادة الايمان ونقصانه بحديث الشعب تتبع ما ورد فى القرآن والسنن الصحيحة من بيانها فاورده فى هذه الابواب تصريحا وتلويحا اه قوله تقرأ السلام ولم يقل وتسلم ليعلم كتابة السلام فى المكتوب

ص باب من الايمان ورد عليه قول سليمان عليه السلام رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد الآية ويظهر الجواب بما بسطه صاحب الجمل وفى آخره عن الشهاب ليس طلبه للمفاخرة بامور الدنيا الفانية وانما كان هو من بيت نبوة وملك وكان فى زمن الجبارين وتفاخرهم بالملك ومعجزة كل نبى ما اشتهر فى عصره كما غلب فى عهد الكليم السحر فجاءهم بما يتلقف ما اتوا به وفى عهد نبينا صلى الله عليه وسلم الفصاحة فاتاهم بكلام لم يقدروا على اقصر سورة منه وليس المقصود بقوله لا ينبغى لاحد من بعدى استقلاله به بحيث لا يعطى احد مثله ليكون منافسة فى الملك وحرصا عليه اه وفيه ايضا من الكرخى او المراد لا ينبغى لاحد ان يسلبه منى فى حياتى كما فعل الشيطان الذى لبس خاتمى وجلس كرسى او ان الله علم انه لا يقوم غيره مقامه بمصالح ذلك الملك واقتضت حكمته تعالى تخصيصه به فالهمه سؤاله فلا يرد كيف قال سليمان ذلك مع انه يشبه الحسد والبخل بنعم الله تعالى على عبيده بما لا يضر سليمان اه قلت وقد اخرج ابو داؤد فى كتاب اللباس عن ابى هريرة ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم وكان رجلا جميلا قال يا رسول الله انى رجل حبب الى الجمال واعطيت منه ما ترى حتى ما احب ان يفوقنى احد اما قال بشراك نعلى واما قال بشسع نعلى افمن الكبر ذلك قال لا ولكن الكبر من بطر الحق وغمط الناس او يقال ان مورد الحديث هم المؤمنون وقصد بالحديث التوجيه الى اختيار طريق الالفة وذلك انما يحصل اذا كان فى القلب ان الرجل يساويه فى الاستحقاق واما اذا تنافس الناس فى استحصال الفواضل ادى ذلك الى التحاسد والتباغض والاختلاف واما سليمان فكان نبيا لا يساويه احد فطلبه هذه المرتبة العلية لا يكون سببا للمنافسة والمنافرة

ص عن حسين عطف على شعبة كانه قال عن شعبة وحسين كلاهما عن قتادة وافرده تبعا لشيخه كذا فى القسطلانى قلت اولان الاول معنعن والثانى بالتحديث لكن لم يكن على هذا الذكر عن انس فى الاول فائدة لكن الامام البخارى لا يبالى بامثال ذلك وهذا من وظائف مسلم وابى داؤد لا يؤمن احدكم الخ هذا ايضا من الاحاديث الاربعة المنتخبة لابى داؤد تبعا للامام الاعظم ابى حنيفة النعمان رحمه الله تعالى كما تقدم فى حديث انما الاعمال بالنيات قال القسطلانى رواة حديث الباب كلهم بصريون والحديث السابق مصريون والذى قبله كوفيون فوقع التسلسل فى الابواب الثلاثة على الولاء

ص باب حب الرسول من الايمان الخ عامة الشراح على ان المحبة ههنا عقلى ولكن والدى نور الله مرقده كان يقول ان المحبة تعم العقلية والطبعية كليهما ولكن المحبة الطبعية تستر ما العوارض احيانا وتظهر عند التزاحم ومثال ذلك رجل يكون له ولد يحبه حبا جما ولا يغفل عنه ساعة ولكنه لو وضع هذا الطفل الحبيب قدمه على القرآن الكريم فماذا سيكون؟ ان الوالد يسرى بابنه جيدا ويضطرب لما حدث هكذا لو اساء حبيب احد فى ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يمكن لمسلم ان يتحمل ذلك فيها بلغت محبة الحبيب وقد اخرج ابو داؤد والنسائى عن ابن عباس ان اعمى كانت له ام ولد تشتم النبى صلى الله عليه وسلم وتقع فيه فينهاها فلا تنتهى ويزجرها فلا تنزجر قال فلما كانت ذات ليلة جعلت تقع فى النبى صلى الله عليه وسلم وتشتمه فاخذ المعول فوضعه فى بطنها واتكا عليها فقتلها فوقع بين رجليها طفل فلطخت ما هناك بالدم فلما اصبح ذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فجمع الناس فقال انشد الله رجلا فعل ما فعل لى عليه حق الا قام فقام الاعمى يتخطى الناس وهو يتزلزل حتى قعد بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا صاحبها كانت تشتمك وتقع فيك فانهاها فلا تنتهى وازجرها فلا تنزجر ولى منها ابنان مثل اللؤلؤتين وكانت بى رفيقة فلما كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك فاخذت المعول فوضعته فى بطنها واتكات عليها حتى قتلتها فقال النبى صلى الله عليه وسلم الا اشهدوا ان دمها هدر ومما ينبغى التنبيه عليه ما فى الارواح الثلثة ما تعريبه ملخصا من ذكر المفاضلة بين الحب العقلى والحب العشقى ففضل مولانا محمد اسمعيل الشهيد رحمه الله تعالى فى كتابه الصراط المستقيم الحب العقلى على الحب العشقى لان الحب العشقى يضمحل بعد وصال المحبوب بخلاف العقلى فانه باق لبقائه وعكسه سيد هذه الطائفة مولانا الحاج امداد الله المهاجر المكى نور الله مرقده مستدلا بان الحب العقلى متناه لتناهى العقل ولذا قال على رضى الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وانما قاله فى الحب العقلى بخلاف الحب العشقى فانه لا يتناهى لعدم تناهى ذات المحبوب وصفاته وقال العارف المحدث الگنگوهى كلا الكلامين حسنان جيدان الا ان الحب العشقى مع كونه معمورا بالفضائل لا ينتظم معه الامر لفقدان لا تبقى رعاية الحدود الشرعية معه ولذلك اختار الحب العقلى ما دام يحتاج الى الاعمال واما فى وقت الوفاة فاختار واحب غلبة الحب العشقى اه من والده الخ قدمه للاكثرية لان كل احد له والد من غير عكس او نظرا الى جانب التعظيم او لسبقه فى الزمان وعند النسائى بتقديم الولد لمزيد الشفقة كذا فى القسطلانى والفتح وفى التراجم للشاه ولى الله المحدث الدهلوى قدم الوالد للاكثرية او لانه صلى الله عليه وسلم فى حكم الوالد اه قال النووى ذكر ابن بطال وغيره ان المحبة ثلاثة اقسام محبة اجلال وعظمة كمحبة الوالد ومحبة شفقة ورحمة كمحبة الولد ومحبة استحسان واستلذاذ كمحبة سائر الناس فجمع النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الالفاظ اصناف المحبة اه قال القسطلانى وهل تدخل النفس فى عموم الناس الظاهر نعم وقيل اضافة المحبة اليه تقتضى خروجه منهم فانك اذا قلت جميع الناس احب الى زيد من غلامه يفهم منه خروج زيد منهم واجيب بان اللفظ عام وما ذكر ليس من المخصصات وحينئذ فلا يخرج وقد وقع التنصيص بذكر النفس فى حديث عبد الله بن هشام الآتى ان شاء الله تعالى قال النووى قال القاضى عياض ومن محبته صلى الله عليه وسلم نصر سنته والذب عن شريعته وتمنى حضور حياته فيبذل ماله ونفسه دونه

ص باب حلاوة الايمان قال القسطلانى فى آخر الباب السابق ولما ذكر المؤلف فى هذا الباب ان حب الرسول عليه الصلوة والسلام من الايمان اردفه بما يوجد حلاوة ذلك فقال باب حلاوة الايمان وقال ايضا والمراد ان الحلاوة من ثمراته فهى اصل زائد عليه اه وفى تراجم شيخ الهند قدس سره ان المرجئة قالت ان الايمان لا يحتاج الى طاعة ولا تضره معصية فعقد المصنف باب حلاوة الايمان وباب علامة الايمان حب الانصار وذكر فى الاول حديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان وفى الثانى حديث آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار فاستبان بذلك احتياج الايمان الى الحسنات واستضراره بالسيئات اه

ص وجد حلاوة الايمان وهذا الوجدان حسى او معنوى وعلى الثانى فهو على سبيل المجاز وفيه تلميح الى قضية المريض والصحيح لان المريض الصفراوى يجد طعم العسل مرا والصحيح يذوق حلاوته على ما هى عليه وكلما نقصت الصحة شيئا ما نقص ذوقه بقدر ذلك فكانت هذه الاستعارة من اوضح ما يقوى استدلال المصنف على الزيادة والنقصان اه من الفتح وفى تراجم مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى بان حلاوة الايمان استلذاذ الطاعات وتحمل المشاق فى الدين وقال السندى فى حاشية النسائى قوله حلاوة الايمان اى انشراح الصدر به ولذة فى القلب له تشبه لذة الشئ الحلو الحاصل فى الفم وقيل الحلاوة الحسن وبالجملة فللايمان لذة فى القلب تشبه الحلاوة الحسية بل ربما يغلب عليها حتى يدفع بها اشد المرارات وهذا مما يعلم به من شرح الله صدره للاسلام اللهم ارزقناها مع الدوام عليها اه اللهم ارزقناها مع الدوام عليها

ص باب علامة الايمان حب الانصار واحب كلى مشكك يزيد وينقص قال القسطلانى قال ابن المنير

علامة الشئ لايخفى انها غير داخلة فى حقيقته فكيف تفيد هذه الترجمة مقصودة من ان الاعمال داخلة فى مسمى الايمان وجوابه ان المستفاد منها كون مجرد التصديق بالقلب لايكفى حتى تنصب عليه علامة من الاعمال الظاهرة التى هى موازرة الانصار ومواداتهم اھ قلت ولايخفى ان السوال اقوى من الجواب فان الحديث لم يتعرض عن كون التصديق كافيا اوغير كاف وقال شيخ الاسلام زكريا الانصارى فى تحفة البارى ولايقتضى الحديث ان من لم يحبهم لايكون مؤمنا لانه لايلزم من عدم العلامة عدم ماهى له نعم تقتضى ان من ابغضهم يكون منافقا وان صدق بقلبه لان من ابغضهم لكونهم انصار رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون منافقا انتهى وتعقب بان علامة الشئ يكون خارجا عن حقيقته قال القسطلانى وانما خصوا بهذه المنقبة العظيمة لما فازوا به من نصره عليه الصلوة والسلام والسعى فى اظهاره وايوائه واصحابه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وقيامهم بحقهم حق القيام مع معاداتهم جميع من وجد من قبائل العرب والعجم فمن ثم كان حبهم علامة الايمان وبغضهم علامة النفاق مجازاة لهم على عملهم والجزاء من جنس العمل اھ

حـ ١٢ باب (بلا ترجمة) وهذا اول باب وجد بغير ترجمة وقد تقدم فى الاصول ان مثل هذا الباب يكون لمعان كثيرة منها ما تقدم فى الاصل السابع بدل حاء التحويل وهذا خاص بباب واحد كما تقدم فى موضعه والثانى وهو الاصل العشرون كالفصل للباب السابق وهذا اصل مطرد وشائع كثير الوقوع والثالث الاصل الخامس والعشرون تشحيذا للاذهان بان يترجم عليه بترجمة نفسه مناسبة لشان البخارى الرابع وهو الاصل السادس والعشرون تعميماً وتكثيراً للتراجم وهذان ذكرهما شيخ الهند والخامس وهو الاصل السابع والثلاثون تنبيها على تعدد طرق الحديث كما قاله الشراح والسادس وهو الاصل السابع والخمسون رجوع الى الاصل والمعروف على الالسنة ان الاكثر فى مثل هذا الباب يكون له تعلق بالباب السابق وهو اصل مطرد كما تقدم قريبا فى الاصل العشرين وافاد شيخ الهند فى الاصل الثامن من اصوله ان المصنف لايترك الترجمة سهواً ولا بارادة ان يترجم بعد ذلك بل الاوجه ان فيه وجهان الاول ان لها تعلقا بالترجمة السابقة مع ان مفهوم الحلاقة ايضا وسيع عند المصنف رحمه الله تعالى والاوجه منه ان المصنف يفعل ذلك تشحيذا للاذهان وترغيبا للطالبين ان يترجموا عليه ترجمة تناسب الحديث والتراجم التى ذكرت قبل مطابقة لشان المصنف وبناء على ذلك قال هذه الترجمة ان لها مناسبة بالباب السابق بان الاجتناب عن الكبائر ايضا من علامات الايمان كما ان حب الانصار من الايمان او يقال انه اراد التنبيه على ترجمة جديدة مناسبة لتراجمه مثلا الاجتناب من الكبائر من الايمان او البيعة على ترك الكبائر من الايمان والاولى ههنا ان المصنف قد اثبت فى تراجم عديدة كون الاعمال من الايمان ومن الاسلام وهذا وان كان رداً على مذهب المرجئة ولكن فيه مظنة لتقوية مذهب المعتزلة والخوارج وهو مما يختلج فى الصدر ... هذا الباب بلا ترجمة واورد فيه حديثا ظهر به بطلان مذهب المرجئة والخوارج والمعتزلة فنظرا الى هذه الامور يتعلق بالقلب ان الباعث على ترك الترجمة هو تكثير الفوائد ايضا اھ قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب متعلق بما سبق خاصة والمناسبة لبيان سبب كون حبهم من الايمان هو بيعة العقبة لان هذه البيعة كانت اصلاً واساساً لنصرتهم النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين او ان هذا بيان لبدء تلقيبهم بالانصار فانهم عاهدوا فى هذه الليلة بالنصرة ولايذهب عليك ان هذا الباب مذكور فى الجدول الرابع من جداول شيخ الهند ورقم عليه نقطة واحدة وذكر هذا النوع فى الابواب التى حذف المصنف ترجمتها تشحيذاً للاذهان فينبغى ان يترجم له على اصول شيخ الهند قدس سره ترجمة تناسب الحديث وقد اشرت اليه فيما سبق مثلا يمكن ان تكون الترجمة ههنا باب سبب كون حب الانصار من الايمان ونحو ذلك فلكل احد ان يترجم بما شاء وللناس فيما يعشقون مذاهب

حـ ١٢ وكان شهد بدرا بسط القسطلانى فى اعراب هذه الجملة وما بعدها اشد البسط وقال اشار الراوى بذلك الى المبالغة فى ضبط الحديث وانه عن تحقيق واتقان ولذا ذكر ان الراوى شهد بدراً وانه احد النقباء والمراد به التقوية فان الرواية تترجح عند المعارضة بفضل الراوى وشرفه

حـ ١٢ احد النقباء جمع نقيب وهو الناظر وكانوا اثنى عشر كذا فى القسطلانى وذكر صاحب مجمع البحار فى الحلوية العشرة النبوية انه صلى الله عليه وسلم على دابه كان يعرض نفسه على القبائل موسم الحج ويقول من ينصرنى ويأخذنى معه حتى اودى كلام ربى فلقى رهطا من الخزرج ودعاهم فامنوا وكانوا ستة منهم اسعد بن زرارة وفى الثانية كانت بيعة العقبة الاولى حيث قدم من الانصار اثنا عشر احدهم عبادة بن الصامت وفى الثالثة كانت بيعة العقبة الثانية وكانوا سبعين رجلاً وامرأتين وهل كانت هذه البيعة الاولى او الثانية ذكرهما فى بين سطور النسخة الهندية اھ ومايظهر من العينى ان عبادة كان فيهما اذ ذكر له بيعة الثالثة بيعة الرضوان وقال مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه النقباء جمع نقيب وهو الناظر على القوم وضمينهم اعلم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يعرض نفسه على القبائل فى كل موسم فبينا هو عند العقبة اذ لقى رهطاً من الخزرج فقال الاتجلسون اكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله عزوجل وعرض عليهم الاسلام وتلا عليهم القرآن فاجابوا فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى فى العام القابل اثنا عشر رجلاً الى الموسم من الانصار احدهم عبادة بن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهى بيعة العقبة الاولى فبايعوا ثم انصرفوا وخرج فى العام القابل الآخر سبعون رجلا منهم الى الحج فواعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة اوسط ايام التشريق فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عمه العباس لاغير فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى امر الله مرغبا الى الاسلام تاليا للقرآن فاجبناه للايمان فقلنا ابسط يدك نبايعك عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجوا الى منكم اثنى عشر نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان عبادة نقيب بنى عوف فبايعوه وهذه هى بيعة العقبة الثانية اھ قوله وحوله

عصابة من اصحابه فقال بايعونى قال النووى كان ذلك فى اول الامر فى ليلة العقبة قبل الهجرة من مكة قبل فرض الجهاد اھ وهذا الذى جزم به النووى ان هذه البيعة بيعة العقبة قد جزم به القاضى عياض والقرطبى وقال العينى بن القاضى عياض وجماعة من الائمة الاجلاء قد جزم بان حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعة الاولى بمنى ثم استدل على ذلك بامور ذكرها واما الحافظ ابن حجر فمال الى انها بيعة اخرى بعد الفتح وقال والحق عندى ان المبايعة المذكورة فى حديث عبادة على الصفة المذكورة لم تقع ليلة العقبة وانما نص بيعة العقبة ما ذكر ابن اسحق وغيره من اهل المغازى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لمن حضر من الانصار ابايعكم على ان تمنعونى ما تمنعون منه نساءكم وابناءكم فبايعوه على ذلك وعلى ان يرحل اليهم هو واصحابه وسياتى فى هذا الكتاب فى كتاب الفتن وغيرهم من حديث عبادة ايضا ثم اطال فى اثبات ذلك ولخص القسطلانى تعقب العينى على الحافظ ولخص فى فيض البارى كلام الحافظين فاجاد فان كانت هذه البيعة بيعة بعد فتح مكة فالحديث نص فى بيعة السلوك كما يدل عليه قول الراوى وحوله عصابة من اصحابه لان المخاطبين حينئذ الصحابة الكرام رضى الله عنهم اجمعين وهذه الالفاظ التى وردت فى الحديث هى الفاظ البيعة عند مشائخ السلوك ومازاد بعضهم من بعض الالفاظ فهو لمصلحة وقتية كما زاده النبى صلى الله عليه وسلم ايضا فى بعض المواقع من عدم النياحة وعدم السوال نعم لو كانت هذه البيعة بيعة العقبة فلا حجة فيه على بيعة السلوك لانها كانت بيعة الاسلام والاوجه عند هذا العبد الضعيف انهما بيعتان احدهما بيعة العقبة والثانية بيعة السلوك التى ياتى ذكرها فى تفسير سورة الممتحنة واشتركت الفاظ البيعة فى كليهما وبسط الكلام مولانا النواب صديق حسن خان القنوجى البهوپالى من علماء منكرى التقليد البحث فى المبايعة فى عون البارى فقال قوله فبايعناه على ذلك وقد صدرت مبايعات اخرى منها هذه البيعة التى فى حديث الباب فى الزجر عن الفواحش المذكورة وانها وقعت بعد فتح مكة وفى هذا الحديث دلالة على ان البيعة سنة فى الدين واستفاض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس كانوا يبايعونه تارة على الهجرة والجهاد وتارة على اقامة اركان الاسلام وتارة على الثبات والقرار فى معارك الكفار وتارة على هجر الفواحش والمنكرات كما فى حديث الباب وتارة على التمسك بالسنة والاجتناب عن البدعة والحرص على الطاعات كما بايع نسوة من الانصار على ان لاينحن وبايع ناساً من فقراء المهاجرين على ان لايسئلوا الناس شيئاً فكان احدهم يسقط سوطه فينزل عن فرسه فياخذه ولايسأل احداً رواه ابن ماجة وقد نطق به الكتاب العزيز كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما وقوله تعالى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك الآية ومما لاشك فيه ولاشبهة انه اذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل على سبيل العبادة والاهتمام بشانه فانه لاينزل عن كونه سنة فى الدين بقى انه صلى الله عليه وسلم كان خليفة الله فى ارضه وعالما بما انزله الله تعالى من القرآن والحكمة معلما للكتاب والسنة مزكيا للامة فما فعل على جهة الخلافة كان سنة للخلفاء وما فعل على جهة كونه معلما للكتاب والحكمة ومزكيا للامة كان سنة للعلماء الراسخين وهذا صحيح البخارى شاهد على انه صلى الله عليه وسلم اشترط على جرير عند مبايعته والنصح لكل مسلم وانه بايع قوما من الانصار فاشترط ان لايخافوا فى الله لومة لائم وليقولوا بالحق حيث كانوا فكان احدهم يجاهر الامراء والملوك بالرد والانكار الى غير ذلك وكل ذلك من باب التزكية والامر بالمعروف والنهى عن المنكر فالبيعة على اقسام منها بيعة الخلافة ومنها بيعة الاسلام ومنها بيعة التمسك بحبل التقوى ومنها بيعة الهجرة والجهاد ومنها بيعة التوثق فى الجهاد وكانت بيعة الاسلام متروكة فى زمن الخلفاء اما فى زمن الراشدين منهم فلان دخول الناس فى الاسلام فى ايامهم كان غالبا بالقهر والسيف لا بالتاليف واظهار البرهان ولا طوعا ولا رغبة واما فى زمن غيرهم فلانهم كانوا فى الاكثر ظلمة فسقة لايهتمون وكذلك بيعة التمسك بحبل التقوى كانت متروكة اما فى زمان الخلفاء الراشدين فلكثرة الصحابة الذين استنادوا الصحبة النبى صلى الله عليه وسلم فتادبوا فى حضرته فكانوا لايحتاجون الى بيعة الخلفاء واما فى زمن غيرهم فخوفا من افتراق الكلمة وان يظن بهم مبايعة الخلافة فتهيج الفتن ثم لما اندرس هذا فى الخلفاء اهتم اكابر العلماء والمشائخ العزيمة وتمسكوا بسنة البيعة الى آخر ما بسط

حـ ١٢ تفترونه بين ايديكم وارجلكم خص الايدى والارجل بالافتراء لان معظم الافعال تقع بهما ويحتمل ان يكون المراد لاتبهتوا الناس كفاحا وبعضكم يشاهد بعضا ويحتمل ان يكون المراد بالايدى والارجل القلب لانه هو الذى يترجم عنه اللسان ويحتمل ان يكون قوله بين ايديكم اى فى الحال وقوله وارجلكم اى فى المستقبل لان السعى من افعال الارجل وقيل اصل هذا كان فى بيعة النساء وكنى بذلك كما قال الهروى فى الغريبين عن نسبة المرأة الولد الذى تزنى به او تلتقطه الى زوجها ثم لما استعمل فى بيعة الرجال واحتيج الى حمله على غير ما ورد فيه اولاً اھ من الفتح ملخصا وذكر شئ من الكلام عليه فى الاوجز

حـ ١٢ ولاتعصونى فى معروف هو ما يحسن وهو ما لم ينه الشارع عنه ويقال هو ما عرف من الشارع حسنه نهيا وامرا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى وفى القسطلانى وقيد به مع ان الرسول صلى الله عليه لايامر بغير المعروف للتنبيه على انه لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق وخص ما ذكر من المناهى بالذكر دون غيره للاهتمام به فهو كفارة له بسط الكلام عليه القسطلانى وقال قال الجمهور هى كفارة وتوقف بعضهم لحديث ابى هريرة عند الحاكم وصححه انه صلى الله عليه وسلم قال لاادرى الحدود كفارة ام لا واوله بانه قبل العلم واشكل بقتل المرتد فان عقوبة المرتد القتل بلا خلاف وقتله هذا لايكون كفارة اجماعاً قلت يمكن التفصى عنه بان المرتد ليس باهل للكفارة لكونه خارجا عن الاسلام والكفارة انما تكون على المعاصى غير الكفر وقد قال تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ومستدلات الحنفية من النصوص الآيات والاحاديث ستاتى فى كتاب الشهادات والحدود منها قوله عز اسمه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية وفيها الحجة بوجهين الاول انه جعل فى الآية القطع نكالا وهو يكون زاجرا والثانى انه عز اسمه ذكر بعد ذلك فمن تاب من بعد ذلك الآية ذكر التوبة بفاء التعقيب بعد القطع وكذا فى حد القذف ذكر الا الذين تابوا من بعد ذلك اى بعد استيفاء الحد ومنها آية المحاربة وفيها ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة واسقط عذاب الآخرة بالتوبة فى قوله الا الذين تابوا الآية كما بسط فى هامش اللامع فى كتاب الشهادات وفيها بسط فى الاحاديث الدالة منها حديث ابى داؤد فى قصة لص اتى به قد اعترف فامر به فقطع فجيئ به فقال استغفر الله وتب عليه فلم امره صلى الله عليه وسلم بالتوبة بعد القطع وقد اخرج ايضا فى قصة ماعز وقد رجم قال ذهبوا اليه وانه فنهاهم وذهبوا يستغفرون له فنهاهم قال هو رجل اصاب ذنباً حسيبه الله وغير ذلك

من الروايات المذكورة هناك والجواب عن حديث الباب بانها من عموم الكفارات فان كل اذى للمؤمن حتى الشوكة يشاكها كفارة للمؤمن كما وردت في الروايات الكثيرة من باب ثواب المرض

ثم ستره الله يعم من تاب ومن لم يتب وقال الجمهور ان التوبة ترفع المواخذة لكن لا اطلاع على قبول التوبة كذا في القسطلاني

باب من الدين الفرار من الفتن وقد تقدم ان الامام ذكر في كتاب الايمان الاسلام والدين لاتحادهما مصداقاً قال تعالى ذكره ان الدين عند الله الاسلام الآية ومن يبتغ غير الاسلام دينا الآية وترجم هنا بالدين ولم يقل من الايمان كما قال فيما سبق رعاية للفظ الحديث وقال العيني اصطلحوا على ترادف الايمان والدين والاسلام ولا مشاحة فيه كذا في تراجم مسند الهند واشكل في اللامع ان الترجمة لا تطابق الحديث حيث دلت الترجمة على كون الفرار من الفتن لبعض اجزاء الدين والجامعة على ما هو مدلول من التبعيضية وهو الذي كان المؤلف متصديا لاثباته وسكت في اللامع عن الجواب بل وقع البياض بعد قوله والجواب وذكر في هامشه كلاما طويلا فارجع اليه لو شئت التفصيل ثم قال العيني وجه المناسبة بينه وبين الباب السابق ان البيعة من الانصار في السابق كانت فراراً بدينهم من الفتن

شعف بمعجمة ومهملة مفتوحتين جمع شعفة بالتحريك اى رؤس الجبال

ومواقع القطر عطف على شعف اى بطون الاودية كذا في القسطلاني

يفر بدينه فالعزلة ممدوحة الا لقادر على ازالتها فتجب الخلطة عينا او كفاية واختلف فيها عند عدمها فمذهب الشافعي تفضيل الصحبة وقال آخرون بتفضيل العزلة كما بسطه القسطلاني قلت محل هذا البحث ما سيأتي من باب التعرب في الفتنة

باب قول النبي صلى الله عليه انا اعلمكم بالله اشكل ادخاله في كتاب الايمان والمسألة من كتاب العلم على الظاهر وفي تراجم شيخ الهند ان الشراح اختلفوا في توجيه ذلك والمرجح عندي ان المصنف اراد بذلك التنبيه على الزيادة والنقصان في التصديق القلبي الذي هو فعل القلب باثبات التفاوت في العلم الذي هو فعل القلب واليه اشار بقوله المعرفة فعل القلب وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي انه لما كان ورد في بعض الروايات بدله انا اعرفكم بالله فسر المعرفة واشار الى ترادف العلم والمعرفة وتمامه في هامش اللامع وقال القسطلاني في آخر الباب السابق لما كان الفرار من الفتن لا يكون الا على قدر قوة دين الرجل وهي تدل على قوة المعرفة شرع بذكر ذلك فقال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الخ وظاهر كلام الكرماني ان الغرض رد على الكرامية القائلة بان الايمان هو النطق فقط وكتب الشيخ قدس سره في اللامع اعلم ان العلم نوعان كسبي وهو حاصل بالاختيار وغيره وهو الواقع في القلب بالاضطرار والمعتبر في الايمان من التصديق ما كان اختيارا منه لا ما وقع في القلب ضرورة وليس كسباله وهو المعبر عنه في قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والكسبي هو الممدوح عليه فهو المراد في قوله انا اعلمكم بالله ولا ريب في انه فعل القلب لثبوت المواخذة عليه بالآية فكان حاصل الترجمة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اثبت لنفسه الاعلمية والعلم هو الايمان ثبت التفاوت بين افراد الايمان والمؤمنين ولما كان الايمان هو الكسبي من العلم لا مطلقه احتج عليه بالآية فان المواخذة لما لم يكن الا على الافعال الاختيارية كان المامور به هو العلم الكسبي لا العلم الضروري وهو المراد في الرواية لانه مذكور في معرض المدح ولا مدح الا على الاختياري وايضا ففي قوله اتقاكم حجة اخرى على قبول الايمان او لان التقوى اجتناب السيئات وهو داخل في الايمان فكان التفاوت فيه بالزيادة والنقصان تفاوتا بها في الايمان لما ان الكل يتصف بالتغير اذا تغيرت اجزاءه وبسط في هامش اللامع في شرح ما ذكر الشيخ وفيه يشكل على المصنف ايراد هذا الباب في كتاب الايمان وكان حقه كتاب العلم قال الكرماني وتبعه شيخ مشائخنا مسند الهند الدهلوي في التراجم اذ قالا فان قلت ما وجه تعلق هذه الترجمة للايمان قلت العلم بالله وكذا المعرفة به هو التصديق به فهو من الايمان لان الايمان اما التصديق او التصديق مع العمل فالمقصود بيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد ايمانا منهم وبيان ان الايمان هو بعضه فعل القلب ردا على الكرامية اهـ

باب من كره ان يعود في الكفر الخ من عادة المصنف ذكر الاضداد في الكتب لان بضدها تتبين الاشياء ولذا ذكر الكفر في الايمان وذكر فيه باب كفران العشير وكفر دون كفر وباب المعاصي من امر الجاهلية وباب ظلم دون ظلم وباب علامة المنافق وذكر في كتاب العلم باب رفع العلم وظهور الجهل وذكر في باب الاستسقاء دعاء القحط وقول النبي صلى الله عليه وسلم اجعلها سنين كسني يوسف ونظائرها كثيرة وفي تراجم شيخ الهند اشارة الى ان المصنف رحمه الله اشار بذلك الى ان الفرار من الفتن وغيره كما هو داخل في الايمان كذلك كراهة الكفر ايضا من الايمان اهـ قلت او هو اشارة الى ان مجرد الكراهة عن الكفر لا تكفي بل ينبغي الكراهة مثل كراهة من الالقاء في النار والاوجه انه اشار بذلك الى ان الكراهة من القلب ايضا داخل في الفرار من الفتن فيكون مشيرا الى ما في ابي داؤد مرفوعا اذا عملت الخطيئة في الارض من شهدها فكرهها كان كمن غاب عنها كذا في المشكوة

باب تفاضل اهل الايمان قال القسطلاني لما ذكر في الحديث السابق ثلاث خصال والناس مختلفون فيها شرع في ذكر تفاضل الاعمال اهـ قال الحافظ قوله في الاعمال في ظرفية ويحتمل ان تكون سببية اى التفاضل الحاصل بسبب الاعمال اهـ واختاره شيخنا الدهلوي في التراجم اذ قال وفي للتعليل اهـ وذكر الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع ان المصنف رحمه الله اشار بذلك الى اثبات ما ذهب اليه الفقهاء والمتكلمون من ان الزيادة والنقصان انما هما باعتبار الكيفيات الزائدة والثمرات المترتبة فاما نفس التصديق المنجي من الخلود فامر بسيط لا يقبل الزيادة والنقصان فزاد لفظ الاعمال في الترجمة اشارة الى ما ورد في الروايات مثل ذلك كما في رواية ابي سعيد الخدري المسوقة قريبا فانما هو التفاوت بحسب الاعمال ثم اصحابه كذلك سلكه في اكثر الابواب ردا على المرجئة اهـ والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف مال الى النقص والزيادة في التصديق القلبي ايضا كما هو ظاهر من عامة تراجمه فانه تقدم قريبا المعرفة فعل القلب وقرنه بقوله اعلمكم لكن قوله في الترجمة هذه لفظ الاعمال يؤيد كلام الشيخ قدس سره وبسط في هامش اللامع الكلام على شرح كلام الشيخ وفيه وفي حاشية محمد حسن المكي في تقريره قوله باب تفاضل اهل الايمان المقصود من مثل هذا الباب كما سيجيء من قوله باب المعاصي من امر الجاهلية ولا يكفر صاحبها وكذا ما مر من قوله يزيد وينقص ان الاعمال ليست بداخلة في اصل الايمان وهو التصديق وليست باركان له بل هي مكملة له فهي اجزاء للايمان الكامل وهذا بعينه مذهب المتكلمين فلا نزاع هنا اصلا وقوله من خردل من ايمان وصغريانه هذا باعتبار الكيفية فقط وذلك لعدم الاعمال له اصلا فالحاصل ان الايمان يزيد كيفا بكثرة الاعمال وينقص كيفا بقلتها حتى ان من لم يكن له اعمال اصلا يكون ايمانه في غاية الصغر كيفا فثبت تفاضل اهل الايمان في الاعمال ويمكن ان يقال ان قوله في الترجمة "في الاعمال" شارحة لما في الحديث من خردل من ايمان وغرضه بيان ان المراد بالايمان في الحديث هو الاعمال بدليل ما ورد في رواية اخرى بدله لفظ من خير فيكون حاصل الترجمة ان المؤمنين متفاوتون في الاعمال فبعضهم عمله ازيد من البعض الآخر ولكن مع ذلك مقصود البخاري واضح فانه بصدد اثبات الزيادة والنقصان في الايمان وقد اثبت فيما قبل كون الاعمال من الايمان وثبت بهذا الباب التفاضل في الاعمال فثبت التفاضل في الايمان والله اعلم

قال وهيب اى لم يشك وهيب كما شك مالك بل ذكر لفظ الحياة بدون الشك وروى لفظ خير بدل الايمان كذا في تراجم مسند الهند

قال الدين كتب الشيخ في اللامع قوله الدين ومقتضى زيادته لفظ الاعمال في الترجمة ان يحمل الزيادة في الدين على ذلك زيادة من تضمنه الحديث الاول على ان كمالهم في الدين هذا ناش من كثرة القربات ففيه فضل تنبيه على نفي الجزئية اهـ وهذا ظاهر من صنيع المصنف اذ ذكر الحديث في التفاضل بالاعمال اهـ قال الحافظ ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من جهة تاويل القميص بالدين وقد ذكر انهم متفاضلون في لبسها فدل على انهم متفاضلون في الايمان اهـ

باب الحياء من الايمان اى يمنع صاحبه عن ارتكاب المعاصي كما يمنعه الايمان فسمي ايمانا مجازا من باب تسمية الشئ باسم ما يقوم مقامه كذا في تراجم مسند الهند وقال القسطلاني كما ذكر في السابق تفاضل اهل الايمان في الاعمال ذكر هنا ما ينقص به الايمان اهـ قلت او مراتب الحياء متفاوتة جدا فلا بد من تفاوت درجات الايمان قال النووي في الحديث المتقدم من قوله صلى الله عليه وسلم الحياء شعبة من الايمان قال القاضي وغيره من الشراح انما جعل الحياء من الايمان وان كان غريزة لانه يكون تخلقا واكتسابا كسائر اعمال البر وقد يكون غريزة ولكن استعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان بهذا ولكونه باعثا على افعال الخير ومانعا من المعاصي واما كونه خيرا كله ولا ياتي الا بخير فقد يستشكل من حيث ان صاحب الحياء قد يستحي ان يواجه بالحق رجلا يجله فقد يترك امره بالمعروف ونهيه عن المنكر وقد يحمله الحياء على الاخلال ببعض الحقوق وغير ذلك مما هو معروف في العادة والجواب عن هذا الاشكال ان هذا المانع المذكور ليس بحياء حقيقة بل هو عجز وخور ومهانة وضعف وانما تسميته حياء من اطلاق بعض اهل العرف اطلقوه مجازا لمشابهة الحياء الحقيقي وانما حقيقة الحياء خلق يبعث على اجتناب القبيح ويمنع من التقصير في حق ذي الحق ويدل عليه ما ذكرناه عن الجنيد اهـ فقد حكى منه قبل ذلك فقال روينا في رسالة الامام القشيري عن السيد الجليل ابي القاسم الجنيد رحمه الله تعالى قال الحياء رؤية الآلاء اى النعم ورؤية التقصير يتولد منهما حالة تسمى الحياء اهـ

باب فان تابوا الآية اى عن الشرك ليوافق الحديث الوارد فيه وهو قوله حتى يشهدوا ان لا اله الا الله كذا في تراجم مسند الهند وفي اللامع علق التخلية على التوبة واقام الصلوة وايتاء الزكاة فعلم ان الايمان لا معتبر به بحسب الكمال بدونهما فكانتا من الاجزاء للايمان اى الكامل اهـ ثم حديث الباب قد اعترض عليه بوجهين الاول انه قد استبعد قوم صحته من جهة ان هذا الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك اباه ينازع ابابكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة كما ذكره الحافظ وذكر الجواب عنه وبسط في هامش اللامع في ما يتعلق بمانعي الزكوة في اوائل كتاب الزكوة وذكر هناك ما يكفي لما يتعلق بهذا الاشكال وجواب الحافظ ان ابن عمر لعله لم يحضر المناظرة او حضر ولكنه لم يستحضر الحديث وجوابه عندي ان الحديث وارد في الجاحدين والمناظرة كانت في المتاولين المقرين بالفرضية المنكرين لوجوب الاداء الى الامام والاشكال الثاني ان مقتضى حديث الباب قتال كل من امتنع عن التوحيد فكيف ترك قتال مؤدي الجزية والمعاهد واجاب الحافظ عن ذلك بستة اجوبة منها ان يقال ان الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم الى الاسلام وسبب السبب سبب فكانه قال حتى يسلموا او يلتزموا ما يؤديهم الى الاسلام

باب من قال ان الايمان هو العمل يعني بذلك ان العمل وان كان المتبادر منه عند الاطلاق عمال الجوارح الا انه كثيرا ما يطلق على العمل القلبي ايضا كما استشهد عليه بالآية والرواية فمن قال منهم في تفسير الايمان انه العمل لم يعن به عمل الجوارح حتى يرد عليه انه كيف خالف البداهة بل غرضه هو الايمان والعمل القلبي والله اعلم كذا في اللامع وقال مسند الهند في تراجمه المراد بالعمل ههنا مجموع عمل اللسان والقلب والجوارح واستدلال عليه بمجموع الآيات والاحاديث اذ ليس كل من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل اهـ ثم رأيت ان العلامة الكرماني سبق الى ذلك ولا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم ههنا باب من قال ان الايمان هو العمل وتقدم في اول كتاب الايمان هو قول وفعل وظاهر ما قال شيخ الهند ان الغرض من الاول كان اثبات ان الاعمال هي اجزاء والمقصود ههنا ان الايمان هو العمل فغرض الترجمتين اثبات التلازم والعلاقة من الطرفين او دفع ما يتوهم من العطف في نحو قوله تعالى الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال القسطلاني تحت قوله تعالى لمثل هذا فليعمل العاملون اى فليؤمن المؤمنون لا للحظوظ الدنيوية المشوبة بالآلام السريعة الانصرام وهذا يدل على ان الايمان هو العمل كما ذهب اليه المصنف لكن اللفظ عام ودعوى التخصيص بلا برهان لا تقبل نعم اطلاق العمل على ايمان صحيح من حيث ان الايمان هو عمل القلب لكن لا يلزم من هذا ان يكون العمل من نفس الايمان وغرض البخاري من هذا الباب وغيره اثبات ان العمل من اجزاء الايمان ردا على من يقول ان العمل لا دخل له في ماهية الايمان فحينئذ لا يتم مقصوده على ما لا يخفى وان كان

مراده جواز اطلاق العمل على الايمان فلا نزاع فيه لان الايمان عمل القلب وهو التصديق اهـ وقال السندي لما ورد في مواضع من كتاب الله تعالى عطف العمل على الايمان والعطف للمغايرة توهم ان الايمان لا يطلق عليه اسم العمل شرعا فوضع هذا الباب لاثبات ان اسم العمل شرعا يشمل الايمان واستدل عليه بقوله تعالى تلك الجنة الآية لا بناءً على ان معنى بما كنتم تعملون تؤمنون فانه بعيد بل بناءً على ان الايمان هو السبب الاعظم في دخول الجنة فلا بد من شمول بما كنتم تعملون له وكذا قول عدة اهل العلم لبيان شمول العمل لقول لا اله الا الله على معنى اي حتى ان قول لا اله الا الله لا لبيان اقتصار العمل والمراد والله تعالى اعلم عما كانوا يعملون فعلا وتركا فيشمل السوال من قال ومن ترك وكذا قوله لمثل هذا الخ العمل فيه يشمل الايمان لا ان المراد به الايمان فقط والحاصل انه في هذه الآية وقع الاقتصار على ذكر العمل مع ان الموضع موضع ذكر الايمان والعمل جميعا فلابد من القول بشمول العمل للايمان وهو المطلوب وعلى هذا فما وقع في القرآن من عطف العمل على الايمان في مواضع فهو من عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص والله تعالى اعلم اهـ ويؤخذ من هذا الجواب لاعتراض القسطلاني على المصنف ومحصل الاقوال في غرض الترجمة ثلاثة الاول ان المراد بالعمل هو العمل القلبي الذي هو التصديق وهو مختار العارف الكبير المحدث الگنگوهي والعلامة الكشميري والثاني ان المراد به عمل الجوارح والغرض دفع ما يتوهم من مغايرة العمل للايمان بسبب العطف واستدل على عدم التغاير بآيات اوردها واما العطف فمن قبيل عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص وهو مختار العلامة السندي واليه مال شيخ الهند والثالث ان المراد به اعم من عمل القلب واللسان والجوارح وهو الذي مال اليه الشراح ومسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي وعلى هذا فغرضه الرد على من انكر كون العمل من الايمان كما صرح به القسطلاني وابن بطال والنووي وغيرهم وهو الغرض ايضا على مختار السندي والله اعلم

ص۹ **باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة** لم يتكلم على هذا الباب مسند الهند قدس سره وتكلم عليه شيخ الهند في تراجمه وشيخ المشائخ الگنگوهي قدس سره في لامع الدراري وقال كلاهما واحد الا انهما اختلفا في تعبير السياق وأجاد كل منهما الكلام على ذلك ونذكرهما تفهيما وتوضيحا لتغير السياق والسباق ونكتب اولا ما افاده شيخ الهند معربا لكلامه ثم بعد ذلك نذكر كلام شيخ المشائخ من اللامع فقال شيخ الهند قدس سره اختلف العلماء في العلاقة بين الاسلام والايمان وكيفية النسبة بينهما وبعضهم يرون الترادف والاتحاد والاكثر يرجحون المساواة وبعضهم يقولون بالعموم والخصوص والآيات القرآنية والاحاديث ايضا مختلفة الظواهر وقد ذكرها المحدثون والمتكلمون واستدل بها الفريقان لذا نقل المؤلف رحمه الله للاسلام معنيين احدهما الاستسلام والانقياد الظاهري الذي يظهره صاحبه لطمع مال او خوف قتل واسر ونحوه وهذا يقال له المجاز الشرعي ايضا والحقيقة الشرعية اي مجموعة الامور الدينية كلها فاندفع بذلك اختلاف النصوص ويضا واضح خلاف اهل العلم فيه خلافا لفظيا وكذلك الآيات والحديث مثل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وقوله صلى الله عليه وسلم او مسلما في رواية سعد بن ابي وقاص يظهر منهما المغايرة بين الايمان والاسلام وهذا يخالف صراحة مدعى الابواب السابقة لان مغايرة الاسلام يستلزم مغايرة الاعمال فبهذا الباب ازالت هذه الشبهة ايضا

وتوضيح كلامه قدس سره ان للاسلام اطلاقين فمرة يطلق مرادفا للايمان واخرى يطلق بمعنى الاستسلام الظاهر والاول هو الاسلام بالحقيقة وهو المعتبر عند الشرع والثاني مثلا ان يكون مخافة القتل والاسر او طمع في الغنيمة وهو اسلام ظاهرا وان لم يصحبه التصديق لم ينفعه وهذا محل ما يترآى في الظاهر من الاختلاف بين النصوص ولما كان الظاهر من بعض النصوص مخالفة الايمان للاسلام كما يفيد قوله صلى الله عليه وسلم لسعد "او مسلم" فيؤخذ منه مغايرة الايمان للاعمال فان الاعمال اسلام وقد اثبت المصنف فيما تقدم ان الاعمال داخلة في الايمان فدفع بهذه الترجمة هذه الشبهة ايضا بان الاسلام الذي يغاير الايمان هو الذي يكون على الظاهر لا ما كان على الحقيقة وقال الشيخ قدس سره في اللامع اعلم ان للاسلام المعتبر شرعا لزوما بالايمان كما ان للايمان ملازمة بالاسلام ولو كان التسليم والانقياد حكما لا حقيقة وقد سبق بعض بيانه في اول كتاب الايمان ولما كان كذلك كان الاسلام والايمان غير منفك احدهما عن الآخر ولا متحقق كل منهما دون الثاني الا ان الاسلام كما يطلق على هذا المعنى المتلازم للايمان فكثيرا ما يطلق ايضا على الانقياد الظاهري الذي لم يعتبر عند الشرع الا في حق اجراء احكام المسلمين على من اتصف به وذلك لتعذر وقوف الناس على سرائر القلوب وضمائرها فيما بينهم فلم يكن من نصب علامة لهم يعرفون بها المسلم عن غيره وهذا الاطلاق للاسلام جار في عرف الشريعة وفي كثير من الآيات والروايات فبوب المؤلف بابا لذلك اشارة منه الى ان الاسلام والايمان المعتبرين وان لم يتحقق احدهما دون الآخر الا انه قد يطلق في الشرع لفظ الاسلام باطلاق آخر غير ما ذكرناه اولا فيشتبه الامر على الناظر وايضا ففي كلامه اشارة الى ان من ذهب منهم الى مغايرة بينهما فانما عنى التغاير بحسب المفهوم لا المصادق فان المسلم صفة بحسب الظاهر والمؤمن صفة له بحسب اعتقاده وان كانا متلازمين وجودا او قصد بالمغايرة انهما يتغايران بحسب ذلك الاطلاق الآخر للاسلام الذي هو غير معتبر به شرعا كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فانهم لم يؤمروا ان ينسبوا الى انفسهم ذلك الاسلام الحقيقي المعتبر شرعا اذ لو كانوا متصفين به لما صح نفي الايمان عنهم لما انهما متلازمان بل امروا ان يسندوا اليها صورة الاسلام وظاهره وهذا هو المراد في الرواية حيث نهى سعدا ان يحكم على رجل بالايمان لكونه امرا مبطنا عنه خفي امره عليه وكذلك الاسلام الحقيقي نعم ان له ان يحكم على من رآه آتيا باوامر الشرع مجتنبا عن ارتكاب نواهيه بانه مسلم بمعنى منقاد وذلك لانه متيقن به غير مشكوك فيه واما الحكم بالايمان والاسلام الحقيقيين فلا يمكن الا ظنا عبرة للظاهر وهو وان كان جائزا لما امرنا به من بناء الحكم على ظواهر ما نراه الا انه خلاف الادب لكون الحكم بحسب الواقع على ما لم يعلم فافهم فان فيه دقة ما ثم ان كلمة او في قوله صلى الله عليه وسلم او مسلما ظاهرها انها بمعنى بل حيث اراد النبي صلى الله عليه وسلم رده عما قال فيه وجزم الى ما هو متيقن به منه وهو الانقياد الظاهري وذلك لعدم تيقن سعد بما في قلبه من الايمان والكفر وان كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم منه انه مؤمن كما هو الظاهر من قوله وهو احب الي ويمكن كونها ايضا للشك فانه لما لم يتبين عنده ايمانه او نفاقه والتبس عليه فلم يكن تعيين احد الامرين من شانه فكان عليه ان يقول اني اراه مومنا ان كان باطنه كظاهره او مسلم ان لم يكن كذلك فقوله صلى الله عليه وسلم او مسلما عطف على مضمون قوله اراه ومثل ذلك في الكلام كثير اهـ وفي هامشه وفي تقرير الشيخ المكي رحمه الله

عن الشيخ الگنگوهي قدس سره قوله على الحقيقة اي على الحقيقة الشرعية بل يكون على الحقيقة اللغوية وجزاء الشرط محذوف فلا يعتبر به عند الله والاعراب المنافقون وقوله اسلمنا فاطلاق الاسلام ههنا حقيقة لغوية ومجاز شرعي اذ لا فرق في الشرع بين الايمان والاسلام والدين الا بالاعتبار وبسط في هامش اللامع الكلام على هذا الباب اشد البسط وذكر فيه اقوال الشراح من السندي وغيره

ص۹ **حدثنا ابو اليمان الخ** الاوجه عندي ان المصنف رحمه الله تعالى اراد بالترجمة جمعا بين الآيتين اللتين ظاهرهما المخالفة واراد بذكر هذا الحديث الاشارة الى ان الرجل المتروك ليس من الاول وان يظهر هذا من قوله عليه السلام او مسلم بل من الثاني لقوله عليه السلام لاعطي الرجل وغيره احب الي لكنه صلى الله عليه وسلم رد على قوله اراه مومنا لان الايمان فعل القلب لا يظهر عليه غيره

ص۹ **قوله احب الي الخ** فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لان حبه صلى الله عليه وسلم تزايد بتزايد مراتب الايمان كما دل عليه السياق ثم لما اثبت للخير انه احب الي فكان ايمانه ازيد ممن ليس احب لنبيه صلى الله عليه وسلم فاما مناسبة الحديث بالباب الذي وضعه فحاصلة بقوله مسلما حيث فرق بين الايمان والاسلام فجوز اطلاق الثاني دون الاولى وذلك بحسب ماله من المعنى الاعم من معناه المعتبر شرعا وهو اي المعنى الاعم الانقياد ظاهرا سواء وجد معه الايمان اولا اهـ كذا في اللامع قال الحافظ مناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث ان المسلم يطلق على من اظهر الاسلام وان لم يعلم باطنه فلا يكون مؤمنا لانه ممن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية واما اللغوية فحاصلة اهـ

ص۹ **باب افشاء السلام** قال العيني وجه المناسبة بين البابين هو ان من جملة المذكور في الباب السابق ان الدين هو الاسلام والاسلام لا يكمل الا باستعمال خصاله ومن جملة خصاله افشاء السلام للعالم وفي هذا الباب بيين هذه الخلة في الحديث الموقوف والمرفوع جميعا مع زيادة خلة اخرى فيهما وهي اطعام الطعام وزيادة خلة اخرى في الموقوف وهي الانصاف من نفسه اهـ قال الكرماني فان قلت الحديث بعينه هو المتقدم اي في باب اطعام الطعام فلم ذكره مكررا قلت ذكره ثمة للاستدلال على ان الاطعام من الاسلام وههنا للاستدلال على ان السلام منه فان قلت كان يكفيه ان يقول ثمة او ههنا باب الاطعام والسلام من الاسلام بان يدخلهما في سلك واحد ويتم المطلوب ثم اجاب عن ذلك بان البخاري تبع في وضع التراجم مشايخه وانكره الحافظ ابن حجر اشد الانكار وقال الظاهر من صنيع البخاري انه يقصد تعديد شعب الايمان كما قدمناه فخص كل شعبة بباب تنويها بذكرها وقصد التنويه يحتاج الى التاكيد فلذلك غاير بين الترجمتين اهـ

ص۹ **قوله الانصاف من نفسك الخ** وفي هامش اللامع وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اي اعطاء الانصاف من نفسك بان يقول للمظلوم خذ ظلمك مني اهـ قلت وهذا وجه عندي مما قالته الشراح قاطبة ففي القسطلاني تبعا للحافظ قوله الانصاف اي العدل من نفسك بان لم تترك لمولاك حقا واجبا عليك الا اديته ولا شيئا مما نهيت عنه الا اجتنبته وانت خبير بان هذا الذي قالوه هو تمام الايمان فاي شيء بقي بعد ذلك والوارد في الاثر ثلاث من جمعهن جمع الايمان فالموافق للفظ الاثر ما افاده الشيخ قدس سره قال العيني يقال انصفه من نفسه وانتصفت انا منه اهـ وقال المجد انتصف منه استوفى حقه منه وتناصفوا انصف بعضهم بعضا اهـ **من الاقتار** بكسر الهمزة اي في حالة الفقر لذا قال القسطلاني

ص۹ **باب كفران العشير وكفر دون كفر** اراد بالترجمة التنبيه على ان المراد في الرواية ليس حقيقة الكفر بل المراد كفر دون كفر قال الشيخ قدس سره في اللامع هذا تصريح بما ذهبنا اليه من ان الاعمال ليست بداخلة في اصل الايمان اذ لو كان كذلك لما كان كفرا دون كفر بل كان مرتكب السيئات كافرا وغرضه من عقد الباب الرد على المعتزلة القائلين باثبات المنزلة بين الايمان والكفر وان مرتكب الكبيرة خارج من الايمان وحاصل الرد ان اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة شائع في الآيات والروايات فما ورد في مثل تلك المعاصي من لفظ الكفر فالمراد به غير ما هو نقيض الايمان فان الكفر انواع بعضها اكمل من بعض اقصى انواع الكفر المقابل للايمان والرواية مصرحة بالترجمة اهـ وفي هامشه قال بعض العلماء الكفر اربعة انواع كفر انكار وجحود ومعاندة ونفاق وهذه الاربعة من لقي الله بواحد منها لم يغفر له فكفر الانكار ان يكفر بقلبه ولسانه وان لا يعرف ما يذكر له وكفر الجحود ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وكفر المعاندة ان يعرف بقلبه ويقر بلسانه ويابى ان يقبل الايمان ككفر ابي طالب وكفر النفاق ظاهر قال النووي ان الشرع اطلق الكفر على ما سوى الاربعة ككفران الحقوق والنعم فمن ذلك حديث الباب وحديث لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض واشباهه وهذا مراد البخاري بقوله وكفر دون كفر الى آخر ما بسط فيه. وكتب شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه الظاهر ان لا مناسبة لترجمة الباب بكتاب الايمان فاشار المؤلف رحمه الله بقوله وكفر دون كفر الى المناسبة بينهما والى الغرض من الترجمة والظاهر ان غرض المؤلف رحمه الله تعالى امران الاول اثبات التشكيك في الكفر لان باثباته يثبت التشكيك في ضده وهو الايمان لان التشكيك في شيء تشكيك في ضده

عـه ثم اعلم ان الذي ظهر لي من النظر في كلام الشراح والمشائخ في غرض الترجمة ثلاثة امور الاول الجمع بين ما يفهم من التعارض بين الآيتين في اطلاق لفظ الاسلام بان الاسلام قد يطلق مرادفا للايمان وقد يطلق بمعنى الاستسلام اي الانقياد الظاهري وهو لا يغاير الايمان هذا هو مختار شيخنا عند قراءتنا عليه الصحيح وهو الذي اثبته في تراجمه والثاني الفرق بين الاسلام النافع وغير النافع كما حكاه بعضهم والثالث بيان ان للاسلام اطلاقين ففي اطلاق يرادف الايمان وهو ما اذا كان مع الاستسلام الظاهر اعتقاد الباطن وقد يطلق بمعنى الانقياد الظاهر وهو ما اذا لم يصاحبه الاعتراف القلبي وهذا هو الذي جنح اليه السندي والعلامة الكشميري وهو المذكور في الفتح ويحوم حوله كلام العارف الگنگوهي وغيرهما فمحط النظر على الاول هو دفع التعارض وعلى الثاني بيان كونه نافعا وغير نافع وعلى الثالث ذكر الاطلاقين فقط والذي يظهر لي ان ترجمة المصنف قد حوت هذه الامور الثلاثة كلها الا ان الظاهر بلفظ الترجمة هو الذي جنح اليه السندي وغيره من اثبات الاطلاقين للاسلام وهذان الاطلاقان بهما تحامل النصوص المختلفة وان الاسلام الحقيقي هو النافع بخلاف الاسلام الظاهري والله اعلم ا محمد يونس غفا الله له

والثانی ان المعاصی داخلة فی الکفر کما ان الاعمال الصالحة داخلة فی الایمان وسیذکرہ المؤلف ذلک فی الترجمة الآتیة واتمام علم من التشکیک فی الکفر ودخول المعاصی فی الکفر النصوص التی ورد فیها اطلاق الکفر علی ترک بعض الاعمال کما فی ترک الصلوۃ والحج ہی اطلاقات حقیقیة والتاویل فیها وجعلها مجازیة انما ہو تکلف لاحاجة الیه لان اطلاق الکلی المشکک یکون علی جمیع افرادہ القوی والضعیف حقیقیا لا مجازیا ثم انه لما کان فی الکفر تشکیک فان ہذا التشکیک مستقیم فی سلب الایمان ایضا وبذلک نتخلص من التاویلات المتنوعة فی الروایات الکثیرة فالحمد لله

رأیت اکثر اهلها النساء وظاہرہ ان النساء اکثر فی جہنم من الرجال واستشکل علیه ما ورد ان لکل رجل من اہل الجنة امرأتان من اہل الدنیا ویظہر منه کثرة النساء فی الجنة وذکر ہذا الایراد والجواب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی الکوکب الدری فقال قوله فرأیت اکثر اہلها النساء فان النساء فی انفسہن کثیرة نسبة الی الرجال فما کان منها فی الجنة اکثر من الرجال وما کان منها فی النار اکثر من نساء الجنة ومن رجال النار ایضا. وفی ہامشه اشار الشیخ بذلک الی جواب عن ایراد وارد علی الحدیث وتوضیح ذلک ما قال القاری قد استشکل علیه ما جاء فی حدیث الطبرانی ان ادنی اہل الجنة یسعی علی زوجتین من نساء الدنیا فکیف یکون مع ذلک اکثر اہل النار وہن اکثر اہل الجنة وجوابه انہن اکثر اہلها ابتداء ثم یخرجن ویدخلن فیصرن اکثر اہلها انتہاء او المراد انہن اکثر اہلها بالقوة ثم یعفو الله عنہن ہذا ولا بدع انہن یکن اکثر اہلها لکثرتہن وتکلم علی ذلک فی ہامش اللامع ایضا ثم قال الحافظ وظاہرہ انه رأی ذلک لیلة الاسراء او منا ما وہو غیر رؤیة النار وہو فی صلاة الکسوف ووہم من وحدہما وقال الداؤدی رأی ذلک لیلة الاسراء او حین خسفت الشمس کذا قال وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز

صـ۹/۱۵ **باب المعاصی من امر الجاهلیة** الخ کتب شیخ الهند فی تراجمه ما تعریبه فی ہذا الباب ترجمتان ولکن المقصود ہی الترجمة الاولی والثانیة کدفع دخل مقدر والغرض ان المعاصی من امر الجاہلیة یعنی داخلة فی الامور الشرکیة کما اثبت فی الابواب السابقة ان اعمال الخیر من الامور الایمانیة ای داخلة فی الایمان قد تحقق فی الابواب السابقة الحاجة الی اعمال الخیر وثبت فی ہذا الباب قبح المعاصی ومضرتها ومجموعها یبطل قول المرجئة بالکلیة ولکن یخشی ان یطمع الخوارج والمعتزلة من ہذہ الترجمة لذا ذکر المؤلف المحقق بعدہا ولا یکفر صاحبها بارتکابها فسد بذلک بابهم ثم قوله لقول النبی صلی الله علیه وسلم متعلق بالترجمة الاولی وقول الله دلیل الترجمة الثانیة ثم ذکر حدیث ابی ذر رضی الله تعالی عنه فهو بالبداہة مربوط بالترجمة الاصلیة ولما نری ان الاحمق الجاہل ایضا لا یمکن له ان یتکلم بحرف بسبب ہذہ القصة فی کمال ایمان ابی ذر رضی الله تعالی عنه فحینئذ نری مطابقتها بالامر الثانی ایضا ویبطل بهذا الباب قول المرجئة والخوارج والمعتزلة وقد ذکرت مرات ان المؤلف لا یصرح فی کثیر من المواقع بغرض التمرین وتشحیذ الاذہان ہکذا تجدہ یستخدم الاشارة حیث یری التصریح خلافا للمصلحة او انه یخالف الاحتیاط

صـ۹/۱۵ **انك امرؤ فیك جاهلیة** کتب الشیخ فی اللامع رماہ بذلک ولیست الجاہلیة بامور شتی ومع ذلک فلم یأمرہ بتجدید الایمان او بغیرہ من احکام الکفر فعلم ان ارتکاب الکبائر غیر مکفر وفی ہامشه قال ابن بطال یرید انك فی تعییرہ بامه علی خلق من اخلاق الجاہلیة لانهم کانوا یتفاخرون بالانساب ولم یستحق بذلک الفعل ان یکون کاہل الجاہلیة فی کفرہم بالله وغرض البخاری بهذا الرد علی الخوارج وروی انه صلی الله علیه وسلم قال لابی ذر اعیرته بامه ارفع راسك ما انت بافضل مما تری من الاحمر والاسود الا ان تفضل فی دین وقد روی ان بلالا کان الذی عیرہ ابو ذر بامه ای بسوادہا فانطلق بلال الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فشکی الیه تعییرہ بذلك فامرہ رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یدعوہ فلما جاء ابو ذر قال له رسول الله صلی الله علیه وسلم شتمت بلالا وعیرته بسواد امه قال نعم قال له رسول الله صلی الله علیه وسلم ما کنت احسب انه بقی فی صدرك من کبر الجاہلیة شئ فالقی ابو ذر رضی الله عنه نفسه الی الارض ثم وضع خدہ علی التراب وقال والله لا ارفع خدی منها الا ان یطأ بلال خدی بقدمه فوطأ خدہ بقدمه قال الکرمانی الجاہلیة زمان الفترة قبل الاسلام سمیت بذلك لکثرة جهالاتهم اھ الی آخر ما بسط فیه

صـ۹/۱۲ **ابو بکرة** اسمه نفیع بالنون مصغرا کنی بها لانه نزل یوم الطائف الی رسول الله صلی الله علیه وسلم من الحصن فی بکرة کذا فی العینی وفی التهذیب وانما قیل له ابو بکرة لانه تدلی من الحصن الی رسول الله صلی الله علیه وسلم اھ وزاد فی الاصابة تدلی ببکرة فاشتهر بابی بکرة اھ

صـ۹/۱۲ **اذا التقی المسلمان** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع سماہم مسلمین حین اشتغلا بالمقاتلة وفی ہامشه وبذلك استدل البخاری فی الترجمة فی قوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین الآیة ولها ذکر الحدیث لان الایمان والاسلام فی الشرع متحدان اھ

صـ۹/۱۴ **وعلیه حلة** کذا رواہ اکثر اصحاب شعبة وعند الاسمعیلی عن معاذ عن شعبة اذا حلة علیه منه ثوب وعلی عبدہ ثوب ویؤیدہ روایة الاعمش عن معرور الآتی فی الادب رأیت علیه بردا وعلی غلامه بردا فقلت لو اخذت ہذا لکانت حلة ونحوہ فی مسلم وابی داؤد ویمکن الجمع بان علیه بردا جیدا تحته برد خلق وہکذا علی غلامه فالمعنی لو اخذت الجدید منه لکانت علیك حلة جیدة کذا فی الفتح

صـ۹/۲۷ **باب ظلم دون ظلم** کتب شیخ الهند فی تراجمه ما تعریبه اورد فی ہذا الباب حدیث ابن مسعود الذی ذکر فیه اینا لم یظلم نفسه فانزل الله تعالی ان الشرك لظلم ویظہر منه ان الظلم العظیم ہو الشرك واما سائر المعاصی والذنوب فداخلة فی مرتبة دون الظلم العظیم فظہر بهذا الباب بنوع وضاحة تحقیق ما ارادہ المؤلف فی الترجمتین السابقتین وہما کفر دون کفر والمعاصی من امر الجاہلیة وظہر ان المعاصی داخلة فی الشرك والکفر ولکن لا یغفل عما قال المؤلف لا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرك ویجب التمسك به بقوة والا فیلزم خلاف ما رامه المؤلف نظرا الی ہذہ الخطرات لم یفصح المؤلف بل اشار الی مدعاہ فی ابواب شتی بتغییر العنوان وتبدیل البیان والله اعلم.

صـ۹/۲۸ **اینا لم یظلم** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع استشکل علیهم ما یتبادر من العموم حیث وقعت النکرة تحت النفی والتجنب بانواع الظلم باسرہا بحیث یتناول المکروہات التنزیہیة والتحریمیة والصغائر من المعاصی والکبائر متعذر علی غیر الانبیاء لعصمتهم فاجاب رسول الله صلی الله علیه وسلم بان اللبس قرینة علی ان المراد بالظلم معظم افرادہ وہو الشرك واما الظلم فلیست لها فی جنبة الاسلام من وجود وکذا الکبائر من المعاصی فانها تتلاشی فی زاخر الایمان الا الکفر فالآیة مسوقة لبیان ان الظلم یطلق علی الکفر والشرك وانه معظم انواعه واما الجواب ففی تنکیر الظلم انه للتعظیم بقرینة اللبس اھ وبسط فی ہامشه الکلام علی اکثر کلام الشیخ قدس سرہ وکتب علی قوله انه للتعظیم بقرینة اللبس فقال لله در الشیخ ما اجاد فیما افاد فان اللبس ای الخلط یشعر الی عظمة ما خالطه فان الشئ القلیل الذی یتلاشی فی البحر العظیم لا یقال فیه الخلط فکذا الایمان بحر عظیم والمعاصی بجنبه اجزاء متلاشیة بخلاف الکفر فانه مقابل للایمان فیصدق علیه الخلط بداہة اھ وحکی صاحب النور الساری عن تقریر شیخ الهند قدس سرہ فی قوله (لم یلبسوا ایمانهم بظلم الخ) ہذا الحدیث مختصر وجاء بطریق آخر ان الصحابة لما نزلت ہذہ الآیة قالوا اینا لم یظلم یا رسول الله فقال النبی صلی الله علیه وسلم ان المراد من الظلم الشرك وجاء الوحی ان الشرك لظلم عظیم قیل ما وجه فزع الصحابة من ہذہ الآیة وما وجه تخطئة النبی صلی الله علیه وسلم لهم وقوله لهم ما قال فالشراح رحمهم الله تعالی قالوا ان الصحابة فهموا من الآیة بالنظر الی القاعدة الکلیة وہو ان النکرة اذا وقعت تحت النفی تفید العموم والاستغراق والشمول فالظلم عام شامل للمعاصی والکفر جمیعا فالتنوین فی ظلم للتنکیر وما قال النبی صلی الله علیه وسلم فهو بناء علی ان التنوین فیه للتعظیم والظلم العظیم ہو الشرك لکن قال الاستاذ العلامة سلمه الله تعالی ان ہذا التقریر یخل بفصاحتهم وبلاغتهم ولیس من شانهم کہذا الکلام ومع ہذا نسأل منهم ما وجه عدول النبی صلی الله علیه وسلم عن القاعدة الکلیة ولا دلیل علی ما قال وہذا بعید من شأن النبی صلی الله علیه وسلم ولکن شیئا آخر کان بینهما فعلا للمقصود ولما قال النبی صلی الله علیه وسلم ما قال فهموا علیه فقال الاستاذ العلامة سلمه الله تعالی الاولی ان اللبس بالقلب ان یقال کما قال مولانا الشاه عبد القادر الدہلوی فی ترجمته للکلام المجید تحت ہذہ الآیة خلاصته ان الصحابة فهموا من ہذہ الآیة الایمان الکامل فقال النبی صلی الله علیه وسلم المراد من الظلم الشرك بناء علی ان المراد من الایمان الصدق والیقین فالتباس الظلم به یکون اذا کان یراد منه الشرك وقال مولانا قاسم الخیرات (ای مولانا الشیخ محمد قاسم النانوتوی) ان اللبس فی اللغة الاختلاط فی محل واحد والصحابة رضی الله تعالی عنهم وقعوا فی ہذا وقالوا ما قالوا لانهم فهموا معنی اللبس اتصالا فقالوا اینا لم یظلم فقال النبی صلی الله علیه وسلم ان الشرك لظلم عظیم یعنی ان المراد من اللبس ہو الجمع فی محل واحد وہو یتحقق اذا کان یراد من الظلم الشرك فان للایمان والشرك محلا واحدا وان شئت ان یتیسر لك المقصود فعلیك ان تجمع ما قالا بان تقول انهم فهموا اللبس اتصالا والایمان کاملا وقال النبی صلی الله علیه وسلم ان الایمان ہو الاعتقاد والیقین واللبس خلط شیئین فی محل واحد والله اعلم بالصواب اھ وما افادہ حجة الاسلام النانوتوی قد سبقه الی ذلك العلامة بهاء الدین السبکی فی عروس الافراح وکان خطر لی قدیما ان فی الآیة الکریمة ما یشیر الی ان المراد بالظلم فیها الکفر وہو قوله تعالی ولم یلبسوا لان الذی یلبس الایمان ہو الشرك فانه کالممازج له ولا یلتبس بالایمان وعرضت ہذا المعنی علی والدی بدرس الشامیة بدمشق فارتضاہ وفرح به اھ قلت وحاصله انه جعل اللبس قرینة علی کون المراد بالظلم ہو الشرك فان الخلط انما یمکن فی محل واحد بحل الامرین ہو القلب

صـ۹/۲۸ **باب علامة المنافق** قال الحافظ لما قدم ان مراتب الکفر متفاوتة وکذلك الظلم اتبعه بان النفاق کذلك وقال الشیخ محی الدین مراد البخاری بهذہ الترجمة ان المعاصی تنقص الایمان کما ان الطاعة تزیدہ اھ والاوجه عندی فی غرض الترجمة ان الاعمال الحسنة کما ہی مکملات للایمان ولیست الایمان نفسه فکذلك مقابلها ہذہ الاعمال مکملات للکفر لیست ہی الکفر نفسه وکتب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی اللامع باب علامة المنافق سردہا لیتجنب عنها المسلم مع ما فیه من احتجاج علی ان الاتصاف بها وبالذنوب سوی ذلك لا یوجب الخروج عن الایمان وان النفاق فی مثل تلك الروایات انما ہو نفاق العمل او تسمیته نفاقا بحسب صورة النفاق لا حقیقته وذلك لانه لم یطلق علیه لفظ المنافق وانما قال انها علامات لمن کانت فیه واحدة منها کان فیه من النفاق بقدرها ومن کانت فیه زیادة منها کانت فیه زیادة منه ولم یقل انه منافق وقد علم ان الایمان غیر متجزئ فلا یمکن اثبات بعض الایمان وبعض الکفر فی مثل ذلك الرجل الذی فیه علامة او علامتان او ثلاث منها وایضا فقد ذکر فیه ما یدل علی انه لم یخرج بوجود تلك العلامات فیه من الایمان وہو قوله حتی یدعها فعلم ان نفس الموادعة والترك کاف ولا یفتقر الی تجدید ایمانه وایضا ففیه دلالة علی ان الایمان یزید وینقص لانه لما اتصف بعلائم المنافقین کان فیه نقص فی الایمان بهذا القدر فافهم اھ وقال حضرة شیخ الهند رحمه الله فی تراجمه ما تعریبه باب علامات المنافق بین المؤلف رحمه الله تعالی النفاق بعد بیان الکفر والمعاصی والشرك ویظہر من الترجمة ان علامات النفاق متعددة والغرض بیانها ثم ذکر فی الحدیث الاول ثلاث علامات وفی الثانی اربعة صراحة فعلم ان النفاق له مراتب عدیدة ایضا ویزید وینقص مثل الکفر وما ذکر فی الحدیث الثانی قوله اربع من کن فیه کان منافقا خالصا ومن کانت فیه خصلة منهن کانت فیه خصلة من النفاق حتی یدعها یظہر منه الزیادة والنقصان فی النفاق ظہور الشمس ثم یظہر منه امران علاوة علی الغرض المذکور الاول ان فی ہذا الباب تایید للابواب السابقة کباب ظلم دون ظلم وغیرہ والثانی کما ان المعاصی من الامور الکفریة ہکذا الافعال التی ذکرہا لعلامة النفاق ہی داخلة فی افعال النفاق فکما صح ان یطلق علی کفران العشیر کفرا ہکذا یجوز ان یطلق علی الکذب والخیانة نفاقا ایضا وما یفعله العلماء الکرام من التاویلات المختلفة للروایات فبعضهم جعل النفاق قسمین نفاق فی العقیدة ونفاق فی العمل وحمل ہذہ الروایات علی النفاق فی العمل وبعضهم یجعل مجموعة العلامات الثلاثة الموجودة فی الحدیث الاول ومجموعة العلامات الاربعة الموجودة فی الحدیث الثانی کل منها علامة علی حدة والنقصان یثبت له معنی خاصا فیما ذکرنا لا تبقی الحاجة الی ای ذلك فعلیك بالتامل الصادق والله تعالی اعلم اھ وبسط الکلام علی ذلك فی ہامش اللامع وفیه قال الکرمانی ان جماعة من العلماء عدوا ہذا الحدیث مشکلا من حیث ان ہذہ الخصال قد توجد فی المسلم مع ان الاجماع حاصل انه لا یحکم بکفرہ ولا بنفاق یجعله فی الدرك الاسفل من النار اھ قال النووی لیس فی

الحديث اشكال لان معناه هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافق متخلق باخلاقهم اذ النفاق اظهار ما يبطن خلافه وهو موجود في صاحب هذه الخصال ويكون نفاقه خاصاً في حق من حدثه ووعده وائتمنه لا انه منافق في الاسلام مبطن للكفر واجمل الحافظ الكلام على الاجوبة فقال بعد جواب النووي ومحصل هذا الجواب في التسمية على المجاز اى صاحب هذه الخصال كالمنافق وهو بناء على ان المراد بالنفاق نفاق الكفر وقد قيل في الجواب عنه ان المراد به نفاق العمل وهذا ارتضاه القرطبي واستدل له بقول عمر رضي الله عنه لحذيفة هل تعلم فيّ شيئاً من النفاق فانه لم يرد بذلك نفاق الكفر وانما اراد نفاق العمل ويؤيده وصفه بالخالص في الحديث الثاني بقوله كان منافقا خالصا وقيل المراد باطلاق النفاق الانذار والتحذير عن ارتكاب هذه الخصال والظاهر غير مراد وهذا ارتضاه الخطابي وذكر ايضا انه يحتمل ان المتصف بذلك هو من اعتاد ذلك وصار له ديدنا قال ويدل عليه التعبير باذا فانها تدل على تكرار الفعل كذا قال والاولى ما قال الكرماني ان حذف المفعول من حيث يدل على العموم اى اذا حدث في كل شئ كذب فيه قال الكرماني ولا شك ان مثله منافق في الدين وقيل محمول على من غلبت عليه هذه الخصال وتهاون بها واستخف بامرها فان من كان كذلك كان فاسد الاعتقاد غالبا وهذه الاجوبة كلها مبنية على ان اللام في المنافق للجنس ومنهم من ادعى انها للعهد فقال انه ورد في حق شخص معين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق بل يشير اشارة كقوله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام يفعلون كذا فهنا اشارة بالآية اليه حتى يعرف ذلك الشخص بها وقيل ورد في حق المنافقين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فحدثوا بايمانهم فكذبوا ووعدوا في نصر الدين فاخلفوا واؤتمنوا في دنياهم فخانوا وتمسك هؤلاء باحاديث ضعيفة جاءت في ذلك لو ثبت شئ منها لتعين المصير اليه واحسن الاجوبة ما ارتضاه القرطبي اه ما في الفتح بزيادة قال الكرماني فلدفع الاشكال خمسة اوجه لان اللام فيه اما للجنس فهو اما على سبيل التشبيه او المراد الاعتياد او معناه الانذار واما للعهد اما من منافقي زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما من منافق خاص وههنا وجه سادس وهو ان المراد نفاق العمل ونفاق الايمان واحسن الوجوه هو السابع انه يقال ان النفاق شرعي وهو ما يبطن الكفر ويظهر الاسلام ونفاق عرفي وهو ما يكون سره خلاف علنه وهذا هو المراد ان شاء الله الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص٥٨ **قوله حتى يدعها** فعلم ان نفس المواعدة كاف ولا لبقاء الى تجديد ايمان وايضا فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لانه لما اتصف بعلائم المنافقين كان فيه نقص في الايمان بهذا القدر كما تقدم عن اللامع وفي هامشه وبذلك جزم النووي كما حكاه الكرماني اذ قال مناسبة هذا الباب لكتاب الايمان ان يبين ان هذه علامة عدم الايمان او يعلم منه ان بعض النفاق كفر دون بعض وقال النووي مراد البخاري بذكر هذا الحديث ان المعاصي تنقص الايمان كما ان الطاعة تزيده اه

ص٥٨ **باب قيام ليلة القدر** وفي هامش اللامع ذكر المصنف من باب كفر دون كفر خمسة ابواب تنقض الايمان فبضدها تتبين الاشياء ثم رجع بعد الخمسة الى امور الايمان من باب قيام ليلة القدر واختلف العلماء في المناسبات فيها بوجوه مختلفة كما ترى في كلام الشيخ وهذه الحواشي قال الحافظ لما بين علامات النفاق وقبحها رجع الى ذكر علامات الايمان وحسنها لان الكلام على متعلقات الايمان وهو المقصود بالاصالة وانما يذكر متعلقات غيره استطرادا اه وقال العيني لما فرغ من الابواب الخمسة التي هي ضد الايمان ذكرها استطرادا رجع الى الاول ولما كان آخر ابواب الايمان باب السلام من الايمان ذكر ليلة القدر متصلا لقوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فكان افشاء السلام في ليلة القدر اكثر من غيرها

ص٥٨ **قوله ايمانا واحتسابا** مناسبة الرواية بالترجمة متوقفة على ان اتيان الشئ والحاصل به يحيى بها فلما كان القيام مترتبا على الايمان مسببا عنه كان ملحقا به وجزءا منه وهذا ملحوظ في كثير من التراجم بعده ولا يبعد ان يقال في مثل هذه التراجم انه غير مقصود لاثبات الجزئية حتى يتكلف وانما قصده ان يثبت ما هو من مسببات الايمان ومقتضياته ليقبل المسلم عليه ويفعله كذا في اللامع وفي هامشه وهذا مما مشى عليه الشيخ من باب امور الايمان ان غرض المصنف من هذه الامور تحريض المسلم على الاتصاف بامور الايمان وشعبه قال الكرماني قوله احتسابا اى ارادة وجه الله تعالى لا للرياء ونحوه فقد يفعل الانسان فعل الخير لكنه لا يفعله مخلصا بل له رياء او خوف ونحوه وهو منصوب لانه مفعول له او تمييز ولا يصح ان يكون حالا بمعنى مؤمنا محتسبا لانه لا يدل حينئذ على ترجمة الباب اذ المفهوم فيه ليس القيام الا في حال الايمان فان قلت فالتمييز والمفعول له ايضا لا يدلان على الترجمة قلت من للابتداء فمعناه ان القيام منشأه الايمان فيكون للايمان او من جملة الايمان اه مختصرا وتعقب كلامه العيني ورجح كونهما حالين وقال الترجمة غير مرتبة عليه وانما هي مرتبة على مباشرة عمل هو سبب لغفران ما تقدم من ذنبه وهو قيام ليلة القدر ومباشرة مثل هذا العمل شعبة من شعب الايمان اه وقال شيخ مشايخنا الدهلوي اذ قيل قام تطوعا فمعناه قياما تطوعا فكذا صام رمضان وقام ليلة القدر ايمانا اى صوما هو الايمان وقياما هو الايمان فهو مفعول مطلق محمول عليه وان خالف في المفهوم فطابق الترجمة الحديث اه

ص٥٨ **باب الجهاد من الايمان** قال الحافظ اورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وقيام رمضان وصيامه مع ان الباقي نسق واحد لنكتة لم ار من تعرض لها ثم بسطها وحاصلها ان التماس ليلة القدر تستدعي محافظة زائدة ومجاهدة تامة ومع ذلك فقد يوافقها او لا وكذلك المجاهد يلتمس الشهادة ويقصد اعلاء كلمة الله وقد يحصل له ذلك او لا فتناسب في ان كلا منهما مجاهدة وفي ان كلا منهما قد يحصل المقصود الاصلي لصاحبه اولا ثم قال فذكر المصنف رحمه الله فضل الجهاد لذلك استطرادا ثم عاد الى ذكر قيام رمضان وهو بالنسبة لقيام ليلة القدر عام بعد خاص ثم ذكر بعده باب الصيام لان الصيام من التروك فاخره عن القيام لانه من الافعال ولان الليل قبل النهار ولعله اشار الى ان القيام مشروع في اول ليلة من الشهر خلافا لبعضهم اه مختصر

ص٥٨ **باب تطوع قيام رمضان** ذكر شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه اختلف العلماء المحدثون الكرام وغيرهم

الذين جعلوا الاعمال داخلة في الايمان على قولين فجماعة تقول ان الفرائض فقط دون التطوعات داخلة في الايمان والجماعة الثانية تقول ان الفرائض والنوافل وجملة الاعمال داخلة فيه والظاهر ان المؤلف رحمه الله باضافة كلمة التطوع في الترجمة اشار الى رجحان القول الثاني

ص٥٨ **باب صوم رمضان الخ** ذكر مولانا فخر الدين في القول الفصيح اخره عن قيام رمضان مع ان الصوم فرض وقيام رمضان تطوع لان الصوم من التروك وقيام رمضان من الافعال ولان القيام اول عمل الشهر بعد دخوله ولانه عمل الليل ولانه تقدمة للصيام بمنزلة السنن المؤكدات قبل الفرائض ولان بالقيام قبل الصيام دخول في فرض الصوم من باب السنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فرض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه اوكما قال عليه السلام ثم بين قيام رمضان وقيام ليلة القدر فرق فقيام رمضان لرمضان خاصة ليس ذلك من اجل ليلة القدر بخلاف قيام ليلة القدر فانه قيام من اجل تلك الليلة المباركة فلا يختص برمضان فقد تكون في غير رمضان ايضا نعم اكثر ما تكون تلك الليلة في رمضان في العشرة الثالثة في اوتارها الى آخر ما بسط.

ص٥٨ **باب الدين يسر** ذكر شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه ان ترجمة الباب ومفهوم الحديث والتوافق بينهما ظاهر جدا ولكن مع هذا تظهر فيه اشارة الى ان الاعمال داخلة في الايمان كما يفهم من الابواب السابقة واللاحقة كما ان فيه تعريضا الى تشديدات المعتزلة والخوارج ايضا اه قلت الاوجه عندي ان هذا الباب رد على الخوارج خاصة واجاد الحافظ اذ قال بعد ذكر الحديث ومناسبة ايراد المصنف لهذا الحديث عقب الاحاديث التي قبله ظاهرة من حيث انها تضمنت الترغيب في القيام والصيام والجهاد فاراد ان يبين ان الاولى للعامل بذلك ان لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ثم عاد الى سياق الاحاديث الدالة على ان الاعمال الصالحة معدودة من الايمان فقال باب الصلوة من الايمان اه

ص **ولن يشاد الدين الخ** قال شيخ المشائخ الدهلوي في تراجمه اى اخذه بالشدة بترك الارفق الايسر وكتب الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع اى بالتزام ما هو اعلى مراتب العزيمة الا غلبه الدين بان لا يمكنه الجرى على ما التزمه وذلك لما في العزيمة من عسر يشق الدوام عليها مع ان مراتب العزيمة متفاوتة فوق كل مرتبة مزيد وفيه دلالة على تفاوت الايمان زيادة ونقصانا فان من تخير اعلى مراتب العزيمة كان اقواهم ايمانا كالانبياء وبسط الكلام في هامشه على شرح قول اللامع وفيه قال الحافظ قال ابن المنير في هذا الحديث علم من اعلام النبوة فقد رأينا ورأى الناس قبلنا ان كل متنطع في الدين ينقطع وليس المراد منع طلب الاكمل في العبادة فانه من الامور المحمودة بل منع الافراط المودي الى الملال او المبالغة في التطوع المفضي الى ترك الافضل او اخراج الفرض عن وقته كمن بات يصلي الليل كله ويغالب النوم الى ان غلبته عيناه في آخر الليل فنام عن صلاة الصبح في الجماعة او الى ان خرج الوقت المختار ويستفاد من الحديث الاشارة الى الاخذ بالرخصة الشرعية فان الاخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضي الى الضرر

ص **قوله قاربوا وابشروا** قال شيخ المشائخ الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه اى قصدوا العمل القريب من الطاقة وابشروا اى بالثواب على العمل وان قل وكذا في الفتح ايضا وقال التيمي وقاربوا اما ان يكون معناه قاربوا في العبادة ولا تباعدوا فيها فانكم ان باعدتم في ذلك لم تبلغوه واما ان يكون معناه ساعدوا يقال قاربت فلانا اذا ساعدته اى ليساعد بعضكم بعضا في الامور والاول اليق بترجمة الباب كذا في الكرماني

ص **قوله واستعينوا بالغدوة الخ** قال شيخ المشائخ الدهلوي في تراجمه الغدوة السير اول النهار والروحة السير بعد الزوال والدلجة السير آخر الليل والمعنى استعينوا اى واظبوا على الطاعات في هذه الاوقات اه وقال الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع قوله استعينوا بالغدوة الخ اى فلما لم يبق التزام اعلى مراتب العزيمة لم يجز الترك بالكلية بل ينبغي التزام ما يمكن الدوام عليه من كثرة النوافل وغيرها من القربات في تلك الاوقات ووجه تخصيصها غير خفي اه وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع اشد البسط وفيه الغدوة بفتح الغين ما بين صلوة الغداة وطلوع الشمس والرواح من زوال الشمس الى الليل والدلجة بفتح الدال وضمها من الادلاج بسكون الدال السير اول الليل ومن الادلاج بالدال المكسورة المشددة سير آخر الليل وما الرواية فهو بضم الدال وهو مثل قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل كانه صلى الله عليه وسلم خاطب مسافرا يقطع طريقه الى مقصده فنبهه على اوقات نشاطه لان هذه الاوقات افضل اوقات المسافر بل على الحقيقة الدنيا دار نقلة وطريق الى الآخرة فنبه امته ان يغتنموا اوقات فرصتهم وفراغهم الى آخر ما بسط فيه وفي فيض الباري وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهي رحمه الله يؤوله بالذكر في الغدوة والروحة وشئ من الدلجة وان ورد الحديث في الجهاد اه

ص٥٨ **باب الصلوة من الايمان** لما ذكر في الحديث السابق الاستعانة بالاوقات الثلاثة في اقامة الطاعات والصلوة افضل العبادات نبه بذلك على الصلوات الخمس فان الفجر الغدوة والظهرين الروحة والعشائين شئ من الدلجة كذا في العيني مختصرا

قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم الخ قال الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع اتى بالترجمة لما فيه من اطلاق الايمان على الصلوة اطلاق الكل على جزئه ففيه دخول الصلوة وهي من الاعمال في الايمان مع ان مراتب المصلين بحسب تفاوت صلواتهم في الحسن والقبول متفاوتة فيتطرق بذلك تفاوت في مراتب الايمان ولعل غرضهم رضي الله تعالى عنهم ليس هو السؤال عن نفس المسئلة انما وقعت لانهم لما علموا ان الناسخ خير من المنسوخ او مثله وقد علموا ايضا ان اكمال الدين يوما فيوما يقتضي ان يكون الحكم الآتي بعد حكم اكمل منه وافضل عند الله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ان يحول الى الكعبة فكان ذلك اول دليل ايضا على فضل الصلوة عليها فاشتبه امر الثواب المترتب على صلوتهم الى بيت المقدس بل يساوي اجر صلاتنا الى الكعبة اه

يكون دون ذلك اه

قوله عند البيت وقال شيخ الهند في تراجمه الذي يحتاج الى البيان والتوضيح هو قوله عند البيت فانه مما يختلج في القلب ولذا حمله بعض الشراح على التصحيف واوله بعض المحققين بما لا يخلو عن تكلف والاحسن عندنا ان لا يتكلف باي تاويل بل يجعل الظرف متعلقا بالصلوة على ما هو الظاهر ويكون التقدير صلوتكم الى البيت المقدس وانما كنا نحتاج الى التاويل او دعوى التصحيف لو كان المصنف قال الى البيت واما قوله عند البيت فقرينة على ان تلك الصلوات لم تكن الى البيت فاذا لم تكن الى البيت فلابد ان تكون الى البيت المقدس بلا احتمال شك فيه ولما كانت الصلوات التي صليت قبل الهجرة عند البيت الحرام الى البيت المقدس كثيرة مع كونها اديت في المسجد الحرام الذي هو مقام مقدس ومكان افضل فيستبعد جدا ضياعها فلذا وقع التصريح بها بخلاف الصلوات التي صليت الى البيت المقدس بعد الهجرة فانها لم تكن بتلك الكثرة وايضا ما صليت في المسجد الحرام فلم يقع الاحتياج الى الاشارة اليها وايضا هذا اوفق والصق بشان النزول فتامل ولا تعجل اه وقيل هو تصحيف والصواب الى غير البيت فانها كانت الى بيت المقدس وقال الحافظ لا تحريف بل المقصود وقيق (دقيق) وهو ان الصلوة الى غير البيت مع كونه عند البيت اذا لم تضع فهي مع البعد عنه الى غير البيت كيف تضيع كذا في القسطلاني اه والبسط في هامش اللامع وقيل المراد بالبيت مكة وكانت الصلاة عنده الى بيت المقدس كذا في الكرماني وقال السندي الظرف ليس متعلقا بالصلوة حتى يرد انه تصحيف والصواب صلاتكم لغير البيت بل هو متعلق بقول الله تعالى وما كان الله اي ما كان الله ليضيع صلوتكم قبل استقبال البيت اي لا يبطل الله صلوتكم حين استقبلتم البيت فان استقبال البيت خير فلا يترتب عليه فساد الاعمال السابقة والله اعلم **اول صلاة صلاها** قال الشيخ الگنگوهي قدس سره في اللامع والذي استظهرت عليه الروايات ان التحويل انما وقعت في صلاة الظهر وباقي الروايات مؤولة فاما ان يقال ان راوي العصر لم يصل مع الظهر فظن ان العصر اول صلاة صلاها الى الكعبة او يكون المعنى اول صلاة صلاها من صلوات العصر لا مطلقا او غير ذلك من التاويلات اه قلت واختلفت الروايات في ذلك كثيرا بسطت في هامش اللامع وابسط منه في الاوجز والحاصل انه اختلفت الروايات في تعيين الصلوة اي الظهر او العصر وفي الموضع الذي وقع فيه التحويل اهو المسجد النبوي او مسجد بني سلمة مسجد القبلتين واختار الواقدي ومحمد بن حبيب الهاشمي وابن الجوزي في التلقيح ان التحويل وقع في مسجد بني سلمة في صلوة الظهر وقيل وقع في مسجد النبوي في صلوة الظهر وقال الحافظ ابن كثير المشهور ان اول صلاة صلاها الى الكعبة صلوة العصر ولهذا تاخر الخبر عن اهل قبا الى صلوة الفجر وقال الحافظ ابن حجر التحقيق ان اول صلاة صلاها في مسجد بني سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر واول صلوة صلاها بالمسجد النبوي العصر اه والاوجه عندي ان اول صلوة صلاها هي العصر وكتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي من تقرير الشيخ الگنگوهي قدس سره كما في هامش اللامع ان ما اشتهر ان تحويل النبي صلى الله عليه وسلم كان في وسط الصلوة فكذب وغلط فاحش بل نزل التحويل اولاً ثم صلى الصلاة الى البيت اه

قوله واهل الكتاب وفي هامش الهندية بالرفع عطفا على اليهود من عطف العام على الخاص وقيل المراد النصارى وفيه نظر لانهم لا يصلون قبل بيت المقدس فكيف تعجبهم قال السيوطي في التوشيح قال القسطلاني واعجابهم ليس لكونه قبلتهم بل بطريق التبعية لهم اه قال الحافظ وفيه بعد لانهم اشد الناس عداوة لليهود ويحتمل ان يكون بالنصب والواو بمعنى مع اي يصلي مع اهل الكتاب الى بيت المقدس -

باب حسن اسلام المرء كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله فحسن اسلامه وكذلك قوله الى سبعمائة ضعف يدلان على زيادة الايمان ونقصه حيث كان الحسن متفاوتا وكذلك تفاوت ما بين اجور الحسنات من العشرة الى سبعمائة ضعف ينبئ عن ذلك وكذلك في قوله تعالى من الباب السابق ليضيع ايمانكم دلالة على تفاوت مراتب الايمان حسب تفاوت مراتب الصلوة في الحسن والقبول فان الصلوة لما كانت ايمانا كان تفاوت درجاتها تفاوتا في درجات الايمان ومراتبه وتفاوت ما بين المصلين مستغن عن البيان اه وفي هامشه قوله تفاوت ما بين المصلين الخ ففي ابي داؤد من حديث عمار بن ياسر رفعه ان الرجل لينصرف وما كتب له الا عشر صلاته تسعها ومنها الحديث وما افاده الشيخ من قوله كان الحسن متفاوتا الخ كتب في هامش اللامع بذلك جزم الحافظ دون العيني قال القسطلاني قول الحافظ ان الحديث يرد على من انكر الزيادة والنقص في الايمان لان الحسن تتفاوت درجاته تعقبه العيني بان الحسن من اوصاف الايمان ولا يلزم من قابلية الوصف الزيادة والنقص قابلية الذات الى آخر ما ذكره وفي القول الفصيح ثم لا يخفى ان الصلوة في اوقاتها آية باهرة لحسن اسلام المرء فانها لكبيرة الا على الخاشعين الآية فجاء تعقيب الصلوة بباب حسن اسلام المرء في غاية الحسن واللطافة اه قلت لما ذكر في الباب الاول حرص الصحابة على دينهم وشفقتهم على اخوانهم حيث اهتموا على صلوتهم السابقة وكذا على اخوانهم الذين ماتوا على الصلوة الى البيت المقدس قبل التحويل وكذا وقع لهم نظير ذلك في تحريم الخمر فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الى قوله والله يحب المحسنين وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا ذكر هذا الباب فذكر الدليل على ان المسلم اذا فعل الحسنة اثيب عليها كذا في الفتح وبسط الكلام في هامش اللامع على حديث الباب وفيه الكلام ايضا على ان الكافر هل يثاب على حسناته اذا اسلم كما مال اليه ابراهيم الحربي من الحفاظ من اصحاب احمد بن حنبل وابن بطال والسهيلي والقرطبي وابن المنير من المالكية وجزم به النووي من الشافعية قال في شرح المهذب والصواب المختار انه يثاب عليها في الآخرة وقد نقل الاجماع عليه ومن اطلق بخلاف ذلك فهو غالط مخالف للسنة الصحيحة التي لا معارض لها اه وهكذا نقل عن اللقاني من الحنفية

باب احب الدين الى الله ادومه والمراد الدوام على الاعمال ففيه اطلاق الدين على الاعمال كذا في شرح النووي او الدوام قابل للقلة والكثرة فهو غرض الترجمة كذا في القسطلاني اه قال الحافظ مراد المصنف الاستدلال على ان الايمان يطلق على الاعمال لان المراد بالدين هنا العمل والدين الحقيقي هو الاسلام والاسلام الحقيقي مرادف للايمان فيصح بهذا مقصوده ومناسبته لما قبله من قوله عليكم بما تطيقون لانه لما قدم ان الاسلام يحسن بالاعمال الصالحة اراد ان ينبه على ان جهاد النفس في ذلك الى حد المغالبة غير مطلوب وقد تقدم بعض هذا المعنى في باب الدين يسر اه وفي اللامع قوله احب الدين الخ والحب مختلفة مراتبه فكذا الايمان لترتبه عليه في الرواية وباقي المعنى ظاهر وفي هامشه قوله احب الدين قال الكرماني اي احب الاعمال اذ الدين هو الطاعة ومناسبة الكتاب من جهة ان الدين والاسلام والايمان واحد وقال الخطابي احب الدين احب الطاعة والدين في كلامهم الطاعة ومنه الحديث في صفة الخوارج يمرقون من الدين اي من طاعة الامام ويحتمل ان يكون اراد بذلك احب الاعمال الدين بحذف المضاف

باب زيادة الايمان ونقصانه قال الشيخ قدس سره في اللامع اراد بذلك الزيادة والنقصان بحسب تزايد المؤمن به وتناقصه كما يدل عليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان هذا الاكمال لم يكن الا اكمال الاحكام والشرائع وهو حق لا ريب فيه وهذا هو المراد بقوله تعالى وزدناهم هدى وقوله تعالى ليزداد الذين آمنوا ايمانا وذلك لانه كلما نزل حكم آمنوا به فكان في ايمانهم زيادة بحسب زيادة الاحكام وكذلك يراد بقول المؤلف انه كلما ترك شيئا من الكمال فهو ناقص ان الدين لما كان كاملا اذ ذاك كان الايمان بما دونه ناقصا نسبة الى ذلك الذي استقر عليه الامر وقت الاكمال وان كان كاملا في نفسه فلا يلزم نقصان ايمان من مات منهم قبل اكمالها والله اعلم وهذا نسبة الى الايمان التفصيلي فلمن آمن بعد اكمال الشرائع مزية على المؤمنين الذين ماتوا قبل الكمال واما الايمان الاجمالي فكلهم سواء فيه حيث آمن الاولون بعين ما آمن به الآخرون نعم لا ينطبق على هذا المعنى للترجمة ما اورد فيه من الرواية لانه لا يمكن التفريق والتفاوت بين المؤمنين باعتبار المؤمن به فكيف يمكن ان يقال في قوله اخرجوا من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان انه تقليل باعتبار قلة المؤمن به وذلك لان الايمان بالبعض دون البعض مما امرنا ان نؤمن به عين الكفر فلا جواب الا باعتبار التفاوت في الاعمال فيكون حاصل الرواية ان المؤمنين بعد ما آمنوا بما امروا بالايمان به يتفاوتون بينهم تفاوتا كثيرا فمنهم من ليس له من الخير الا ذرة ومنهم من له فوق ذلك فاما اذا عمم في الترجمة بحيث يشمل الزيادة والنقصان بحسب الكيفية والتفاوت بحسب المؤمن به فالتطبيق بين الترجمة والرواية سهل فان مراتب الكيفيات ودرجات التصديق متفاوتة فمنهم من اشد استيقانا ومنهم من دون ذلك الا ان الكل منهم متصفون بالايمان المتوقف عليه النجاة من الخلود في النار وهذه المراتب من الذرة او ما فوقها فيما فوق ذلك اه وبسط الكلام على ذلك في هامشه وفيه قال الحافظ تقدم قبل بستة عشر بابا باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال واورد فيه حديث ابي سعيد الخدري بمعنى حديث انس الذي اورده ههنا وتعقب عليه بانه تكرار واجيب عنه بان الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الاعمال او باعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين وخص حديث ابي سعيد بالاعمال لان سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث انس ففيه التفاوت في الايمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة قال ابن بطال التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل فمن قل علمه كان تصديقه مثلا بمقدار ذرة والذي فوقه في العلم تصديقه بمقدار برة او شعيرة الا ان اصل التصديق الحاصل في قلب كل مؤمن لا يجوز عليه النقصان ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة اه وقال شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه لقد ذكر المؤلف رحمه الله في الترجمة الاولى من كتاب الايمان قوله يزيد وينقص ثم اوضح تفاوت مراتب الايمان في التراجم المتعددة بالعناوين المختلفة وقد تقدم الكلام عليها في مواقعها والآن هنا ترجم ايضا بالزيادة والنقصان في الايمان ومفهومه ايضا مفهوم الترجمة الاولى بل انه بتغيير العنوان ايضا فهو تكرار الترجمة بعينها لذا اقول انه قد تقدم في الابواب السابقة ان المؤلف رحمه الله اثبت في الباب الاول الزيادة والنقصان في الايمان الكامل يعني مجموعة التصديق والاعمال وفي هذا الباب يظهر بعد التامل الشديد انه اثبت بزيادة الشرائع والاحكام يعني الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار المؤمن به ويمكن تصديق ما قلنا ان شاء الله من التعمق والخوض في الآيات والاحاديث المذكورة في الباب والحاصل ان نفس الايمان والاعمال ومجموعها والمؤمن به لكل من هذه الوجوه اثبت المؤلف التفاوت في الايمان والزيادة والنقصان فيه في الابواب المختلفة بالنصوص الصحيحة وراعى في ذلك الاحتياط واتباع السلف والله تعالى اعلم اه وبسط الكلام في هامش اللامع على تلك المسئلة وفيه على قول الشيخ قدس سره واما اذا عمم في الترجمة الخ وحاصل ما افاده الشيخ ان الزيادة في ترجمة الباب تعم زيادة المؤمن به كما هو نص آية الاكمال وزيادة التصديق القلبي كما مال اليه الحافظ تحذرا عن تكرار الترجمة وهذا واضح وعلى هذا فلا يبقى اشكال تكرار الترجمة ولا اشكال عدم التوافق بين الترجمة والآية والرواية

قوله في قلبه وزن ذرة من خير قال السيوطي الذرة الهباء الذي يظهر في شعاع الشمس وقيل النملة الصغيرة قال ابن بطال قال المهلب الذرة اقل الموزونات وهي في الحديث التصديق الذي لا يجوز ان يدخله النقص وما في البرة والشعيرة من الزيادة على الذرة فانما هي زيادة من الاعمال يكمل التصديق بها وليست زيادة في نفس التصديق فان قيل لما اضاف هذه الاجزاء التي في الشعيرة والبرة الزائدة على الذرة الى القلب دل على انها زائدة من التصديق لا من الاعمال والجواب انه لما كان الايمان التام انما هو قول وعمل والعمل لا يكون الا بنية واخلاص من القلب جاز ان ينسب العمل الى القلب اذ تمامه بتصديق القلب وقد عبر عن هذه الاجزاء من الاعمال مرة بالخير ومرة بالايمان وكل شائع سائغ وقال غير المهلب ويحتمل ان تكون الذرة وما فوقها في القلب ثلاثتها من نفس التصديق لان قول لا اله الا الله لا يتم الا بتصديق القلب والناس يتفاضلون في التصديق اذ يجوز عليه الزيادة بزيادة العلم لقوله تعالى ايكم زادته هذه ايمانا وكذا بزيادة المعاينة لقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وقوله ثم لترونها عين اليقين حيث جعل له مزية على علم اليقين كذا في الكرماني قلت ومال الى الزيادة في نفس التصديق النووي

والسيف الآمدي والصفي الهندي وصححه الحافظ ابن رجب الحنبلي وقال وهو اصح الروايتين عن احمد بن حنبل وجمهور المتكلمين على ان نفس التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان وهو المشهور عن الحنفية وقالوا لئن سلمنا الزيادة في نفس التصديق فلا نسلم انه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد صرح القاضي عياض بان هذه المراتب من الشعيرة والبرة والذرة انما هي لشئ زائد على مجرد الايمان لان مجرد الايمان الذي هو التصديق لا يتجزى وانما يكون هذا التجزى لشئ زائد عليه من عمل صالح او ذكر خفي او عمل من اعمال القلب من الشفقة على مسكين او خوف من الله تعالى او نية صادقة والله اعلم.

صـ١١ **قوله لو نزلت علينا هذه الآية** قال القسطلاني في اول كتاب الاعتصام قال ابن عباس كان ذلك اليوم خمسة اعياد جمعة وعرفة وعيد اليهود والنصارى والمجوس ولم تجتمع اعياد اهل الملل في يوم قبله ولا بعده اه وما اورد عليه القاري في الحظ الاوفر ليس بوجيه عندي وفي هامش اللامع قوله قد عرفنا الخ وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله تعالى عن الشيخ الگنگوهي قال يعني قد جعل الله لنا ذلك اليوم عيدا يعني العيد يكون بجعل الله لا باتخاذنا كما جوزتم بحكمكم اه قلت ويؤيد ذلك ما قال الحافظ في الفتح في جواب من قال كيف طابق الجواب السؤال في جواب عمر بمعرفة الوقت والمكان فقال عندي ان في هذه الرواية اكتفى بالاشارة لان في رواية الطبري في التفسير والطبراني في الاوسط نزلت يوم جمعة يوم عرفة وكلاهما بحمد الله لنا عيد وفي اخرى لهما وهما لنا عيدان وفي الترمذي من حديث ابن عباس نزلت في يوم عيدين يوم جمعة ويوم عرفة قال الحافظ فان قيل كيف دلت هذه القصة على ترجمة الباب اجيب من جهة انها بينت ان نزولها كان بعرفة وكان ذلك في حجة الوداع التي هي آخر عهد البعثة حين تمت الشريعة واركانها والله اعلم وقد جزم السدي بانه لم ينزل بعد هذه الآية شئ من الحلال والحرام اه

باب الزكاة من الاسلام وفي الحاشية الهندية قوله ذلك دين القيمة اي المذكور من الاشياء دين الملة المستقيمة ووجه قيام الآية بالترجمة ان الآية دلت على ان الزكوة من الدين والدين عند الله الاسلام فيكون الزكوة من الاسلام كذا في التوضيح قال الحافظ ويأتي فيه ما مضى في باب الصلوة من الايمان والآية دالة على ما ترجم له لان المراد بقوله دين القيمة دين الاسلام والقيمة المستقيمة وانما خص الزكوة بالترجمة لان باقي ما ذكر في الآية والحديث قد افرده بتراجم اخرى اه

قوله لا ازيد على هذا الخ اختلف في توجيهه على اقوال بسطت في الصيام من اللامع والصلوة من الاوجز والاوجه عندي ان ما سيأتي في صيام البخاري من قوله والله لا اتطوع شيئا ولا انقص مما فرض ينافي التاويل المشهور من التبليغ واختلفوا في جوابه ايضا والاوجه فيه عندي ان المقتصر على الواجبات دون الآتي بالتطوعات ناج بلا ريب كما صرح بذلك النووي وسيأتي في الصيام من كلام الحافظ ومع هذا لما كانت التطوعات مكملات للفرائض فلا بد من اتيانها فان اتيان الصلوة بآدابها وكمالها عسير جدا وقد ورد عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا ان اول ما يحاسب العبد يوم القيمة من عمله صلوته فان صلحت فقد افلح وانجح وان فسدت فقد خاب وخسر وان انتقص من فريضته شئ قال الرب تبارك وتعالى انظروا هل لعبدي من تطوع يكمل بها ما انتقص من الفريضة الحديث اخرجه ابو داؤد وابن ماجة والترمذي واللفظ له بسط الكلام على الحديث ايضا في الاوجز

صـ١٢ **باب اتباع الجنائز من الايمان** قال الحافظ ختم به المصنف معظم التراجم التي وقعت له في شعب الايمان لان ذلك آخر احوال الدنيا وانما اخر ترجمة اداء الخمس من الايمان لمعنى سنذكره اه قلت لم نجده ما وعده الحافظ نور الله مرقده من سبب تاخير باب اداء الخمس الخ فيما وعده ومثل هذا يقع كثيرا في الفتح ان قدوة المحدثين الحافظ ابن حجر نور الله مرقده كثيرا ما يعد ذكر بعض الابحاث في موضع ثم لا نجده فيها والظاهر ان هذا من قصور تتبعنا ولا يبعد انه رضي الله تعالى عنه يريد ذكره ولما وصل الى الموضع الموعود نسيه

صـ١٢ **باب خوف المؤمن ان يحبط عمله** قال النووي في شرحه فيه رد على المرجئة في قولهم الباطل ان الله تعالى لا يعذب على شئ من المعاصي ولا يحبط شيئا من اعماله وان ايمان المطيع والعاصي سواء وذكر اقوال الصحابة والتابعين المخالفين عن ذلك اه وقال القسطلاني لا يقال في الباب تقوية لمذهب الاحباطية القائلين باحباط الاعمال بالسيئات وحكموا على العاصي بالكفر لان مراد المصنف احباط الثواب فقط اه بسط الشيخ قدس سره على هذا الباب في اللامع كلاما طويلا لا يسعه هذا المختصر وكذا بسط في هامشه في تائيد كلام الشيخ وتوضيح اقوال السلف وجملة ما قال الشيخ اشار المؤلف بذلك الى ان المؤمن ليس من شانه ان يامن على نفسه الحبط والكفر فان المرأ ما دام حيا يخاف عليه الفتنة فلا بد له من دوام المراقبة ثم ان للحبط مراتب ادناها ان لا يقع عمله على افضل ما ينبغي ان يقع عليه واوسطها ان لا يكون له قبول واعلى مراتب الحبط سلب الايمان والتادية الى الكفر وبحسب هذه المراتب يتفاوت الايمان قوة وضعفا وان لم يكن لاحد من المؤمنين امن من مراتب الحبط كلها الا ان غالب حاله الكون في مرتبة من تلك المراتب وبحسبه يختلف اتصافه بالايمان وكذلك التشبيه بايمان جبريل لما لم يثبت من الصحابة علم ان بين المؤمنين بحسب ايمانهم تفاوتا فمن مؤمن ايمانه في اعلى مراتب اليقين ومنهم دون ذلك وكذلك الاصرار على الكبيرة لما كان مفضيا الى الكفر وحبط الاعمال كان الابعد من الاصرار ابعد من الكفر واقوى ايمانا ممن هو اقرب الى الكفر باصراره على الكبيرة والرواية التي اوردها في الباب محمولة على ما وضع عليه الترجمة فكانت الترجمة بيانا لما هو المراد بالكفر في الرواية واذا خيف على المؤمن حبط اعماله بانواعه التي ذكرت فكان الاصرار على الكبائر مفضيا الى الكفر كان ذلك ردا على المرجئة القائلين بان الايمان لا يضر معه معصية فكان الباب مقصودا له كما تدل عليه الرواية المورودة في الباب اه وقال شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه ذكر المؤلف رحمه الله في هذا الباب ترجمتين الاولى خوف المؤمن والثانية ما يحذر ذكر لاثبات الترجمة الاولى اقوال ابراهيم التيمي وغيره من التابعين وللترجمة الثانية الآية القرآنية ثم اورد روايتين يظهر علاقتهما بالترجمة الثانية واضحا والظاهر ان الغرض من الترجمة الاولى هو ان المؤمن ينبغي له ان يكون خائفا من النفاق ومن الترجمة الثانية المقصود فيه صريحا وهو التخويف عن المعاصي والحاصل انه بعد الفراغ من اجزاء الايمان ومكملاته اراد بيان المفسدات والمضرات الايمانية وهي شيئان الاول النفاق والثاني المعاصي مع الاصرار بدون توبة ولما لم يكن في روايات الباب ذكر الاصرار بغير توبة ذكر الآية في الترجمة لاثبات ذلك ولابطال المرجئة ايضا والرواية الاولى صريحة في ذلك اه وفي النور الساري المناسبة بين هاتين الترجمتين بان الترجمة الاولى فيها ان يخاف المؤمن من حبط الاعمال وليس فيه وجه الحبط وحصل في الترجمة الثانية بيان سبب حبط الاعمال ووجهه هو الاصرار على التقاتل والعصيان ويحتمل ان يقال ان الترجمة الثانية عام والاولى فرد منها وانما افرد الاولى بالذكر لاهتمام شانه والله اعلم اه قال الحافظ قوله ما يحذر هذه ترجمة اخرى فصل بين الترجمتين بالتعليقات بالاولى فقط واما الحديثان فالاول منهما يتعلق بالثانية والثاني بالاولى ففيه لف ونشر غير مرتب اه قوله وهو لا يشعر الخ كانه اشار الى مسئلة خلافية قال النووي المراد بالاحباط نقصان الايمان وابطال بعض العبادات لا الكفر لان الرجل لا يكفر الا بما يعتقد شيئا عالما انه الكفر ورد عليه الكرماني وقال الجمهور على انه يكفر بموجب الكفر وان لم يعلم انه كفر وقال ابن عابدين قال في البحر والحاصل ان من تكلم بكلمة الكفر هازلا او لاعبا كفر عند الكل ولا اعتبار باعتقاده كما صرح به في الخانية ومن تكلم بها اختيارا جاهلا بانها كفر ففيه اختلاف اه

صـ١٢ قوله ابن ابي مليكة الخ كتب شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه لما قال ابن ابي مليكة ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرئيل وميكائيل فالمراد منه ان السلف لم ينقل منهم مثل هذه الكلمات ويخشى منها المغالطة ايضا فينبغي الاحتراز عنها فان الامام ابا حنيفة رحمه الله عنده ما قال بذيل تحقيق مسئلة الايمان ايماني كايمان جبرئيل اضاف بعدها ولا اقول ايماني مثل ايمان جبرئيل فسد بذلك باب المغلطة والامام محمد رحمه الله عنده ما رأى حال الناس فاوضح وقال لا اقول ايماني كايمان جبرئيل بل اقول آمنت بما آمن به جبرئيل ولم يتركوا شيئا من الاحتياط الا واخذوا به ومن لم يفهم مع ذلك ايضا فحسيبه الله وانظروا الامام البخاري نفسه مع احتياطه الكامل في مسئلة خلق القرآن كم لاقى من مخالفيه ومعترضيه وما ورد في منقبة القرآن الكريم قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فقد حصل لهؤلاء الاكابر بسبب الحساد من هذه المنقبة نصيبهم اه وفي هامش اللامع قال صاحب الدر المختار في مسئلة الطلاق ان الكاف للتشبيه في الذات ومثل للتشبيه في الصفات ولذا قال ابو حنيفة ايماني كايمان جبرئيل لا مثل ايمان جبرئيل كذا في البحر قال ابن عابدين لزيادته في الصفة من كونه عن مشاهدة فيحصل به زيادة الاطمينان كما اشير اليه في قوله تعالى رب ارني كيف تحي الموتى الآية وبه يحصل زيادة القرب ورفع المنزلة لكن ما نقل عن الامام ههنا يخالف ما في الخلاصة من قوله قال ابو حنيفة اكره ان يقول الرجل ايماني كايمان جبرئيل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبرئيل وكذا ما قاله ابو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم ان ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله تعالى بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فمن ههنا ايماننا مثل ايمانهم لانا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله ولم نعاينه نحن ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الايمان وجميع العبادات ولا يخفى ان بين هذه العبارات الثلاث تخالفا بحسب الظاهر ويمكن التوفيق بحمل الاولى على العالم والثانية على غيره لقوله اكره ان يقول الرجل والثالثة على ما اذا فصل وصرح بالمؤمن به وان كان بلفظ المثلية لعدم الابهام بعد التصريح فيجوز للعالم والجاهل اه وبسط الشيخ قدس سره في اللامع في شرح قول ابن ابي مليكة فقال وقيل هذا رد على الامام الهمام قدوة الانام ابي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه فيما قاله من ان ايماني كايمان جبرئيل فان كان الامر على ما زعمه صاحب القيل فحسبنا الله ونعم الوكيل فان الامام رضي الله تعالى عنه لم يرم في مقالته هذه شططا ولم يركب فيها زيغا عن المحجة ولا غلطا اما اولا فلان المقالة المعزية اليه في بعض التصانيف هي هذه ايماني كايمان جبرئيل ولا اقول مثل ايمان جبرئيل وقد عرف الفرق بينهما فان الاول يكتفي مشاركة في اي صف كان والثاني يستدعي المماثلة والمساواة وعلى هذا فلا ضير في تشبيه ايمانه بايمانه باعتبار اتحاد المؤمن به فيهما فان جبرئيل مؤمن بعين ما آمن به كل مؤمن فالايمان الاجمالي يتحد فيهم اجمعين وانما الفرق والتفاضل بحسب تفاصيله ولم يشبه ايمانه التفصيلي بايمانه التفصيلي واما ثانيا فلان الايمان متزايد بتزايد مراتب اليقين ومتناقص بتناقصه وهذا البعدان يكون داخلا في الحد المعتبر شرعا للايمان واما ما دونه الذي لم يدخل تحت التصديق واليقين فلا كلام فيه وانما الكلام ههنا في مراتبه فنقول اذا كان المناط في قوة الايمان وضعفه هو اليقين فاي استحالة في بلوغ احد من العباد المؤمنين ما بلغه الملائكة من الاذعان واليقين والفرق بين علم اليقين وعين اليقين وان كان كثيرا شائعا الا انه لا منع عن بلوغ بعض درجات علم اليقين من بعضهم حدا ينتهي اليه اليقين المشاهدة والعيان من الآخرين ويؤيده قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا فان ورد شئ عليه رضي الله تعالى عنه في مقالته هذه لكان وروده مسلما على مقالة الامام ايضا الى آخر ما بسط فيه بستة وجوه في توضيح كلام الامام الاعظم وفي هامشه ان الايراد المذكور على الامام ابي حنيفة منقول عن بعض مشائخ الدرس ولم ينقل احد من الشراح المعروفين من النووي والكرماني والحافظين (ابن حجر والعيني) والقسطلاني وغيرهم انه على الامام ابي حنيفة ويدل على ذلك ايضا ان المنقول في كلام الامام البخاري ايماني كايمان جبرئيل وميكائيل وليس لفظ ميكائيل في شئ من الكتب عن الامام ابي حنيفة ولا يبعد ان يكون هذا قول احد من معاصري الامام البخاري رح

صـ١٢ **باب سوال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة وبيان النبي صلى الله عليه وسلم له الخ** قال شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه ذكر المؤلف رحمه الله تعالى في الترجمة ثلاثة امور الاول سوال جبريل وهي الاسئلة الاربعة وقد اجاب الرسول صلى الله عليه وسلم عن الاربعة كلها والثاني امره صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس بالايمان وشرح الايمان لهم والثالث قوله سبحانه وتعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه اما مقصود المؤلف رحمه الله من الامر الاول فقد اوضحه بقوله فجعل ذلك كله دينا يعني ان الاصول والفروع والعقائد والاعمال والايمان والاسلام والاخلاص والاخلاق كل ذلك داخل في الدين وهذه الترجمة الاولى هي غرض المؤلف من التراجم الثلاثة وهي التي ذكرها الحديث المسند فكل الامور المذكورة في الابواب السابقة المتفرقة جاءت في هذا الباب الواحد مع بعض الزيادة والمراد بالايمان في هذا الحديث التصديق القلبي والمراد بقوله ان تعبد الله التوحيد باللسان وتدخل فيه كلمة الشهادة كما صرح العلامة السندي وفي حديث عبد القيس سمى هذه الامور ايمانا وفي الآية الكريمة اطلق على الاسلام دينا فثبت بهذه النصوص ان الاسلام والايمان والدين يصح اطلاق احدها على الآخر

والسلف کانوا یحبون اتباع الاطلاقات الواردة فی النصوص ولا یرغبون الی المباحث الکلامیة التی اخترعها المتاخرون کما صرح بها الشراح فظهر بهذا الباب صحة کل الابواب السابقة التی وردت فیها مثل هذه الاطلاقات والله تعالیٰ اعلم۔

ص١٢ قوله کانک تراه الخ افاد الشیخ قدس سره فی الکوکب الدری کتب وهذا جامع لمراتب الاحسان فکلما زادالمراقبة حسن الاحسان وقوله الآتی فان لم تکن تراه فانه یراک بیان لشاردون بحیث یکون مرتبته ادون من التی قبلها فقالوا وان لم تقدر علی ذلک فاعبده کانه یراک وهذا بعیدا ما اولا فلان المراقبة فی ذلک اشد لانه تبارک وتعالیٰ لما کان ناظرا الیه ورائیاً حاله وراقب العبد ذلک اشتد امر الاحسان وزاد فیه لا انه یکون مرتبة دونی نسبة الی الاولی واما ثانیا فلان المناسب حینئذ هو ان یقال کانه یراک وهذا غیر صحیح بل الرؤیة منه سبحانه محققة قطعیة الا ان یقال المقصود انه تعالیٰ وان کان رائیا حاله الا ان الواجب علی العابد مراعاة رؤیته والمراعاة غیر محققة قطعا ومع ذلک ففیه بعد کما لا یخفی فقوله هذا لیس دلیلاً الا علی القول الاول یعنی ان المرأ اذا استبعد رؤیة الرب تبارک وتعالیٰ قال النبی صلی الله علیه وسلم اعبدالله کانک تراه لانک ان لم تکن تراه فانه یراک فکیف تغفل وکیف تصلی وقلبک فی مکان وجسمک فی مکان وکیف تسبح الله بلسانک وقلبک مشغول بفلان وفلان اهـ وذکر القسطلانی ههنا کلاما دقیقا مفیدا فقال هذا من جوامع کلمه علیه الصلوٰة والسلام اذ هو شامل لمقام المشاهدة ومقام المراقبة وتیضح ذلک بان تعرف ان للعبد فی عبادته ثلاثة مقامات الاول ان یفعلها علی الوجه الذی تسقط معه وظیفة التکلیف باستیفاء الشرائط والارکان الثانی ان یفعلها کذلک وقد استغرق فی بحار المکاشفة حتی کانه یری الله تعالیٰ هذا مقامه صلی الله علیه وسلم کما قال وجعلت قرة عینی فی الصلوٰة لحصول الاستلذاذ بالطاعة والراحة بالعبادة وانسداد مسالک الالتفات الی الغیر باستیلاء انوار الکشف علیه وهو ثمرة امتلاء زوایا القلب من المحبوب واشتغال السر به ونتیجة نسیان الاحوال من المعلوم واضمحلال الرسوم الثالث ان یفعلها وقد غلب علیه ان الله تعالیٰ یشاهده وهذا هو مقام المراقبة وقوله فان لم تکن تراه نزول عن مقام المکاشفة الی مقام المراقبة ای ان لم تعبده وانت من اهل الرؤیة المعنویة فاعبده وانت بحیث انه یراک وکل من المقامات الثلث احسان الا ان الاحسان الذی هو شرط فی صحة العبادة انما هو الاول لان الاحسان بالآخرین من صفة الخواص ویتعذر من کثیرین وانما اخر السوال عن الاحسان لانه صفة الفعل او شرط فی صحته والصفة بعد الموصوف وبیان الشرط متاخر عن المشروط قاله ابوعبدالله الابی انتهی وبسط الکلام علی معناه علی طریق الصوفیة فی الامم لایقاظ الهمم فی اسانید الکردی الی هنا انتهی استماع تراجم البخاری فی المدینة المنورة یوم الخمیس فی الخامس والعشرین من اول الربیعین سنة احدی وتسعین وثلاثمائة والف ثم بدئ بعد الرجوع الی سهارنفور یوم الجمعة فی السادس عشر مضت من آخر الربیعین۔

ص١٢ باب (بغیر ترجمة) قال شیخ الهند نورالله مرقده فی تراجمه ماتعریبه ذکر المؤلف ههنا بابا بدون ترجمة وذکر فیه جزء مختصرا من حدیث هرقل المذکور مطولاً فی بدء الوحی وهو قوله سألتک هل یزیدون او ینقصون فزعمت انهم یزیدون وکذلک الایمان حتی یتم وسألتک هل یرتد احد منهم سخطة لدینه بعد ان یدخل فیه فزعمت ان لا وکذلک الایمان حین تخالط بشاشته القلوب لا یسخطه احد وقد ذکر الشراح الکرام فی هذا اقوالا مختلفة وهی موجودة فی شروحهم والمناسب المفید فی رأینا بان المؤلف رحمه الله تعالیٰ قد اخاف من النفاق والحبط قریبا فی باب خوف المؤمن الخ حتی انه ذکر ان الاعتماد علی ایمان لنفسه من علامات النفاق فاراد الآن مکافاة لذلک ان یبین ان الذی یرسخ فی قلبه الایمان مرة وینشرح صدره فهو مامون العاقبة ان شاء الله ولا یحصل الخلل فی ایمانه ولا یرتد الا من لم یثبت الایمان فی داخل قلبه وبعد شرح الصدر یامن من الارتداد ایضا باذن الله لکن المؤلف لم یصرح بذلک احتیاطا وسدا للذریعة ولا یبعد انه فعل ذلک لغرض التشحیذ والاحتیاط فالآن لو جعلت ههنا ترجمة جدیدة کما ذکرنا فی الاصول بذیل الابواب بدون التراجم فالاحسن ان تجعل آیة فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام او آیة ومن یهد الله فماله من مضل ترجمة فانه یناسب المقام ونهج المؤلف ثم انه ذکر فی کلام هرقل لفظة وکذلک الایمان فی موضعین والمراد به فی الاول الدین وفی الثانی التصدیق القلبی فما اثبته المؤلف فی الباب السابق یؤیده قول هرقل ههنا وبهذا یمکن ان نعد هذا الباب من متعلقات الباب السابق ایضا ویمکن ان یکون هذا ایضا فی نظر المؤلف وصار تعدد الفوائد موجبا لترک الترجمة والله سبحانه وتعالیٰ اعلم اهـ وهذا الباب ذکره شیخ الهند فی الجدول الرابع فی الابواب الخالیة عن التراجم ورقم علیه بنقطة واحدة وقد تقدم ان النقطة الواحدة اشارة الی ان حذف الترجمة للتمرین وتشحیذا للاذهان وقال الحافظ هکذا بلا ترجمة فی روایة کریمة وغیرها وسقط الباب من روایة ابی ذر وغیره ورجح النووی الاول قال لان الترجمة السابقة یعنی سوال جبریل لایتعلق بها هذا الحدیث فلا یصح ادخاله فیه قال الحافظ نفی التعلق لایتم بهذا لان الباب بلا ترجمة کالفصل للسابق فلا بد له من تعلق فیقال انه یتعلق بقوله فی الترجمة السابقة وجعل ذلک کله دینا فسمی الدین ایمانا فی حدیث هرقل فیتم مراد المصنف بکون الدین هو الایمان اهـ واجاب الشیخ قدس سره فی اللامع عما یرد علی الامام البخاری انه کیف استدل بقول هرقل وهو کافر بانه صار حجة لتقریره علیه الصلوٰة والسلام لان الظاهر ان اباسفیان حکاه بحضرته اهـ واجاب الحافظ بانه قاله عن استقراء کتب الانبیاء وایضا قاله بلسانه الرومی وعبر عنه ابوسفیان بلسانه العربی والقاه الی ابن عباس وهو من علماء اللسان فرواه عنه ولم ینکره فدل علی انه صحیح لفظا ومعنی اهـ

ص١٣ باب فضل من استبرأ لدینه افاد شیخ الهند نورالله مرقده ان المصنف خوف اولا من الاصرار عن المعاصی فترقی منه الی درجة اخری فوق الاولی وهی الاحتراز عن المشتبهات لحفظ الدین مع ما فیه من اشارة لطیفة الی انه لا ینبغی ان یرتکب احد المعاصی اعتمادا علی التوبة اهـ وفی اللامع والاستبراء متفاوت فیتفاوت الایمان وفی هامشه قال الحافظ کان المصنف اراد ان یبین ان الورع من مکملات الایمان ولهذا اورد حدیث الباب فی ابواب الایمان الی آخر ما فیه ویحتمل ان المصنف اراد بذلک تعلیم طریق الاحسان بانه یحصل بمراعاة احوال القلب والاحتراز عن الشبهات تاصدا بذلک اتباع الدین لا کما یفعله من لا دین عنده من الجوگیه وغیرهم ویکون الباب ایضا کالتکملة لما تقدم والله اعلم

ص١٢ قوله الا وهی القلب قال القسطلانی وهو محل العقل عندنا وهو قول جمهور المتکلمین خلافا للحنفیة اهـ قلت واختلف فی محل العقل فقال جمهور الفلاسفة ورئیسهم ارسطو انه القلب وبه قال القاضی ابوزید الدبوسی وشمس الائمة السرخسی واحمد فی روایة وترجم البخاری فی الادب المفرد باب العقل فی القلب واخرج بسند حسن عن عیاض بن خلیفة عن علی رضی الله عنه انه سمعه بصفین یقول ان العقل فی القلب والرحمة فی الکبد والرافة فی الطحال والنفس فی الریة وذهب الاطباء الی ان محله الدماغ ویحکی عن ابی حنیفة ومالک ومحمد بن الحسن وهو روایة عن احمد وبه قال ابوالمعین النسفی الحنفی وعزاه صدر الاسلام الی عامة اهل السنة والجماعة وسبب نقل هذا القول عن ابی حنیفة ومالک ومحمد ما قالوا فی من ضرب رأس رجل فافسد عقله ان فیه الدیة واجاب عنه ابن امیر حاج الحنفی بانه لا یمتنع زوال العقل وهو فی القلب بفساد الدماغ لما بینهما من الارتباط کما لا یمتنع عدم نبات شعر اللحیة بقطع الانثیین لما بینهما من الارتباط وبنحوه اجاب ابوعبدالله الابی المالکی وقد نقل ابن تیمیة عن طائفة من اصحاب احمد ان اصل العقل فی القلب فاذا کمل انتهی الی الدماغ والله اعلم

ص١٣ باب اداء الخمس من الایمان وفی تراجم شیخ الهند لقد مرت مثل هذه الابواب بکثرة فی مواضع مختلفة ولا یظهر فی هذا الباب جدید امر بل غایة ما فی الباب ان یکون قد اشار بلفظ الاداء الی انه کما ان الصلوٰة من الایمان والزکوٰة من الاسلام وغیرها من الابواب یضاف الیها لفظ مناسب کلفظ الاداء ههنا ولذا تری ان حدیث عبدالقیس المذکور فی هذا الباب ذکر فیه اقام الصلوٰة وایتاء الزکوٰة وصیام رمضان صراحة والله اعلم ثم اعلم ان الحافظ ابن حجر وعد فی باب صلوٰة الجنائز من الایمان انه یذکر وجه تاخیر هذا الباب عن الباب المذکور فی هذا الباب ولم اجد هذا فی کلامه وقد یوجه والله اعلم ان الخمس یوخذ من الغنائم وحصولها لا تخلو عن سبق شهادة لرجل مجاهد فکان هذا الحال بعد الموت واقرب احوال الموت التی تکون بعده صلوٰة الجنازة فلذا اخرعنه هذا الباب ولکن لا یخفی انه کان مبنی علی هذا ان یوخر باب الجهاد من الایمان ایضا فانه لا تخلو عن موت وشهادة عادة الا ان یجاب بان الجهاد سابق علی صلوٰة الجنائز وقسمة الغنائم یوخر عن صلوٰة الجنازة لانها مما امر بالاسراع الیها بخلاف قسم الغنیمة والله اعلم وفی اللامع قوله ان تعطوا من المغنم الخمس ادخله فی الایمان فعلم زیادة الایمان بزیادة الاعمال وهذا علی رای من جعل الامور المذکورة تفسیرا للایمان وان الثلاثة الباقیة غیر مذکورة ههنا والمذکورة تفسیر للایمان الذی هو احد الاربعة اهـ وبسط فی هامشه اختلافهم ان هذه المذکورة تفسیر للایمان او غیره ص١٣ قوله اقم عندی ذکر بین سطور الکتاب لانه کان یترجم لابن عباس الفارسیة اهـ والاوجه عندی ان ذلک لرؤیا رآها ابوجمرة کما سیاتی التفصیل بذلک فی کتاب الحج فی باب التمتع والاقران بلفظ قال لی اقم عندی فاجعل لک سهما من مالی قال شعبة فقلت لم فقال للرؤیا التی رأیت وستاتی الرؤیا فی الباب المذکور ص١٣ قوله فامرهم باربع فیه اشکال معروف ان المفسر خمسة واجیب فی هامش اللامع عن هذا الاشکال بسبعة وجوه مبسوطة وهکذا فی الکوکب وهامشه وما یاتی من الروایات المصرحة بانه صلی الله علیه وسلم عقد واحدة علی شهادة ان لا اله الا الله تعین انها واحدة کما سیاتی فی باب وجوب الزکوٰة ومن کتاب الجهاد فی باب اداء الخمس من الدین وفی باب عبدالقیس من کتاب المغازی ویشکل علیه ترجمة الامام البخاری واجاب عنه ابن رشید بان المطابقة تحصل من جهة اخری وهی انهم سألوا عن الاعمال التی یدخلون بها الجنة واجیبوا باشیاء منها اداء الخمس والاعمال التی تدخل بها الجنة هی اعمال الایمان فیکون اداء الخمس من الایمان ویشکل علی الحدیث ایضا عدم ذکر الحج فیه واجیب عنه ایضا باجوبة ذکرت فی هامش اللامع منها انه لم یکن فرض حینئذ واعتمده الحافظ ابن حجر

ص١٣ باب ما جاء ان الاعمال بالنیة اختلفوا فی غرض الترجمة قال ابن بطال غرض البخاری الرد علی من زعم من المرجئة ان الایمان هو القول باللسان دون عقد القلب کذا نقله الکرمانی وذکر شیخ الهند ما تعریبه ذکر المؤلف رحمه الله تعالیٰ بابین بعد الفراغ من الایمان والاعمال والاجتناب عن المعاصی وجملة الامور المتعلقة بالایمان والظاهر ان غرضه من الباب الاول ان جملة اعمال الخیر المذکورة سابقا ویدخل فیه الایمان ایضا مداره علی النیة الخالصة لوجه الله تعالیٰ وکذا الاجتناب من المعاصی وترک المنکرات المطلوب منه ما کان ابتغاء لوجه الله وبدون النیة الصالحة الصادقة لا یفید ای عمل ولا یعد من الطاعات فان الاهتمام بالنیة اهم من کل الامور والله اعلم وذاد الحافظ وتبعه القسطلانی وغیره ان کون الایمان محتاجا الی النیة انما هو علی رای البخاری من ان الایمان عمل اما الایمان بمعنی التصدیق فلا یحتاج الی نیة کسائر اعمال القلوب من خشیة الله وعظمته والتقرب الیه لانها متمیزة لله تعالیٰ فلا تحتاج لنیة تمیزها لان النیة انما تمیز العمل لله تعالیٰ عن العمل لغیره ریاء وتمیز مراتب الاعمال کالفرض عن المندوب وتمیز العبادة عن العادة کالصوم عن الحمیة ویظهر من کلام العلامة السندی ان هذا الباب ذکره البخاری استطرادا فانه قال وکانه ذکره ههنا لتعلق النیة بالقلب الذی هو محل الایمان اهـ وفی اللامع قوله ان الاعمال بالنیة یعنی بذلک ثوابها اهـ وفی هامشه لله در الشیخ ما اجاد فی هذه الجملة وملأ بحرا عمیقا فی کوزة فاشار بالکلمة الواحدة الی ابحاث طویلة والمعنی ان الامام البخاری یرید بهذا الباب ان ثواب الاعمال بالنیة کما هو رای السادة الحنفیة شکر الله سعیهم فانهم قالوا ان الثواب منوط بحسن النیة ولا یثاب الرجل علی عمل بدونه وهو الذی اراد الامام البخاری ههنا ولذا فسر النیة بالحسبة ولله در الحنفیة اذ فرقوا فی الاعمال فقالوا الاعمال التی هی عبادة محضة لا تصح بدون النیة لان الاجر هو المقصود منها والاعمال التی فیها معنی آخر غیر التعبد تصح بدون النیة کالوضوء وغیره الا تری ان الوقف والعتق وغیرهما تصح من الکافر ولا نیة له اصلا قال الحافظ المراد بالحسبة طلب الثواب واید الامام البخاری مراده بالآیة بقوله شاکلته نیته وبقوله صلی الله علیه وسلم نفقة الرجل علی اهله یحتسبها صدقة ولذا ذکره فی الترجمة تنبیها علی مقصده ثم ذکره فی الروایات حجة واثباتا لمرامه والایعنی ان یراد فی هذا الباب صحة الاعمال لحدیث النفقة افتری من انفق علی اهله ریاء وفخرا فلا تسقط عنه النفقة الواجبة واما اختلاف العلماء فی صحة الاعمال علی النیة فبمعزل عن هذا الباب یشیر الیه الامام البخاری [illegible] واضعها فان

الامام ذکر حدیث الاعمال بالنیات فی سبعة مواضع من صحیحه کما تقدم ذکرها فیظهر من النظر علی ہذہ المواضع کلہا ان المصنف یستدل بہا تارة الحسبة واخری علی صحة الاعمال وارادہہنا الحسبة اھ والیہ اشار الشیخ وقال العینی المناسبة بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول ہو الاعمال التی یدخل بہا العبد الجنة ولا یکون العمل عملا الا بالنیة والاخلاص فلذا ذکر ہذا الباب عقیب الباب المذکور اھ والفروع التی اشار الیہا البخاری فی الترجمة خلافیة شہیرة بسطت فی محلہا وجملتہا ان قولہ والوضوء اشار بہ الی خلاف من لم یشترط فیہ النیة کما نقل عن الاوزاعی وابی حنیفة والحسن ابن صالح وخالفہم الجمہور والصلوٰة لا خلاف فی اشتراط النیة فیہا والزکوٰة قال النووی فی شرح المہذب لا یصح اداء الزکوٰة الا بالنیة فی الجملة وہذا لا خلاف فیہ عندنا وانما الخلاف فی صفة النیة وتفریعہا ووجوبہا قال مالک وابوحنیفة والثوری واحمد وابو ثور وجماہیر العلماء وشذ عنہم الاوزاعی وقال لا تجب ویصح اداؤہا بلا نیة اھ والحج لا خلاف فی اشتراط النیة فی الحج فی الجملة الا فیمن نوی عن غیرہ ولم یحج بنفسہ یقع عنہ لحدیث ابن عباس فی قصة رجل لبی عن شبرمة اخرجہ اصحاب السنن قال ابن رجب اخذ بذلک الشافعی واحمد فی المشہور ان حجة الاسلام تسقط بنیة الحج مطلقا سواء نوی التطوع او غیرہ لا یشترط للحج تعیین النیة اھ والصوم اشار بہ الی خلاف من زعم ان صیام رمضان لا یحتاج الی نیة لانہ متمیز بنفسہ کما نقل عن زفر کذا فی الفتح والاحکام قال الحافظ ای المعاملات التی یدخل فیہا الاحتیاج ای المحاکمات فیشمل البیوع والانکحة والاقاریر وغیرہ وکل صورة لم تشترط فیہا النیة فذاک لدلیل خاص ثم ذکر عن ابن المنیر ضابطا لما یشترط فیہ النیة مما لا یشترط

ص۲۵ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة** الخ قال شیخ الہند نور اللہ مرقدہ نقل المؤلف رحمہ اللہ فی ہذا الباب روایتین عن جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ وورد فی الاولی منہما الدین النصیحة للہ ولرسولہ ولائمة المسلمین وعامتہم وفی الثانیة والنصح لکل مسلم فقط ولکن الروایة الاولی لما لم تکن علی شرط المؤلف جعلہا المؤلف حسب عادتہ ترجمة وذکر الروایة الثانیة مسندة واتقص الکمل بالآیة وغالب الظن ان غرض المؤلف الاصلی فی ہذا المحل بیان ان النصح لکل مسلم وہو مذکور فی الروایتین المرویتین فی الباب والمقصود ان النصح والاخلاص مع المسلمین داخل فی الدین والاسلام وترک النصح موجب للخلل والنقصان وظہر عنہ مضرة الغش وخداع المسلمین ولذا ینبغی الاہتمام بہ ایضا مع جملة الامور الایمانیة فالنصح للہ ولعبادہ المؤمنین وتصحیح المعاملة معہا من کمال الایمان واللہ الموفق وکتب الشیخ فی اللامع قولہ الدین النصیحة وہی متفاضلة فیتفاضل الدین وہو الایمان اھ وفی ہامشہ نبہ الشیخ بذلک علی مناسبة الباب بکتاب الایمان وقال الکرمانی ہو حدیث عظیم الشان وعلیہ مدار الاسلام وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع تحت حدیث جریر وفی تحفة القاری للاعز المحترم مولانا محمد ادریس الکاندہلوی ختم الکتاب بباب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة واورد فیہ حدیثا جامعا لحقوق اللہ تعالیٰ وحقوق رسولہ وحقوق المسلمین کافة وشاملا لجمیع امور الدین وشعب الایمان اجمالا فاشار البخاری الی ان النصیحة شعبة عظیمة من شعب الایمان الی آخر ما بسطہ وتقدم شیٔ من ذلک فی اول الکتاب تحت حدیث انما الاعمال بالنیات وافاد العزیز مولوی محمد یونس سلمہ فی وجہ تاخیر ہذا الباب ان المصنف لعلہ لمح بتاخیر ہذا الباب عن الابواب الباقیة الی انہ کانہ یقول کل ما اوردت فی ہذا الکتاب من المسائل الایمانیة من انہ مرکب من قول وعمل ویزید وینقص وغیر ذلک انما اوردت بہ النصیحة للہ ولرسولہ وللمسلمین امتثالا لقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولم اقصد محض الرد علی احد بل کان مقصودی بذلک بذل المجہود فی النصح للمسلمین واللہ اعلم ص۲۶ قولہ حتی یاتیکم امیر بدل امیرکم المتوفی المغیرة فانما یاتیکم الآن والمراد زیاد اذ ولاہ معاویة رض بعد وفاة المغیرة الکوفة او المراد الآن حقیقة فیکون المراد جریرا نفسہ اذ ولاہ المغیرة عند موتہ کذا فی القسطلانی وفی اللامع انما امرہم بالتقوی لان خلو البلد عن امیر ادعی لہم الی الفساد وارتکاب المعاصی لعدم من یقیم الحدود والتعازیر فاوصاہم بتقوی اللہ لذلک وفی ہامشہ کان المغیرة والیا علی الکوفة فی خلافة معاویة وکانت وفاتہ سنة خمسین من الہجرة واستناب عند موتہ ابنہ عروة وقیل استناب جریر المذکور ولہذا خطب الخطبة المذکورة اھ وقولہ الآن منصوب علی الظرفیة قال الکرمانی اما ان یراد بہ حقیقتہ فیکون المراد جریر نفسہ او یراد بالمدة القریبة من الآن فیکون ذلک الامیر زیادا اذ ولاہ معویة الکوفة اھ مختصرا وقال الکرمانی الوقار بفتح الواو الحلم والرزانة والسکینة السکون والدعة وباتقاء اللہ اشارة الی ما یتعلق بمصالح الدین والوقار والسکینة الی ما یتعلق بمصالح الدنیا وانما نصحہم بالحلم والسکون لان الغالب ان وفاة الامیر تؤدی الی الفتنة والاضطراب من الناس والہرج والمرج وذکر الاتقاء لانہ ملاک الامر وراس کل خیر اھ وتقدم الکلام فی المقدمة علی براعة الاختتام فی آخر کل کتاب وہی ہہنا عند الحافظ فی قولہ ثم استغفر ونزل فان النزول اشارة الی انقراض الخطبة وختمہا والاوجہ عندی فی ذکر موت الامیر فان الموت یذکر الموت

ص۲۶ **کتاب العلم** قال الکرمانی انما قدم ہذا الکتاب علی سائر الکتب التی بعدہ لان مدار تلک الکتب کلہا علی العلم وانما لم یقدم علی الایمان لوجوبہ اولا ولشرفہ عن العلم اھ اولان العلم المعتبر ہو المرتب علی الایمان والا فہو اشد من الجہل ع "علمیکہ راہ حق نہ نماید جہالت است" واما التقدیم کتاب الوحی فلتوقف معرفة الایمان وجمیع ما یتعلق بالدین علیہ اولانہ اول خیر نزل من السماء الی ہذہ الامة اھ من ہامش اللامع بزیادة قال القاری فی المرقاة والعلم نور فی قلب المؤمن مقتبس من مشکوٰة النبوة من الاقوال والافعال والاحوال یہتدی بہ الی اللہ وصفاتہ وافعالہ واحکامہ فان حصل بواسطة البشر فہو کسبی والا فہو علم اللدنی المنقسم الی الوحی والالہام والفراسة فالوحی لغة اشارة بسرعة واصطلاحا کلام الٰہی منزل الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والالہام لغة الابلاغ وہو علم حق یقذفہ اللہ من الغیب فی قلوب عبادہ قل ان ربی یقذف بالحق والفراسة ینکشف من الغیب بسبب تفرس آثار الصور اتقوا فراسة المؤمن فانہ ینظر بنور اللہ فالفرق بین الالہام والفراسة انہا کشف الامور الغیبیة بواسطة تفرس آثار الصور والالہام کشفہا بلا واسطة والفرق بین الالہام والوحی انہ تابع للوحی من غیر عکس اھ قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم ہکذا فی روایة الاکثرین وفی روایة ابی ذر تقدیم البسملة وقدمنا وجہہ فی کتاب الایمان یعنی ان الثانی ظاہر ووجہ الاول ان الکتاب بمنزلة اسم السورة والاحادیث بمنزلة الآیات اھ من الفتح.

ص۲۶ **باب فضل العلم** قال القاضی ابوبکر بن العربی بدأ المصنف بالنظر فی فضل العلم قبل النظر فی حقیقتہ وذلک لاعتقادہ انہ فی نہایة الوضوح فلا یحتاج الی تعریف اولان النظر فی حقائق الاشیاء لیس من فن الکتاب وکل من القدرین ظاہر لان البخاری رحمہ اللہ لم یضع کتابہ لحدود الحقائق وتصورہا بل ہو جار علی اسالیب العرب القدیمة فانہم یبدؤن بفضیلة المطلوب للتشویق الیہ اذا کانت حقیقتہ مکشوفة کذا فی الفتح قال الشیخ قدس سرہ فی اللامع وفضلہ بالآیتین ظاہر حیث امر نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یسأل الزیادة منہ وجعل العلم سببا لرفع درجات العلماء ثم ان ترکہ الحدیث اما للاشارة الی استنباط المسائل بالآیات او لعدم خطورہ ببالہ حینئذ ولا یبعد ان یقال علی ما یخطر بالبال واللہ اعلم بحقیقتہ الحال ان الروایة المورودة فی الباب الثانی یثبت ماہنالک وایراد الباب فیما بین ذلک اثبات لفائدة جدیدة کما ظہر من عادة المؤلف فی تراجم عدیدة والذی یثبت المدعی ہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وسد الامر الی غیر اہلہ فانتظر الساعة لانہ موقوف علی تبیین مراتب الامور واہلیہا وتوقفہ علی العلم ظاہر وکان حاصل المعنی ان بقاء العالم بحذافیرہ موقوف علی توسید الامور الی اہلہا وہو موقوف علی العلم فکان فضل العلم بقاء نظام العالم اھ وبسط فی ہامشہ کلام الشراح فی وجوہ عدم ذکر الحدیث من عدم وجدان الحدیث علی شرطہ او بیض لہ المؤلف لیلحق فیہ ما یناسبہ فلم یتیسر لہ وقیل ذکر فیہ ہہنا حدیث ابن عمر الآتی بعد باب رفع العلم ویکون وضعہ ہناک من تصرف الرواة قال الحافظ فیہ نظر او اشار الی ما ورد فی تفسیر الآیتین من الاحادیث ولم تکن علی شرطہ اوالی ان الاثر الوارد فی ذلک یقوی بہ طریق المرفوع وان لم یصل فی القوة الی شرطہ وتقدم الکلام علی الابواب الخالیة عن الحدیث فی الفائدة الرابعة من الفصل الثالث فی اصول التراجم وقال شیخ الہند نور اللہ مرقدہ فی تراجمہ لم یذکر المؤلف رحمہ اللہ فی ہذا الباب حدیثا مسندا بل اکتفی بذکر الآیتین ویکفی لاثبات الترجمة کل آیة منہا علحدة کما مر فی الاصول اھ قلت وہو الاصل التاسع من اصول شیخ الہند وہو الاصل الرابع والعشرون من الاصول المذکورة فی المقدمة ثم قال الشیخ ثم انہ توجد فی کتاب العلم فی مواضع مختلفة الاحادیث المسندة الدالة علی فضل العلم وہی کلہا داخلة فی الباب المذکور اھ قلت وہذا ہو الاوجہ عندی لان فضل العلم یثبت من الاحادیث الکثیرة الواردة فی الباب حدیثا واحدا او ہم تخصیصہ بہذا الحدیث وہذا ہو الوجہ عندی فی امثال ہذہ الابواب ان الامام البخاری لا یذکر الحدیث قصدا تشحیذا للاذہان ثم لا یذہب علیک ان الامام ترجم بہذہ الترجمة فی موضعین الاول ہہنا والثانی قریبا بعد باب رفع العلم وظہور الجہل وسیاتی الکلام علی تکرار الترجمة ہناک ثم اختلف العلماء فی فضل الاعمال بعد الفرائض فذہب مالک وابوحنیفة الی ان الاشتغال بالعلم افضل من النوافل بعکس ما قال الشافعی علی المشہور عنہ وعن احمد روایتان احداہما فی فضل العلم والثانی فی فضل الجہاد وہو المعروف عنہ کما بسط فی ہامش اللامع فی اول کتاب الجہاد وما ورد فی الروایات من الاختلاف فی افضل الاعمال محمول علی اختلاف الاحوال والاشخاص والاوقات کما بسطتہ فی رسالتی فی افضل الاعمال.

ص۲۶ **باب من سئل علما** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع افاد بذلک ان جواب المستفتی لا یجب علی فور مسئلتہ ما لم یخف فوات وقتہ اھ وفی ہامشہ قال الحافظ محصلہ التنبیہ علی ادب العالم والمتعلم اما العالم فلما تضمنہ من ترک زجر السائل بل ادبہ بالاعراض عنہ اولا حتی استوفی ما کان فیہ ثم رجع الی جوابہ واما المتعلم فلما تضمنہ من ادب السائل ان لا یسأل العالم وہو مشتغل بغیرہ وبوب علیہ ابن حبان اباحة اعیاء المسئول عن الاجابة علی الفور لکن سیاق القصة یدل علی انہ لیس علی الاطلاق وفی تراجم شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ غرض الامام من عقد ہذا الباب علی ما استفدنا من شیخنا دام ظلہ ان تاخیر جواب السائل لاتمام الحدیث لیس من باب کتمان العلم بل الکتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخیرہا بشرط فوات وقتہا اھ وکتب شیخ الہند ما تعریبہ والمراد ان الجواب علی الفور لیس بلازم بل یمکن ان یجیب بعد الفراغ من الحاجة اللاحقة بہ ثم انہ قد وردت الممانعة فی بعض الروایات عن قطع حدیث اہل المجلس کما فی البخاری عن ابن عباس رض فعرف من ہذا الباب ان الممانعة حیث یقع الحرج او یخشی السآمة علی اہل المجلس یجوز الکلام المختصر للحاجة وثبتت ہذہ الاجازة من تقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم

ص۲۶ **باب من رفع صوتہ** الخ سکت الشراح عن غرض المصنف والظاہر انہ اراد التنبیہ علی ادب المعلم ایضا بان یرفع صوتہ متی یحتاج لیسمع کلہم ولا یدندن حتی لا یفہم ویحتمل انہ اراد اثبات ندبہ لما ان وقع فی عدة روایات من مدح غض الصوت والنکیر علی الصخب وحکی الحافظ عن ابن المنیر انہ قال فی ہذا التبویب رمز من المصنف الی انہ یرید ان یبلغ الغایة فی تدوین ہذا الکتاب بان یستفرغ وسعہ فی حسن ترتیبہ وکذلک فعل رحمہ اللہ تعالیٰ اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لما کان رفع الصوت واشادتہا یعد عیبا فی العرف وقد ورد عنہ النہی فی الشرع قال اللہ تعالیٰ حکایة عن لقمان واغضض من صوتک فکان فیہ مظنة ان یتوہم عدم الجواز فعقد الباب لاثبات انہ جائز مزورة اخبار البعداء وفی ہامشہ وفی تراجم شیخ المشائخ مقصود المؤلف ان کونہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس بصخاب المراد نفی کونہ صخابا فی اللہو واللعب لا فی افادة العلم اھ وفی تراجم شیخ الہند ان الجہر المفرط لما لم یکن لائقا بشانہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا بشان اہل العلم نبہ بذلک علی انہ لا باس بہ عند الحاجة الیہ بل یندب بقدر الضرورة وانما المنکر منہ ما کان علی جہة التجبر والتکبر او قلة المبالاة

ص۲۶ **باب قول المحدث اخبرنا** الخ تنبیہ علی مسئلة اصولیة خلافیة معروفة والجمہور منہم الائمة الاربعة واکثر الحجازیین والکوفیین علی ان لا فرق بینہا والیہ میل المصنف اذ ذکر قول ابن عیینة لا غیر ومنہم من فرق بینہا کما ہو مذہب الشافعی واکثر اہل المشرق من تخصیص التحدیث بلفظ الشیخ والاخبار بلفظ التلمیذ والانباء بالاجازة کما بسطہ الحافظ فی الفتح وفی اللامع یعنی بذلک ان کل ہذہ الالفاظ تبین استعمالہا فی القدماء وانہم لا یبالون ای ہذہ الالفاظ تلفظوا فکان اطلاق احد الالفاظ جائزا فی محل الآخر لثبوتہ فاما ما فیہا من الفرق الاصطلاحی فلعل احدا لا ینکرہ فضلا عن المؤلف

فكان حاصل مقالته ههنا جواز ان يستعمل احدهما في محل الآخر شرعا وان كان الاولى هو الفرق كما هو المصطلح عليه الى آخر ما. وبسط في هامشه كلام الشراح في ذلك واسماء من لم يفرقوا بين هذه الصيغ ومنهم الائمة الاربعة حتى قال الطحاوي لم نجد بين الحديث والخبر فرقا في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفيه ايضا عن الكرماني فان قلت هل يعلم من هذا الكتاب مختار البخاري في ذلك قلت حيث نقل مذهب الاتحاد من غير رد عليه وغير ذكر مذهب المخالف اشعر بان ميله الى عدم الفرق اه ص۱۴ قوله قال ابن مسعود الخ مراده من هذه التعاليق ان الصحابة قالوا تارة حدثنا وتارة اخبرنا فالظاهر انهم لم يفرقوا بينها وفيما يرويه عليه السلام عن ربه ان العنعنة حكمها الوصل عند ثبوت اللقي اه ملخصا من الفتح. قوله عن ابن عمر في قصة الشجرة مناسبة للترجمة يظهر اذا اجتمعت طرقه فان لفظه ههنا حدثوني وفي التفسير في سورة ابراهيم اخبروني وفي رواية الاسماعيلي انبئوني وفي باب الحياء في العلم يا رسول الله اخبرنا بها (من الفتح)

ص۱۴ باب طرح الامام المسئلة الخ لعله اراد ان ما رواه ابو داؤد من حديث معاوية مرفوعا من النهي عن الاغلوطات قال الاوزاعي احد رواته هي صعاب المسائل فان ذلك محمول على ما لا نفع فيه او ما خرج على سبيل تعجيز المسئول وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه علم من هذا الاعتبار بالعلم والاهتمام به ويظهر منه الترغيب والتحريض للعلم ثم قد روي النهي عن الاغلوطات فكان يتوهم منه الممانعة عن الاختبار فزال ذلك ايضا اه وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده ما استفدنا من نهيه عليه الصلوة والسلام من الاغلوطات اي الكلام الذي لا يفهم منه المقصود مخصوص بموضع لا يتعلق به غرض علمي اما اذا قصد العالم امتحان فهم المخاطبين حتى يتكلم مع كل واحد على قدر فهمه فلا باس به اه قال الحافظ دعوى الكرماني او لمراعاة صنيع مشائخه في تراجم مصنفاتهم غير مقبولة ولم نجد احدا يقول ان البخاري كان يقلد في التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره وقد توارد النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخاري دقة نظره في تصرفه في تراجم ابوابه اه ملخصا

ص باب ما جاء في العلم هكذا في هامش نسخة الفتح ولم يتعرض له في شرحه وليس هذا الباب في النسخ الهندية ولا في نسخة العيني ايضا وقال القسطلاني هذا ساقط في رواية ابن عساكر والاصيلي وابي ذر والوقت والباب الثاني له ساقط عند الاصيلي وابي ذر وابن عساكر اه ولم يذكر في هذا الباب حديثا وفي تراجم شيخ الهند ان كان هذا الباب ثابتا فالظاهر ان الغرض منه اثبات الضرورة والاحتياج الى العلم بطلبه لان فضل العلم قد مر سابقا اه

ص۱۴ باب القراءة والعرض على المحدث غاير بينهما بالعطف لما بينهما من العموم والخصوص لان الطالب اذا قرأ كان اعم من العرض وغيره ولا يقع العرض الا بالقراءة لانه عبارة عما يعارض به الطالب اصل شيخه معه او مع غيره بحضرته فهو اخص من القراءة وتوسع بعضهم فاطلقه على ما اذا احضر الاصل لشيخه ونظر فيه واذن له بالرواية والحق ان هذا عرض المناولة وقد كان بعض السلف لا يعتدون الا بما سمعوه من الفاظ المشائخ دون ما يقرأ عليهم فلهذا بوب البخاري على جوازه كذا في الفتح وبذلك جزم العيني الى آخر ما بسط في هامش اللامع ولا يبعد عندي ان القراءة على المحدث ظاهر والعرض على المحدث ان يقرأ رجل على شيخ بحضرة جماعة فهو لا ركلهم سوى القاري يعرضون على المحدث قوله يقرأ على القوم كتب الشيخ قدس سره في اللامع فانه لا يقرأ الا القاضي او احد اتباعه ومع ذلك فيقول الشهداء اشهدنا فلان وينسبون الاشهاد الى المدعى او الى القاضي مع ان اللفظ ليس للمدعي فيما اذا كان القاري احدهما غير عين او لنائبه عينا وقد نسبوه الى القاضي الى آخر ما فيه

ص۱۵ قوله رواه موسى الخ وخولف في اسناده فرواه حماد بن سلمة عن ثابت مرسلا ورجحها الدارقطني كذا في الفتح

ص۱۵ باب ما يذكر في المناولة قال شيخ المشائخ في تراجمه ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثي الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافهم وقال شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه غرض المؤلف اثبات المناولة الاصطلاحية بعد اثبات القراءة والعرض ولما كان اثبات ذلك من الاحاديث فيه بعض الضيق لذا عقد المؤلف ترجمة اخرى بغرض اخبار الوسعة والسهولة فيه بقوله وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان وذكر بذيله الاحاديث المسندة وهي تدل صراحة على الترجمة الثانية ولكن المقصود الاصلي من كل ذلك هو اثبات الترجمة الاولى وقد صنع المؤلف هكذا في عدة مواضع كما ذكرنا في الاصول اه قلت هذا الاصل الذي اشار اليه الشيخ قدس سره هو الاصل الثاني عشر من اصول التراجم وقد تقدم في المقدمة في ذيل الاصل الثامن والعشرين وفي هامش اللامع قال الكرماني المناولة من اقسام طرق التحمل وهي على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة كما ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه مثلا ويقول هذا سماعي فاجزت لك روايته عني وهذه حالة محل السماع عند مالك وغيره فيجوز اطلاق حدثنا واخبرنا فيها والصحيح انه منحط عن درجته وعليه اكثر الائمة وثانيها المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله اصل سماعه ولا يقول له اجزت لك الرواية عني ولهذا لا تجوز الرواية بها على الصحيح وقال ابن امير حاج في التقرير انها بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدونها معتبرة ومراد البخاري من هذا الباب القسم الاول وقوله الى البلدان على سبيل المثال اذ الحكم عام بالنسبة الى اهل القرى والصحاري وغيرهما ولفظ الكتاب يحتمل عطفه على المناولة وعلى ما يذكر والمكاتبة ايضا من اقسام طرق نقل الحديث وهي ان يكتب الشيخ الى الطالب شيئا من حديثه وهي ايضا نوعان المقرونة بالاجازة والمجردة عنها والاولى في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالاجازة واما الثانية فالصحيح المشهور فيها انه تجوز الرواية بان يقول كتب الي فلان قال حدثنا فلان وقال بعضهم بجواز حدثنا واخبرنا فيها الى آخر ما بسط في هامش اللامع والمكاتبة من اقسام التحمل وسوى المصنف بينها وبين المناولة ورجح قوم المناولة لحصول المشافهة بها كذا في الفتح قلت وفي رسالتي في اصول الحديث عن نور الانوار اشتراط البينة في الكتابة وعن التلويح قائم مقام القراءة للضرورة اه وقال الحافظ لم يذكر البخاري من اقسام التحمل الاجازة المجردة عن المناولة او المكاتبة ولا الوجادة ولا الوصية ولا الاعلام المجردات عن الاجازة وكانه لا يرى بشيء منها اه قوله حيث كتب لامير السرية هو عبد الله بن جحش اخو زينب ام المؤمنين في السنة الثانية وقوله حتى تبلغ مكان كذا وكذا هكذا في حديث جندب على الابهام وفي حديث عروة اذا سرت يومين فافتح الكتاب قال ففتحه هناك فاذا فيه امض حتى تنزل نخلة فتاتينا من اخبار قريش ولا تستكرهن احدا الى آخر ما في هامش اللامع وفي اللامع قوله ان يدفعه الى عظيم البحرين ففيه دلالة على جواز المكاتبة ولو لم يكن مفيدا للعلم لما بعث به اليه وكذا المناولة اه وفي هامشه دلالة الحديث على الجزء الثاني من الترجمة ظاهرة واما الجزء الاول فتدل عليه الكتاب الذي ناول امير السرية اه مختصرا

ص۱۵ باب من قعد حيث ينتهي به المجلس وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وضعه ليدفع به ما في الاذهان من النخوة المانعة عن القعود في اواخر القوم بان من ادب العلم الجلوس حيث وجد مجلسا ولا يستحي من الجلوس هناك ولا يعرض عن مجالس الذكر لمثل ذلك اه وفي هامشه ايد كلام الشيخ بكلام الكرماني ثم قال الشيخ واما الاستحياء المذكور في الرواية فمعناه الاستحياء عن ان يزدحم الناس ويرمقهم واستحيى الله منه اي اجزل ثوابه وافر حظه وهذا اولى من ان يراد بالاستحياء الاستحياء عن الاعراض لان حمل المطلق من الروايات على مقيدها كذلك وحمل بعضها على البعض وان كان امرا اكثر شيوعه فيما بين الفقهاء والمجتهدين الا انه نادر بين فرق المحدثين لا سيما البخاري فان هؤلاء على جعل المطلق حجة عليحدة من المقيد فلا يحمل بعضها على بعض ما دام التفصي عنه ممكنا اه وبسط الشيخ قدس سره الكلام على هذين المعنيين للاستحياء في الكوكب ولم يرجح احدهما على الآخر كما رجحه ههنا وايضا بسط الكلام على هذا الحديث في الجزء السادس من الاوجز وفي هامش اللامع عن الحافظ قوله فاستحيى اي ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياء من النبي صلى الله عليه وسلم وممن حضر قاله القاضي عياض وقد بين انس في روايته سبب استحياء هذا الثاني فلفظه عند الحاكم ومضى الثاني قليلا ثم جاء فجلس فالمعنى انه استحيى من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث اه فكان الحافظ رجح الاستحياء عن الذهاب لرواية الحاكم واختار الشيخ رحمه الله مختار القاضي عياض وهو مختار الباجي في شرح الموطأ كما في الاوجز واشار الشيخ بقوله لان حمل المطلق الخ الى الجواب عن رواية الحاكم المذكورة في كلام الحافظ اه ما في هامش اللامع مختصرا وكتب شيخ المشائخ في تراجمه كلا المعنيين لم يرجح احدهما على الآخر فقال يحتمل وجهين اما مدح بانه استحيى من التفوق على الناس وتخطي رقابهم فاستحيى الله منه وجازاه على ذلك بما يليق به او ذم بانه استحيى عن اخذ العلم حق اخذه فجازاه الله على ذلك بحرمانه اه وكتب شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه المقصود من هذا الباب بيان صور الجلوس في حلقة العلم والحاصل ان الجلوس في الحلقة افضل من الجلوس في خارجها وما ذكر في الحديث قوله واما الآخر فاستحيى ذكر الشراح له معنيين الاول انه لم يرد الجلوس ولكنه جلس حياء وبعض الروايات تؤيد هذا المعنى والثاني انه استحيى من اهل المجلس فلم يزاحمهم وجلس خلفهم فعلم ان الصورة الاولى اي الجلوس في داخل الحلقة افضل واحسن من هاتين الصورتين اه قوله فرأى فرجة في الحلقة فيه فضل سد الخلل كما في الصفوف وجواز التخطي لسد الخلل (من الفتح)

ص۱۶ باب رب مبلغ اوعى له من سامع وغرض المصنف عندي ترغيب اخذ العلم ولو من دونه وفي مقدمة الاوجز في رباعيات البخاري لا يكون الرجل محدثا كاملا الا بعد ان يكتب اربعا مع اربع الى ان قال يأخذ عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه وعن كتاب ابيه الى آخر ما فيه وايضا فيه تفسير لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وتنبيه على رفع درجات العلماء وفي العيني قال القطب اراد بها المصنف الاستدلال على جواز الحمل على من ليس بفقيه اذا ضبط ما يحدث اه وكتب الشيخ في اللامع دفع بذلك ما اشتهر ان التلميذ يكون اقل علما من شيخه اه وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه ان اوعى له معنيان احفظ وافهم ففي التبليغ فائدتان كما في عدمه مضرتان.

ص۱۶ باب العلم قبل القول والعمل كتب الشيخ في اللامع دلالة الآيات على تقدم العلم على التكلم به وعظا والعمل بمقتضاه ظاهرة فانه لما كان افضل والمناط كان هو الاولى بالتقدم من غيره وكذلك في الروايات المرفوعة والآثار وما يظهر بتامل فيها اه وفي هامشه اختلفوا في غرض المؤلف عن هذه الترجمة قال الكرماني يريد ان الشيء يعلم اولا ثم يقال ويعمل به فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لانه عمل القلب وهو اشرف اعضاء البدن اه وقال السندي الظاهر ان مراده بيان تقدم العلم على القول والعمل شرفا ورتبة لا زمانا اه والاوجه عندي ان المصنف اراد التقدم الزماني واليه يشير كلام الشيخ من قوله تقدم العلم على التكلم به وعظا وهو المراد بالقول وعلى العمل بمقتضاه ودلالة ما اورد المصنف في هذا الباب على هذا المعنى ظاهرة لا خفاء فيه فغرض المصنف عندي دفع ما يتوهم من الوعيدات على العالم بلا عمل ان المقصر في العمل لا ينبغي له تحصيل العلم فاثبت المصنف في هذا الباب ان العلم من حيث هو هو مقدم على العمل ذاتا واما ترك العمل به بعد ذلك فامر آخر موجب للخسارة والوعيدات المترتبة... عليه وهو الظاهر من كلام اكثر الشراح قال الحافظ قال ابن المنير اراد به ان العلم شرط في صحة القول والعمل فلا يعتبران الا به فهو متقدم عليهما فنبه المصنف على ذلك حتى لا يسبق الى الذهن من قولهم ان العلم لا ينفع الا بالعمل تهوين امر العلم والتساهل في طلبه اه الى آخر ما في هامش اللامع وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه لقد ذكر المؤلف في هذا الباب في الترجمة عدة آيات واحاديث واقوال الصحابة واكتفى بها ولم يذكر حديثا مسندا ويظهر منها تاكيد فضيلة العلم والتعليم والتبليغ وجاء بقوله انما العلم بالتعلم والمراد كما ان مدار القول والعمل على العلم هكذا العلم موقوف على التعلم فلذا يجب بذل الجد والجهد في تحصيله ثم المراد بالقبلية في الترجمة التقدم الزماني كما هو الظاهر او المراد تقدم الشرف والرتبة كما يترشح من النصوص والآثار المذكورة والاوجه ان تحمل القبلية عامة بالمعنيين المذكورين فالحاصل ان التعلم اهم واقدم من التعليم والعمل كليهما والله اعلم اه ولو اريد في الترجمة بالقبلية التقدم الشرفي فلا يبعد عندي ان يكون اشارة الى خلافية شهيرة تقدمت في اول الكتاب من فضل العلم على العمل ثم لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا مسندا واقتصر على ما اورد من الآيات والآثار وغير ذلك فاما ان يكون بياضا او تعمد ذلك اكتفاء بما ذكر كما في الفتح والاوجه عندي انه اراد بذلك الاشارة الى الروايات الواردة في الباب كما ذكرته في اول كتاب العلم وقد تقدم الكلام مبسوطا في المقدمة في الفائدة الرابعة من الفصل الثالث على ابواب لم يذكر فيها حديث وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله يربي الناس بصغار العلم الخ العلم الاول بالصرف ثم النحو ثم المعاني ثم الحديث ثم التفسير وهكذا يرتقي من صغار العلوم الى كبارها كما يأكل الطبيب او الام طفلها اولا اللبن ثم الخبز ثم اللحم اه وبسط الكلام على هذا القول في اللامع وهامشه اشد البسط وفيه عن الفتح والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق منها وقيل يعلمهم جزئياته قبل كلياته او فروعه قبل اصوله او مقدماته قبل مقاصده اه

ص۱۶ باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم الخ وفي تراجم شيخ المشائخ التخول التعهد يعني يتعهدهم ولا يديم موعظتهم وقوله كيلا ينفروا متعلق بالتخول باعتبار جزء مفهومه الاخير اه وقال الحافظ في الفتح قوله يتخولهم بالخاء المعجمة اي يتعهدهم والموعظة النصح والتذكير وعطف العلم عليها من باب عطف العام على الخاص لان العلم

يشمل الموعظة وغيرها وانما عطفه لانها منصوصة في الحديث وذكر العلم استنباطا وقوله في الترجمة لئلا ينفروا استعمل في الترجمة معنى الحديثين الذين ساقهما وتضمن ذلك تفسير السآمة بالنفور وهما متقاربان ومناسبة لما قبله ظاهرة من جهة ما حكاه اخيرا من تفسير الرباني كمناسبة الذي قبله من تشديد ابي ذر في امر التبليغ لما قبله من الامر بالتبليغ وغالب ابواب هذه الكتاب لمن امعن النظر فيها والتامل لا يخلو عن ذلك وقد ذكر شيخ الهند في اخر باب السابق التقريبه فقد ذكر المؤلف بعد هذا بابين وترجم للاول بقوله ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة الخ وترجم للثانية بقوله من جعل لاهل العلم اياما معلومة الخ والغرض منهما واحد ذكر في كليهما رواية ابن مسعود كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعظة والظاهر بعد ملاحظتهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يذكر الصحابة ويعلمهم مع مراعاة نشاطهم وملالهم وحوائجهم وكذا كان عبد الله بن مسعود ايضا بعده صلى الله عليه وسلم يذكر اصحابه كل يوم خميس وكان يحترز عن الموعظة كل يوم مع اصرارهم لكيلا يمل السامعون فيتكاسلوا وبالجملة يستنبط من كل هذا اهمية التعليم والتذكير وانتظامه والمداومة عليه فان احب الدين ما دام عليه صاحبه

ص۱۶ باب من جعل لاهل العلم الخ قال الحافظ اخذه من فعل ابن مسعود او من استنباط ابن مسعود ذلك من الحديث الذي اورده اه قلت والاوجه الثاني فان في الاول يكون استدلال الامام البخاري بالموقوف لا بالمرفوع وكتب الشيخ في اللامع لما كان من المسلم ان التعيين الزماني والمكاني فيما لم يثبت شرعا مما يعد بدعة وكراهة دفعه بان التعيين فيه جائز اذ لولا ذلك لادى الى الحرج لهم مع ان العلم واجب التحصيل لا يمكن تركه فلا مصير الا الى التعيين يوم ليتهيأ الناس ويحضروه فلا يؤدي ذلك الى حرج لهم في امر معاشهم وتحصيل المقصود والله سبحانه وتعالى اعلم اه وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح فان البدعة هو التعيين الذي يعد فيه ثواب واجر خاص بهذا المعين واما التعيين لساعات الدروس مثلا فلا يعد اجرا وثوابا اه قلت ويمكن عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة ايضا ان مثل هذا التاخير لا يعد من التقصير في التبليغ الخ

ص۱۶ باب من يرد الله به خيرا وكتب شيخ الهند في تراجم هذا الباب والآتي متصلا وكتب بعده وينبغي ان يحمل الترجمة الاولى على الفقه في الدين والثانية على الفهم في العلم ومفهومهما متقارب ويظهر من الترجمة الاولى وهي بعينها لفظ الحديث المذكور في الباب امران الاول ان الفقه في الدين خير عظيم والثاني ان حصول الفقه في الدين هو بمحض عطاء الله عز وجل حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم نبه على ذلك واعتذر عن نفسه بقوله انما انا قاسم فيظهر منه عظمة الفقه وفضيلته وذكر في الترجمة الثانية وهي الفهم في العلم حديث ابن عمر ان من الشجر شجرة الخ وقد مر قبل عدة ابواب ايضا والظاهر ان المؤلف رحمه الله يريد بذلك بيان فضل الفهم وقد اعترض على هذا بعض اهل التحقيق وقالوا لا يوجد ههنا لفظ يدل على الفضل ولكن هذا الاعتراض ليس بصحيح لان المؤلف قد ذكر حديث ابن عمر رض هذا في عدة ابواب فيما مضى وفيما ياتي واللفظ الدال على فضل الفهم موجود في عدة روايات منها ما سياتي في آخر كتاب العلم وجاء فيه قول عمر لان تكون قلتها احب الي من ان يكون لي كذا وكذا ودلالته على الفضل واضحة وقد صنع المؤلف هكذا كثيرا في كتابه بانه لا يذكر اللفظ الدال على الترجمة في الحديث فيكتفي على ما قد ذكر ذلك اللفظ في نفس الحديث في موضع آخر كما مر في الاصول اه قلت ذكره شيخ الهند في الاصل السادس من اصول تراجمه وقد عرفت ... الثالث والعشرين من الاصول السبعين المتقدمة في الجزء الاول ثم قال شيخ الهند وعلى هذا لم تبق الحاجة الى ترك المعنى المعروف من لفظ الفهم في العلم والتوجه الى المعنى الغير الظاهر وقد علم من فهم اصغر القوم هو ابن عمر والخفاء على الكبار تائيد قوله صلى الله عليه وسلم والله يعطي المذكور في الباب الاول اه وما افاده شيخ الهند قدس سره بقوله بعض اهل التحقيق اشارة الى العلامة السندي اذ قال قوله باب الفهم في العلم اي بيان انه مختلف حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه اه وقال الحافظ ومفهوم الحديث ان من لم يتفقه في الدين اي يتعلم قواعد الاسلام وما يتصل بها من الفروع فقد حرم الخير وقد اخرج ابو يعلى من وجه آخر ضعيف وزاد في آخره ومن لم يتفقه في الدين لم يبال الله به والمعنى صحيح الى آخر ما فيه ص۱۶ قوله حتى ياتي امر الله الخ قال القسطلاني حتى غاية لقوله لن تزال واستشكل بان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ يلزم منه ان لا تكون هذه الامة يوم القيمة على الحق واجيب بان المراد من قوله امر الله التكاليف وهي معدومة فيها او المراد بالغاية ههنا تاكيد التابيد على حد قوله تعالى ما دامت السموات والارض او هي غاية لقوله لا يضرهم لانه اقرب ويكون المعنى حتى ياتي بلاء الله فيضرهم حينئذ فيكون ما بعدها مخالفا لما قبلها اه والاوجه ما افاده مولانا الحاج محمد حسن المكي في تقريره عن شيخه الگنگوهي اذ قال قوله امر الله وهو الريح الطيب يقبض ارواح من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فيبقى شرار الناس اه وجزم به الحافظ ايضا

ص۱۶ باب الفهم في العلم كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك ان الفقه اعلى مراتب العلماء فان فاته ذلك فلا اقل من ان يسعى في تحصيل فهم المطالب وهو ممدوح ايضا كما وقع لابن عمر رضي الله عنهما حيث ادى ذهنه الى النخلة فقال له ... ذكرت ذلك فعلم بذلك غاية مدح ومنقبة للفهم وهو ليس بفقه لان الفقه استنباط المسائل والوقوف على دقائق الشريعة وعلل الاحكام ويمكن ان يكون هذا الباب بيانا لان الفقه والفهم ليسا شيئين متغايرين وانما هما واحد اه قلت واليه مال شيخ الهند اذ جعل البابين واحدا كما تقدم وفي هامش اللامع نبه الشيخ بذلك على جودة الامام البخاري بانه رضي الله عنه بوب اولا باب يفقهه في الدين ثم ثنى بذلك الباب كانه اشار الى مرتبتين مرتبة التفقه وهو اعلى ثم مرتبة الفكر والمطالعة قال الحافظ مناسبة الحديث بالترجمة ان ابن عمر لما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم المسئلة عند احضار الجمار اليه فهم ان المسئول عنه النخلة فالفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول او فعل اه والغرض عندي الترغيب في التدبر والمطالعة او التنبيه على طريقها من النظر الى المقترنات اه ما في هامش اللامع وتقدم كلام شيخ الهند على ذلك في الباب السابق والجملة ... في غرض الترجمة على خمسة اقوال الاول ان الغرض اثبات فضل الفهم في العلم اي العلوم وهو الذي جنح اليه ... واختاره شيخ الهند وهو ظاهر من حديث الباب من جهة ان ابن عمر استخرج من فهمه ما اراده النبي صلى الله عليه وسلم والاولى انه شيء ذو فضيلة لما كان في استخبار النبي صلى الله عليه وسلم فائدة فاستخباره صلى الله عليه وسلم دليل على كونه ... والله اعلم والثاني غرضه بيان ان الفهم يكون مختلفا حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار قاله السندي

وقال وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه قلت قد بينا وجه الدلالة فلله الحمد وقد تقدم في الباب السابق جواب شيخ الهند والثالث غرضه بيان انه ان فاته الفقه الذي هو اعلى فلا يقصر في الطلب حتى يحوز الادنى وهو فهم المراد والمطلب وجنح اليه العارف الگنگوهي رحمه الله تعالى والرابع الترغيب في التدبر والمطالعة والخامس التنبيه على طريق المطالعة بالنظر الى المقترنات والقياس على النظائر وهو من مختاراتي والله اعلم

ص۱۷ باب الاغتباط في العلم والحكمة قال الحافظ في الفتح فيه نظير ما ذكرنا في قوله بالموعظة والعلم لكن في هذا عكس ذلك او من العطف التفسيري ان قلنا انهما مترادفان والمقصود ان الحسد في الحديث بمعنى الغبطة لما في فضائل القرآن من زيادة قوله ليتني اوتيت مثل ما اوتي فلان الحديث اه ملخص من الفتح وفي تراجم شيخ الهند ان المقصود التحريض على طلب العلم ولذا عقبه قول عمر بالامارة اه وفي اللامع اشار بذلك الى ان لفظ الحسد الوارد في الرواية محمول عليه اه وفي هامشه الغبطة لغة ان تتمنى مثل حال المغبوط من غير ان يريد زوالها عنه والحسد ان تتمنى زوال نعمة المحسود الى آخر ما بسط فيه من اختلاف تفسيرهما وفيه قال القسطلاني عطف الحكمة من باب العطف التفسيري او من باب عطف الخاص على العام وكتب الشيخ في اللامع ومعنى قول عمر تفقهوا قبل ان تسودوا ان السيادة لما كانت مانعة عن الاشتغال بالفقه لما فيها من اشتغال وعلائق مانعة عنه فاولى ان تفقهوا فيها قبل ان تفقهوا فيها ولم يرد ان لا تفقهوا بعدها وانما اراد انه تيسير بعدها نقول المؤلف وبعدها تنبيه على مراد عمر لئلا يظن احد انه نهى عن التعلم بعدها اه وبسط في هامشه الكلام في شرح كلام الشيخ قدس سره ومناسبة اثر عمر رضي الله عنه بالترجمة فليرجع اليه قوله على غير ما حدثناه الزهري قال القسطلاني اي على غير اللفظ الذي حدثناه الزهري المسوق رواية عند المؤلف في التوحيد والحاصل ان ابن عيينة روى الحديث عن اسماعيل بن خالد وساق لفظه ههنا وعن الزهري وساق لفظه في التوحيد اه قلت وبينهما اختلاف يسير في اللفظ.

ص۱۷ باب ما ذكر في ذهاب موسى الخ وفي هامش اللامع قال الحافظ هذا الباب معقود للترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم لان ما يغتبط به تحتمل المشقة فيه ولان موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الاعلى من طلب العلم وركوب البر والبحر لاجله فظهر بهذا مناسبة هذا الباب لما قبله وكتب شيخ الهند التقريبه لم يذكر المؤلف مقصوده بالترجمة نصا وجعل قصة موسى والخضر عليهما السلام ترجمة ولكن لا يخفى انه لا بد ان يكون غرضه من ذكر القصة المذكورة اثبات امر ما يتعلق بكتاب العلم ولا يقال لنفس القصة انها المقصودة في هذا الموضع فظاهر النظر يؤدي الى انه اراد به اثبات السفر لطلب العلم ولكن قد عقد بعد بابين باب الخروج في طلب العلم وذكر فيه هذا الحديث ايضا فليس لنا الا ان نقول ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات الخروج في البحر وفي الباب الآتي اثبات الخروج مطلقا ولكن الاحسن ان يكون المقصود من ذهاب موسى عليه السلام التعلم بعد السيادة وفي الباب الآتي الخروج في طلب العلم هو المقصود صراحة فلا حاجة الى التكلف مطلقا وقد صنع هذا في مواضع اخر ايضا بان جعل تكميل الامر وتحقيقه المتعلق بالباب الاول في الباب الثاني فلانه قد ذكر في الباب السابق قوله قد تعلم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كبر سنهم بذيل الترجمة مجملا وههنا اكمل ذلك استقلالا بان موسى عليه السلام مع كونه سيد سادات العالم كم جد واجتهد برغبة وشوقه لتعلم العلم مع كون العلم ايضا زائدا على العلم الضروري ومفضولا عن علم كليم الله عليه السلام ونظرا الى هذه الامور لا بد ان قد يظن انه يمكن ان ذهاب موسى عليه السلام لم يكن لغرض التعلم بل رغبة وشوقا في لقاء الخضر عليه السلام ومشاهدة علومه فان الرسول صلى الله عليه وسلم اشار الى هذا الشوق ايضا بقوله وددنا ان موسى عليه السلام كان صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما ودفعا لهذا الظن ذكر المؤلف في الترجمة قول الله عز وجل هل اتبعك على ان تعلمني الاية وفي تراجم شيخ المشائخ مسند الهند مقصود الباب اثبات الرحلة لاجل تحصيل العلم لانها ما كانت معهودة في زمان الصحابة والتابعين وتبعهم بل كانوا ياخذون العلم من علماء بلدانهم فلما دونت الكتب وانتشرت تلك في البلدان ارتحلوا من بلد الى بلد وصارت تلك عادة فيما بينهم فاثبت المؤلف اصلا صحيحا قويا اه وفي هامش اللامع هكذا افاد شيخ المشائخ ويشكل عليه ما سياتي قريبا من باب الخروج في طلب العلم فان المقصد الذي افاده شيخ المشائخ يناسب هذا الباب الثاني والاوجه عندي في غرض هذا الباب الاول جواز ركوب البحر للتعلم لدفع ما يتوهم عدم الجواز من حديث اخرجه ابو داود عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه مرفوعا لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز في سبيل الله فقد يتوهم من الحصر في الثلاث عدم الجواز لغيرها ولذا يترجم المصنف في كتاب البيوع باب التجارة في البحر اه ثم يستشكل قوله في الترجمة في البحر الى الخضر قال شيخ الهند التقريبه ان ذهاب موسى في البحر الى الخضر خلاف للمشهور والمنقول فان موسى عليه السلام لقي الخضر بعد السفر في البر لا في البحر وقد اول الشراح هذا الكلام لتحقيق ذلك بعدة تاويلات فحملوا حرف الى في قوله الى الخضر بمعنى مع او المراد بالبحر ناحية البحر وطرف البحر ولكن الاسهل ان ترك الى والبحر على ظاهرهما ويقال انه لم يذكر واو العطف قبل قوله الى الخضر فانه لا يذكر احيانا واو العطف اعتمادا على فهم السامع والله اعلم وفي اللامع يستشكل عليهم هذه الكلمة فان ذهاب موسى في البحر لم يكن الى الخضر والجواب ان كلمة الى بمعنى مع وهي كثيرة او يقال لما امر موسى بالذهاب الى الخضر كان عليه ان يصل اليه كيف كان في البر او البحر فلفظ البحر مفهوم من اطلاق امره بالذهاب اليه والاول اولى اه وفي هامشه قال الحافظ ظاهر التبويب ان موسى ركب البحر لما توجه في طلب الخضر وفيه نظر لان الذي ثبت عند المصنف وغيره انه خرج في البر وانما ركب البحر في السفينة هو والخضر بعد ان التقيا فيحمل قوله الى الخضر على ان فيه حذفا اي الى مقصد الخضر لان موسى لم يركب البحر لحاجة نفسه وانما ركبه تبعا للخضر ويحتمل ان يكون التقدير ذهاب موسى في ساحل البحر فيكون فيه حذف ويمكن ان يقال مقصود الذهاب انما حصل بتمام القصة الى آخر ما بسط فيه وما في اللامع من قوله ان كلمة الى بمعنى مع الخ اقتصر عليه في التقرير المكي الذي فيه الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم قلت واختاره ابن المنير ايضا. قوله تمارى هو والحر بن قيس لا يذهب عليك ان في القصة تماريين احدهما هذا مع الحر في الخضر من هو والثاني الآتي في باب ما يستحب للعالم الخ في موسى من هو مع نوف البكالي والصواب ان التماري الثاني كان بين سعيد بن جبير وبين البكالي قال العيني في هذه القصة تماريان تمار بينه وبين الحر بن قيس وهو الخضر ام غيره وتمار بينه وبين نوف البكالي في موسى اهو موسى بن عمران

الذی انزلت علیہ التوراۃ ام موسی بن میشا بکسر المیم وسکون الیاء ہکذا قال الکرمانی فی التماری الثانی ولیس کذلک فان ہذا التماری کان بین سعید بن جبیر وبین البکالی علی ما یجیئ فی التفسیر قولہ فارتدا علی آثارہما قصصاً ای تلاش کرتے ہوئے. کذا فی تقریر المکی.

ص۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللّٰہم علمہ الکتاب قال الحافظ استعمل لفظ الحدیث ترجمۃ تمسکا بان ذلک لایختص جوازہ بابن عباس والضمیر علی ہذا لغیر مذکور ویحتمل ان یکون لابن عباس نفسہ لتقدم ذکرہ فی الحدیث السابق اشارۃ الی ان الذی وقع لابن عباس من غلبتہ للحر بن قیس انما کان بدعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ اھ ویحتمل عندی ان المصنف اشار بذلک الی سبب الدعاء وہو خدمتہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ وضع لہ وضوءاً لما دخل الخلاء کما سیاتی فی باب وضع الماء عند الخلاء او ارادہ معہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ فقد اخرج احمد عن ابن عباس فی قیامہ خلفہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ اللیل فقال ما بالک اجعلک حذائی فتخلفنی فقلت او ینبغی لاحد ان یصلی حذائک فدعا لی ان یزید فی اللہ فہما وعلماً اھ وفی تراجم شیخ الہند بالتعریب وتظہر عن ہذہ القصۃ عظمۃ العلم وفضیلتہ وفضل ابن عباس معا بداہۃ ولذا ذکر المؤلف رحمہ اللہ ہذہ الروایۃ فی کتاب العلم وفی مناقب ابن عباس ایضا وتعلم منہ ایضا ان العلم من عطاء اللہ الخاص کما مر فی باب من یرد اللہ بہ خیرا الخ فان المرء اما کان ذکیا وفہیما وجہد واجتہد وبذل الوسع لتعلم العلم لایعتمد علیہ بل لابد من التوجہ والالتجاء الی اللہ سبحانہ وتعالی فلا تتیسر ہذہ النعمۃ الا بارادتہ عز وجل یعنی ان الدعاء والالتجاء الی اللہ من لوازم التعلم ایضا فیحتاج الیہ اشد الحاجۃ مع الفہم والسعی فی العلم اھ وفی اللامع باب قولہ اللّٰہم علمہ الکتاب فیہ اشارۃ الی ان من کان عندہ علم من الکتاب کان مستفیداً من صدر نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ منضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ یعنی فی ضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۃ لطیفۃ الی ذلک قلت وہو شبیہ بالتقدم فی مبدأ الوحی من غط جبرئیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویحتمل ان یکون المصنف اشار بالترجمۃ الی ادب العالم والاستاذ بانہ ینبغی لہ الدعاء لطلبۃ العلم کما دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابن عباس وقد یکون المصنف اطلق الترجمۃ لتکثیر الفائدۃ فیدخل فیہ الترغیب فی دعاء العالم وفی دعاء الطالب لنفسہ واللہ اعلم

ص۱۷ باب متی یصح سماع الصغیر لیس ہذا الباب فی اللامع لکن فی ہامشہ عن تقریر المکی الحاصل ان تحمل الصبی یصح وان کان صغیراً بشرط ان یکون عاقلا ممیزاً لکن لایصح تحمیلہ الا بعد البلوغ اھ قال الحافظ مقصود الباب ان البلوغ لیس شرط التحمل واشار بذلک الی اختلاف وقع بین احمد بن حنبل ویحیی بن معین رواہ الخطیب فی الکفایۃ ان ابن معین قال اقل سن التحمل خمسۃ عشر سنۃ لکون ابن عمر رد یوم احد اذ لم یبلغہا فبلغ ذلک احمد بن حنبل فقال بل اذا عقل ما یسمع وانما قصۃ ابن عمر فی القتال ثم اورد الخطیب اشیاء مما حفظہا جمع من الصحابۃ ومن بعدہم فی الصغر وحدثوا بہا بعد ذلک وقبلت عنہم وہذا ہو المعتمد وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق علی قبول ہذا اھ قال عیاض ان محمودا کان اذ ذاک ابن اربع سنین ومن ثم صحح الاکثر سماع من بلغ اربعا لکن بالنسبۃ الی ابن العربی واما ابن العجمی فاذا بلغ سبعاً اھ کذا فی القسطلانی وقال شیخ الہند فی تراجمہ بالتعریب وہذا ظاہر ان المراد بالسماع ہہنا التحمل وذکر المؤلف قصتین ولم یذکر حدیثا یدل علی التحدید ومن یظہر بالجمع بین الروایتین ان مقصود المؤلف ان صحۃ التحمل والسماع لیس لہ حد معین بل مطلق سن التمییز والتعقل یکفی لصحۃ السماع ہکذا قال العلامۃ السندھی وغیرہ اھ قولہ انا ابن خمس سنین الخ وکان عند وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن خمس سنین فالقصۃ فی آخر سنۃ من حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ واعترض المہلب علی البخاری لکونہ لم یذکر ہہنا حدیث ابن الزبیر فی رویتہ اباہ یوم بنی قریظۃ وکان سنہ اذ ذاک ثلث سنین او اربعا فہو اصغر من محمود واجاب ابن المنیر بان البخاری اراد نقل السنن النبویۃ لا الاحوال الوجودیۃ ومحمود نقل سنۃ مقصودۃ فی کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم مج مجۃ فی وجہہ بل فی مجرد رویتہ اباہ فائدۃ شرعیۃ تثبت کونہ صحابیا واما قصۃ ابن الزبیر فلیس فیہا نقل سنۃ من السنن النبویۃ حتی تدخل فی ہذا الباب وقد غفل البدر الزرکشی فقال یحتاج المہلب الی ثبوت ان قصۃ ابن الزبیر علی شرط البخاری لان البخاری اخرج القصۃ فی مناقب الزبیر اھ مختصراً والاوجہ عندی فی الجواب ان فی قصۃ ابن الزبیر کان رویتہ لابیہ فہو بمنزلۃ الموقوف فتامل ویمکن ایضا ان یقال ان المحدثین ذکروا اقل مدۃ سماع خمس سنین فلعل الامام البخاری اشار بذلک الی ترجیح قولہم وبسط الکلام علی سن التحمل والتحدیث فی مقدمۃ الاوجز

ص۱۷ باب الخروج فی طلب العلم وکتب الشیخ فی اللامع لما ورد فی شان السفر ما ورد وقد ورد ایضا لاتشد الرحال وان کان المراد بہ خاصاً دفع کل ذلک بوضع باب بجوازہ للعلم اھ وفی ہامشہ وقد تقدم قریبا فی باب ما ذکر فی ذہاب موسی الخ من کلام شیخ المشائخ ما یناسب ہذا الباب وبسط الحافظ فی رحلۃ الصحابۃ فی طلب الحدیث ولو لحدیث واحد قال الحافظ لم یخرج المصنف فیہ شیئا مرفوعا صریحاً وقد اخرج مسلم حدیث ابی ہریرۃ رفعہ من سلک طریقا یلتمس فیہ علماً سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ ولم یخرجہ المصنف لاختلاف فیہ اھ قلت والاوجہ ان المصنف اکتفی بذکر قصۃ موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام لما فیہا من خروج نبی لطلب علم فیستنبط منہا خروج آحاد الامۃ بالاولویۃ ثم قال العینی کان ذکر ہذا الباب عقیب باب ما ذکر فی ذہاب موسی الی الخضر انسب والیق قلت ویمکن ان یجاب عن الامام البخاری انہ من دقائق نظرہ فانہ الحق ترجمۃ الدعاء بما سبق لما فیہا اشارۃ الی سبب غلبۃ ابن عباس رض علی الحر بن قیس کما تقدم ولما کان ابن عباس من الاصاغر وکانت المسئلۃ مختلفۃ فیما بینہم نبہ علیہ بباب متی یصح سماع الصغیر فکان البابین المتوسطین کانا من لواحق الباب الاول ای باب الخروج الی البحر فذکر ہما معہ وعلی ہذا لم یبق بینہ وبین ہذا الباب فصل باجنبی اھ ما فی الہامش قولہ ورحل جابر مسیرۃ شہر لحدیث واحد وہو ما اخرجہ المصنف فی الادب المفرد واحمد یحشر الناس یوم القیمۃ عراۃ الحدیث وسیاتی عند المصنف فی التوحید فی باب قولہ ولا تنفع الشفاعۃ الآیۃ معلقا مختصراً ویورد علی ما ہو المشہور ان المصنف حیث یعلق بالجزم یکون صحیحاً وبالتمریض یکون ضعیفا لانہ علقہ ہہنا بالجزم وفی التوحید بالتمریض وردہ الحافظ فقال نظر البخاری ادق من المعترض

فانما اذکر الارتحال فقط جزم لان الاسناد حسن وحیث ذکر طرفاً من المتن لم یجزم لان نسبۃ الصوت الی اللہ تعالی لایکفی فیہ مجیئ الحدیث من طریق مختلف فیہا اھ

ص۱۸ باب فضل من علم وعلم قال الحافظ الاولی بکسر اللام الخفیفۃ ای صار عالماً والثانیۃ بفتحہا وتشدیدہا وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ سبق ان المصنف عقد عدۃ ابواب فی التعلم ویذکر الآن عدۃ ابواب فی التعلیم ومفہوم الترجمۃ فضیلۃ الامرین بمجموعہما لا فضیلۃ کل علیحدۃ فلیس المراد فضل من علم وفضل من علم مستقلا کما یظہر من روایۃ الباب اھ قولہ ونفعہ بما بعثنی اللہ کتب الشیخ فی اللامع لعلہ من وضع المظہر موضع المضمر او من باب تنازع الفعلین وہذا یشمل اقساماً ثلاثۃ والقسمان من المشبہ مندمجان فی قولہ تعلم وعلم لان منفعتہ اما متعدیۃ الی الغیر فقط کاہل الحدیث الذین لم یستنبطوا المسائل لنفسہ ولغیرہ کاہل الفقہ اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ قولہ قیلت الماء بالتحتیۃ بدل الموحدۃ قال الاصیلی ہو تحریف وقال غیرہ بل صواب ومعناہ شربت والقیل شرب نصف النہار وتعقبہ القرطبی لان المقصود لایختص بشرب القائلۃ واجیب بان ہذا اصلہ ولایمنع اطلاقہ تجوزاً کذا فی الفتح قولہ قاع یعلوہ الماء وقیعان جمع قاع وذکر المصنف جریا علی عادتہ من تفسیر الفاظ القرآن ففی سورۃ طہ ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفہا ربی نسفا فیذرہا قاعا صفصفا.

ص۱۸ باب رفع العلم الخ قال الحافظ مقصود الباب الحث علی التعلم فان العلم لایرفع الا بقبض العلماء اھ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان رفع العلم وظہور الجہل وانما قال وظہور الجہل مع ان رفع العلم یستلزم ظہور الجہل لزیادۃ الایضاح ووجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول فضل العالم والمتعلم وفیہ الترغیب فی تحصیل العلم والاشارۃ الی فضیلۃ العلم وہذا الباب فیہ ضد ذلک لان فیہ رفع العلم المستلزم لظہور الجہل وفیہ التحذیر وذم الجہل وبالضد یتبین الاشیاء اھ وکتب شیخ الہند غرض المؤلف ان رفع العلم وظہور الجہل من علامات القیمۃ کما ذکر مصرحا فی الحدیثین المذکورین فی الباب فالاحتراز عن اشراط الساعۃ وسد بابہا ضروری فالاحتراز عن رفع العلم وظہور الجہل وسد بابہ انما یکون بالسعی فی اشاعۃ العلم وتبلیغہ لان ظہور الجہل یکون بذہاب اہل العلم فیبقی الجہال کما ورد فی الحدیث ولا یمکن تدارک ذلک الا باشاعۃ العلم والحاصل ان غرض المؤلف من الترجمۃ التعلیم والتبلیغ وقد اوضحہ بذکر قول ربیعۃ اھ وقولہ من اشراط الساعۃ ان یرفع العلم الخ ویؤید ذلک ما افادہ الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری قولہ ہذا اوان یختلس فیہ العلم اری النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت وفاتہ او وقت انتزاع العلم راسا کما یکون فی آخر الزمان والمراد علی الاول انما ہو انتزاع ترقیہ وفیضانہ من اللہ سبحانہ کما کان فی وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم واختتم الفیضان وقت وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ثم لما علم انقطاع فیضانہ علم انقطاعہ راسا فی وقت ما لان علم الصحابۃ اقل بکثیر عن علمہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ان علم التابعین من علم الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین وہلم جرا الی ان یاتی الزمان الذی بینہ فی الحدیث وایا ما کان فالمقصود ان العلم یاخذ فی التقلیل الی ان ینتفی راسا اھ وفی فیض الباری وعند البخاری ان رفع العلم انما یکون برفع العلماء وانہ ینتزع انتزاعا وعند ابن ماجۃ باسناد صحیح عن زیاد بن ابی حبیب انہ ینزع من الصدور فی لیلۃ والتوفیق بینہما ان اول امر الرفع یکون کما فی البخاری وہو برفع العلماء ثم ابان الساعۃ یکون کما عند ابن ماجۃ ای ینتزع عن الصدور نزعا فلا تعارض لاختلاف الزمانین اھ وما حکی فی الفیض عن البخاری ہو یاتی فی باب کیف یقبض العلم ولم اجد الروایۃ فی ابن ماجۃ لکن ما سیاتی فی الباب المذکور عن الاشاعۃ یؤید ما ذکرہ الشیخ الانور عن روایۃ ابن ماجۃ وایضاً اخرج ابن ماجۃ فی باب ذہاب القرآن والعلم عن حذیفۃ بن الیمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدرس الاسلام کما یدرس وشی الثوب الحدیث وفیہ ولیسری علی کتاب اللہ عز وجل فی لیلۃ فلا یبقی فی الارض منہ آیۃ الحدیث وقال ربیعۃ لاینبغی الخ وقال شیخ المشائخ مسند الہند فی تراجمہ اثبت بقول ربیعۃ لاینبغی لاحد الخ ان لا یترک روایۃ الحدیث بالاعتزال عن الناس ونحو ذلک وکون رفع العلم وظہور الجہل مصیبۃ لان قول ربیعۃ لاینبغی الخ یشعر بانہ یورث ظہور الجہل وہو مذموم وفی تراجم شیخ الہند بالتعریب ان المراد باضاعۃ النفس ہو کتمان العلم وعدم التبلیغ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ان یضیع نفسہ بالامساک عن العمل وتعلیم الامۃ اھ وفی ہامشہ وما افادہ الشیخ احد المعانی التی قیلت فی تفسیر قول ربیعۃ شیخ مالک المشہور بربیعۃ الرأی قال الحافظ مراد ربیعۃ ان من کان فیہ فہم وقابلیۃ للعلم لاینبغی لہ ان یہمل نفسہ فیترک الاشتغال لئلا یؤدی ذلک الی رفع العلم او مرادہ الحث علی نشر العلم فی اہلہ لئلا یموت العالم قبل ذلک فیؤدی الی رفع العلم ومرادہ ان یشہر العالم نفسہ ویتصدی للاخذ عنہ لئلا یضیع علمہ وقیل مرادہ تعظیم العلم وتوقیرہ فلا یہین نفسہ بان یجعلہ عرضا للدنیا وہذا معنی حسن لکن اللائق بتبویب المصنف ما تقدم اھ وما ذکرہ الحافظ بعضا او اقوال للعلماء کما فی الکرمانی والعینی اھ قولہ لا یحدثکم احد بعدی کتب الشیخ فی اللامع ای من غیر وسط بینہ وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعدم احد من الصحابۃ ہناک اھ وفی ہامشہ ویؤید توجیہ الشیخ لفظ ابی عوانۃ الآتی قریبا واشار الشیخ بقولہ ہناک ان الخطاب لاہل البصرۃ خاصۃ فان انسا آخر من مات بہا من الصحابۃ واما آخر الصحابۃ موتا علی الاطلاق فہو ابو الطفیل عامر بن واثلۃ توفی بمکۃ قال صاحب التقریب توفی سنۃ ۱۱۰ علی الصحیح وانس توفی سنۃ ۹۳ وجزم غیر واحد بانہ آخر من مات بالبصرۃ من الصحابۃ الی آخر ما بسط فی الہامش وفیہ ولابی عوانۃ لایحدثکم احد سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعدی وعرف انس انہ لم یبق احد ممن سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیرہ

ص۱۸ باب فضل العلم تقدم فی اول کتاب العلم ان الامام ترجم بہذہ الترجمۃ فی موضعین اولاہما فی اول الکتاب والثانیۃ ہہنا وتقدم ایضا ان الراجح عند العلامۃ العینی حذف ہذہ الترجمۃ من اول الکتاب فلا تکرار عندہ والمراد بہا ہہنا فضیلۃ العلم قال العینی ولئن سلمنا وجودہ فالمراد ہناک التنبیہ علی فضیلۃ العلماء وہہنا التنبیہ علی فضیلۃ العلم اھ وتقدم ہناک ایضا ان الکرمانی حمل ہذا الفضل الذی فی الباب الثانی بمعنی الفضلۃ وتعقب علیہ العینی والاوجہ عندی ما قالہ الکرمانی وبہ جزم غیر واحد من شراح الحدیث والمشائخ قال الحافظ الفضل ہہنا بمعنی الزیادۃ ای ما فضل عنہ والذی تقدم فی اول کتاب العلم بمعنی الفضیلۃ فلا تکرار اھ وعلیہ حملہ السندی کما فی

ہامش اللامع ثم قال فان قلت ہل لفضل العلم تحقق فی ہذا العالم حتی یستقیم ما ذکرت والا فتحققہ فی عالم المثال والرویا لا یفید قلت یکفی تحققہ فی الکتب فان زادت الکتب عند رجل علی قدر حاجتہ یؤثر بہ بعض اصحابہ وکذا فی الانتفاع بالشیخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشیخ او قضی حاجتہ منہ یترک حتی ینتفع بہ غیرہ ولا یشغلہ عن انتفاع الغیر بہ مثلا اھ وعلیہ حملہ شیخ الہند فی تراجمہ اذ قال ما تعریبہ قد سبقت ہذہ الترجمۃ بعینہا فی بدایۃ کتاب العلم ولذا قال الشراح ان لفضل لہ معنیان الاول الفضیلۃ والثانی الفاضل عن الحاجۃ والمراد فی الباب الاول المعنی الاول وفی الثانی المعنی الثانی وقد زال بذلک توہم التکرار ولکن اختلف کلام العلماء فی التطبیق بین مقصود الترجمۃ والحدیث والراجح عندنا ان غرض المؤلف من الترجمۃ ہو بیان حکم العلم الزائد عن الحاجۃ فمثلا المفلس المعذور الضعیف الذی لا یستطیع علی الزکوۃ والحج والجہاد من العبادات وعلی المزارعۃ والمساقات والرہن ونحوہ من المعاملات فلا یظن انہ یمکنہ فی المستقبل الوقوع فیہا فمثل ہذا الشخص ما حکم تعلمہ بہذہ العلوم وہل صرف الاوقات فی تعلم ذلک والسفر لاجلہ داخل فی العبادۃ ام فیما لا یعنی فظہر من الروایۃ انہ داخل فی النوع الاول غایۃ ما فی الباب انہ لا یعمل علیہا بنفسہ بل یعطیہا لغیرہ بالتعلیم والتبلیغ کما اعطی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العلم الزائد عن حاجتہ لعمر رض اھ قلت ویؤید ذلک ما فی ابن ماجۃ من حدیث ابی ذر مرفوعا لان تغدو فتعلم بابا من العلم عمل بہ او لم یعمل خیر من ان تصلی الف رکعۃ ویحتمل عندی ایضا ان یکون الغرض من الترجمۃ الترغیب فی زیادۃ العلم لا الاکتفاء علی قدر الحاجۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یشرب اللبن بقدر الحاجۃ بل شرب حتی خرج من اظفارہ فکان المصنف اید بالترجمۃ حدیث المشکوۃ بروایۃ البیہقی عن انس مرفوعا منہومان لا یشبعان منہوم فی العلم لا یشبع منہ الحدیث وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی اراد بہذا الباب الفضل الجزئی وما مر کان المراد بہ الفضل الکلی فلا تکرار اھ وما فی ہامش اللامع قولہ یخرج فی اظفاری الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فیہ کنایۃ ومبالغۃ عن سریان العلم فی دواخل بدنہ حتی کاد ان یقطر وفی الحدیث دلالۃ علی ان اخذ العلم اخذ لفضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا ہو الفضل الظاہر للعلم فطابقت الروایۃ الترجمۃ اھ وبذلک جزم ابن المنیر کما فی ہامش اللامع وفیہ قلت وعلی ہذا فیمکن الجواب عن التکرار بان الفضیلۃ فی اول کتاب العلم کانت باعتبار رفع الدرجات وہہنا باعتبار کونہ فضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وناہیک بہ لذۃ وقدرا وسرورا اھ

ص۱۹ **باب الفتیا وھو واقف علی** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما افتقر الی وضع باب لہذا المرام لما علم من ترک الوقوف علی الدابۃ فی قضاء حوائج نفسہ کما ورد فی الروایات قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایای ان تتخذوا ظہورہا لکم منابر وایضا ففیہ نوع اعنات للدابۃ فدفعہ بان ذلک جائز لضرورۃ اشاعۃ العلم اذ لولا وقوفہ علی الدابۃ لما سمع الخطبۃ غیر الادنین اھ وفی ہامشہ عن العینی اشار بہذا الی جواز سوال العالم وان کان مشتغلا راکبا وماشیا وواقفا علی کل احوالہ ولو کان فی طاعۃ اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ای الفتیا وہو واقف علی ظہر الدابۃ او غیرہا جائز ثابت الاصل وان کان الاحوط فی ہذا الزمان جلوس المفتی للافتاء فی مکان مع الاطمینان والمشاورۃ مع الاصحاب اھ وبہ جزم شیخ الہند رحمہ اللہ فی تراجمہ اذ قال ان سکون الطمانینۃ لما کان من مقتضیات الافتاء کما حکی عن الامام مالک وغیرہ من الائمۃ وہو موہم للکراہۃ فی غیر تلک الحالۃ دفعہا الامام البخاری بہذہ الترجمۃ اھ معربا الی آخر ما فی ہامش اللامع وقولہ وقف فی حجۃ الوداع وکتب الشیخ فی اللامع وکان وقوفہ اذ ذاک علی نا ۔ ۔ لما ہو معلوم فصحت المطابقۃ اھ وفی ہامشہ وبہ جزم شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال ولم یثبت الوقوف علی الدابۃ بحدیث الباب لکنہ اعتمد فی ذلک علی ثبوت وقوفہ علیہ السلام علی الدابۃ بمنی فی حجۃ الوداع بطرق آخر اھ وبہذا جزم الحافظ وذکر الروایات المصرحۃ فی ذکر الناقۃ وتعقب العینی کلام الحافظ وقال ان الترجمۃ بالدابۃ او غیرہا ولفظ الحدیث وقف عام من ان یکون الوقوف علی الدابۃ او غیرہا اھ ما فی ہامش اللامع ۔

ص۱۹ **باب من اجاب الفتیا باشارۃ الید والراس** قال الحافظ الاشارۃ بالید مستفادۃ من الحدیثین المذکورین فی الباب وبالراس مستفاد من حدیث اسماء فقط وہو من فعل عائشۃ لکنہ مرفوع حکما لانہا کانت تصلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان فی الصلوۃ یری من خلفہ فیدخل فی التقریر اھ وفی تراجم شیخ المشائخ الغرض انہ جائز وان کان الاحوط فی ہذا الزمان خلاف ذلک اھ وفی تراجم شیخ الہند لما کان الثابت المعروف من دابہ صلی اللہ علیہ وسلم شدۃ الاعتناء بالتعلیم والتفہیم حتی ان الصحابۃ ربما قالوا الیتہ صلی اللہ علیہ وسلم سکت وکان مقتضاہ عدم الجواز بالاشارۃ نبہ المصنف بالترجمۃ علی الجواز فانہ لکل مقال مقام کذا فی ہامش اللامع وفی الدر المختار یکتفی بالاشارۃ منہ ای من المفتی لا من القاضی اھ قولہ فحرفہا جعل الید کحرف السیف للاشارۃ الی ہیأۃ امضاء السیف حین القتل اھ وفی ہامشہ قال الحافظ قولہ فحرفہا کان الراوی بین ان الایماء کان محرفا وکانہ فہم من تحریف الید وحرکتہا کالضارب انہ یرید القتل اھ ص۱۹ قولہ حتی الجنۃ والنار قال السندی غایۃ لمحذوف ای درأیت الامور العظام فی ہذا المقام حتی الجنۃ والنار اذ الجنۃ والنار مما رآہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک لیلۃ المعراج کما ثبت فی الاحادیث فلا یصح جعل حتی الجنۃ غایۃ لرویۃ ما لم یرہ قبل الا ان یجعل غایۃ لہ بتاویل ای ما لم اکن رأیتہ فی العالم السفلی ویمکن ان یقال لعلہ رآہما فی ذلک الوقت علی صفۃ او علی وجہ ما سبقت الرویۃ قبل ذلک علی تلک الصفۃ الی آخر ما فیہ ص۱۹ قولہ بہذا الرجل اختلفوا فی ذلک علی اقوال عدیدۃ الاول ان لفظ الرجل من قول الراوی بدل محمد کما یظہر مما فی الاوجز قال عیاض یحتمل انہ مثل للمیت فی قبرہ والاظہر انہ سمی لہ اھ الثانی انہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل لہ کما تقدم فی کلام عیاض وقریب منہ ما قیل ان تصویرہ صلی اللہ علیہ وسلم (فوٹو) یکون فی ید الملک وبہ بدأ الشیخ فی الکوکب وہذا ہو الثالث والفرق بینہ وبین ما قبلہ ان المراد من الثانی ان صورتہ صلی اللہ علیہ وسلم تمثل فی القبر کالمرآۃ الرابع ما قال الطیبی عبرہ بلفظ ہذا الرجل الذی فیہ تعظیم امتحانا کذا فی الاوجز وفی ہامش الکوکب قال ابو الطیب وانما ابہما ولم یقولا ہذا الرسول لئلا یلقن باکرامہ وتعظیمہ ان المراد بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان المقام مقام الامتحان اھ الخامس یکشف الحجابات بینہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین المیت وہما فی قبریہما السادس قال الطیبی وشراح المصابیح اللام للعہد الذہنی وفی الاشارۃ ایماء الی تنزیل الحاضر المعنوی منزلۃ الصوری مبالغۃ اھ من الاوجز وفی الکوکب قیل یکتفیان بہذا القول لانہ لا یخطر بالبال حینئذ الا اللہ ورسولہ ولا یصح

اطلاق الرجل علیہ سبحانہ وتعالی فلم یبق مصداقہ الا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ السابع ما قیل انہ صلی اللہ علیہ وسلم یشرف بعدومہ الشریف ولعل المشار الیہ فی الشعر الاتی ہذہ الحالۃ ؎

کشتۂ کہ عشق دارد نگذاردت بدیں ساں ٭ بجنازہ گر نیائی بمزار خواہی آمد

ص۱۹ **باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم** وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ ولا یخفی ان المقصود من ہذہ الترجمۃ ایضا ہو بیان تاکید التبلیغ والتعلیم وہما موقوفان علی الحفظ ولذا بین تاکید الحفظ ایضا وعلم ان اہل العلم علیہم ان لا یقصروا فی التاکید للمتعلم بالحفظ والتبلیغ اھ وما قیل ان غرض الترجمۃ تعمیم العلم وعدم تخصیص التبلیغ بالآیۃ فلیس بوجیہ لانہ سیاتی قریبا باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب ففیہ تعمیم العلم والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بہذہ الترجمۃ ان التبلیغ لا یختص بالعالم ولا یتوقف علی کون المبلغ عالما کاملا بل ینبغی التبلیغ للعلوم مطلقا ولو باشیاء معدودۃ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم باربع ونہاہم عن اربع وقال احفظوہ واخبروہ من وراءکم فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم بتبلیغ ہذہ الثمانیۃ وکانوا حدیثی عہد بالاسلام وقدموا النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ ثمان قبل الفتح ولہم قدمتان احدہما ہذہ والثانیۃ سنۃ تسع کما بسطتہ فی ہامش اللامع ففیہ رد لما اوردوا علی مبلغی زماننا انہ لا یجوز لہم التبلیغ لکونہم غیر عالمین فان سادات التبلیغ لا یامرونہم الا بتبلیغ ستۃ اصول التی یعلمونہم بہا فما الفرق بین ہؤلاء المبلغین وبین وفد عبد القیس اذ امرہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بتبلیغ ثمانیۃ امور قولہ وقال مالک بن الحویرث الحدیث سیاتی متصلا فی باب الاذان للمسافر الخ وغیر ذلک من الابواب الآتیۃ بالفاظ مختلفۃ والغرض من ذلک ایضا ظاہر ان الحکم لا یختص بوفد عبد القیس وان التبلیغ لا یختص بعالم فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم مالک بن الحویرث واصحابہ اشیاء وقال ارجعوا الی اہلیکم وعلموہم قولہ وربما قال ای ابو جمرۃ کذا فی العینی النقیر یعنی وربما لم یذکرہ بل اقتصر علی الثلاث وکان جازما بالثلاث مترددا فی الرابع ای النقیر وترکہ وربما قال المزفت ای بدل المقیر وہذا غایۃ التوجیہ ولا یلتفت الی غیرہ لیس المعنی انہ یتردد فی النقیر والمزفت فحینئذ یلزم التکرار بالمقیر وتقدم الحدیث فی باب اداء الخمس من الایمان لم یتردد فیہ الا فی المزفت والمقیر فقط وجزم بالنقیر وہو یؤید ما قلتہ کذا فی الفتح

ص۱۹ **باب الرحلۃ فی المسئلۃ النازلۃ** وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ المقصود التحریض علی تعلم حکم الحادثۃ لا ان یسکت علیہا وثبت بہذا ایضا تاکید التعلم والتعلیم اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی ان السفر کما جاز لکلیات العلم واصولہ فکذلک جائز لجزئی وحادثۃ نجمت اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی الرحلۃ بکسر الراء الارتحال واما بضم الراء فہو المرحول الیہ فان قلت ما الفرق بین ہذا الباب والذی تقدم من باب الخروج فی طلب العلم قلت الفرق بانہ لطلب العلم فی مسئلۃ خاصۃ وقعت للشخص ونزلت بہ وذلک لیس کذلک اھ قال الحافظ وفی نسخۃ زیادۃ وتعلیم اہلہ والصواب حذفہا لانہا تاتی فی باب آخر اھ قلت وما حکی الحافظ عن نسخۃ ہی النسخۃ المصریۃ وعلیہ بنیت تراجم شیخ الہند قلت وحدیث شہادۃ المرضعۃ المذکورۃ فی الباب سیاتی فی باب شہادۃ المرضعۃ وفی کتاب النکاح والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وبظاہر الحدیث قال احمد واسحق وعند الحنفیۃ رجل وامرأتان وعند الشافعی امرأتان وعند مالک اربع نسوۃ والبسط فی ہامش اللامع فی کتاب النکاح

ص۱۹ **باب التناوب فی العلم** وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ غرض الترجمۃ ان من لا یفرغ عن حوائجہ لتحصیل العلم فی جمیع اوقاتہ فینبغی لہ التعلم علی سبیل التناوب وان لم یستطع حضور مجلس العلم بنفسہ فینبغی ان یرسل الیہ معتمدا یاتی الیہ بالعلم اھ قلت ویمکن عندی ان المقصود ان فرضیۃ تعلم العلم لا یوجب ان لا یشتغل اذ ذاک بغیرہ من الحوائج ۔۔۔

وقال الحافظ فی الحدیث ان الطالب لا یغفل عن النظر فی امر معاشہ لیستعین علی اخذ العلم وغیرہ مع اخذہ بالجزم فی السوال عما یفوتہ یوم غیبتہ الی آخر ما فی ہامش اللامع قلت وحدیث عمر ہذا مختصر سیاتی فی المظالم والنکاح مفصلا

ص۱۹ **باب الغضب فی الموعظۃ** الظاہر ان المصنف نبہ بذلک علی جوازہ بل علی استحسانہ للواعظ والمعلم قال الحافظ قصر المصنف علی الموعظۃ والتعلیم دون الحکم لان الحاکم مامور ان لا یقضی وہو غضبان والفرق ان الواعظ من شانہ ان یکون فی صورۃ الغضبان لان مقامہ یقتضی تکلف الانزعاج لانہ فی صورۃ المنذر وکذا المعلم اذا انکر علی المتعلم سوء فہم ونحوہ لانہ قد یکون ادعی للقبول منہ ولیس ذلک لازما فی حق کل احد بل یختلف باختلاف احوال المتعلمین واما الحاکم فہو بخلاف ذلک کما یاتی فی بابہ الی آخر ما فی ہامش اللامع وفیہ فی تراجم شیخ الہند ان الرفق والیسر مما کان معروفا من دأبہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی قال فی امر من بال فی المسجد انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین نبہ المصنف بہذہ الترجمۃ انہ قد یستحسن خلاف ذلک ایضا اھ قلت وکان من دأبہ الشریف التیسیر کما افادہ شیخ الہند وقد ورد فی تشمیت العاطس لابی داؤد واللہ ما کہرنی ولا ضربنی ومع ذلک کلہ قد ثبت غضبہ صلی اللہ علیہ وسلم بمواضع عند الحاجۃ کما ذکر فی ہامش اللامع قولہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اشیاء قال الحافظ یاتی بیانہا فی تفسیر المائدۃ اھ قلت بل یاتی بیانہا فی کتاب الاعتصام فی باب ما یکرہ من کثرۃ السوال الخ

ص۲۰ **باب من برک علی رکبتیہ** قال العینی وجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول غضب العالم علی السائل لعدم جریہ علی موجب الادب وہذا الباب یذکر ادب المتعلم عند العالم فتناسبا من ہذہ الحیثیۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المراد بالبروک ہو انتصاب النصف الاعلی منہ علی رکبتیہ کما یفعلہ المشرف الی الشیء المشرئب لہ حین ہو جالس ولما کان ہیئۃ تخالف الادب وتنافیہ اوردہ لاثبات جوازہ عند الفزع وغیرہ لاجل الضرورۃ کما فعلہ عمر رضی اللہ تعالی عنہ حین ہمہ ما دہم من غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وموجدتہ علیہم واما ان کان المراد بالبروک ہو الجلوس علی التشہد فالامر اظہر من ان الجلوس ینبغی ان یکون کذلک عند الامام لکنہ یرد علیہ ان عمر رض کیف لم یجلس بہذا الادب منہ قعد فان بروکہ ہذا لم یکن الا عند مقالتہ تلک الا ان یجاب بان لحالۃ الخطاب فضل اہتمام علی غیرہا من الواجب فی طریقۃ الاداب ان یکون جلوسہ عند الخطاب علی تلک الہیئۃ کما جلس جبرئیل علیہ السلام عند سوالہ عن الایمان والاسلام واما فی غیر حالۃ الخطاب فہو ادب وندب اھ قلت ویحتمل عندی فی غرض الترجمۃ ان الحدیث المذکور فی ہذا الباب کان بمعنی الحدیث المذکور فی آخر الباب السابق وکانت فیہ فائدۃ وہی ادب التعلم

نبه عليه بهذه الترجمة كما ثبت في الاصول ويكون هذا من قبيل الباب في الباب وهو الاصل السادس. قوله خرج فقام قال الحافظ فيه حذف يظهر من الرواية الاخرى والتقدير خرج فسئل فاكثروا عليه فغضب فقال سلوني فقام عبد الله الخ

ص۲۰ **باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم** قال الحافظ بضم الياء وفتح الهاء وفي روايتنا ايضا بكسر الهاء لكن في رواية الاصيلي ليفهم عنه وهو بفتح الهاء ولا غير اه وكتب الشيخ في اللامع زيادة هذا التعليل مشعرة بان التثليث حيث ما ورد في الرواية فالمراد به تثليث ما قصد افهامه لمزيد اعتنار واهتمام او لخوف عدم سماعه لمزية ازدحام وعلى هذا فالمناسب في تاويل قوله سلم ثلاثا ان يقال هذا اذا لم يسمعه المسلم عليه وكان الحكم في مثله المراجعة عن الباب كما ورد في حديث ابي ذر واما تثليث التسليمات بحمل احدها على الاستيذان والثانية على الدخول والثالثة على الرجوع فلا يناسب الترجمة وان كان صحيحا في معنى الرواية في نفسها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من غرض الترجمة اوجه مما قالته الشراح قال الحافظ قال ابن المنير نبه البخاري بهذه الترجمة على الرد على من كره اعادة الحديث وانكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة الى آخر ما قاله انت خبير بان هذا الغرض الذي حكاه الحافظ عن ابن المنير يناسب الترجمة الآتية من باب من سمع شيئا فلم يفهمه وحكى الحافظ عن ابن التين ان الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان اه ولو كان هذا غرض المصنف كان حق هذا الباب ان يذكره بعد الباب المذكور اي باب من سمع شيئا وتبع شيخ الهند في تراجمه القطب الگنگوهي اذ قال الغرض انه صلى الله عليه وسلم كان يعيد الكلمة ثلاثا عند الحاجة والا فقد يكتفي في الجواب على الاشارة ايضا كما تقدم قريبا ونؤيد يا شيخين ما في هامش اللامع من كلام الخطابي وقال السندي الظاهر انه محمول على المواضع المحتاجة الى الاعادة لا على العادة والا لما كان لذكر عدد الثلاث في بعض المواضع كثير فائدة مع انهم يذكرون في الامور المهمة انه صلى الله عليه وسلم قالها ثلاثا اه قلت والاستدلال جيد فانه لو كان التثليث عادة مستمرة ما قالت الصحابة في الاحاديث الكثيرة قاله ثلاثا ثلاثا كذا في هامش اللامع قوله سلم عليهم ثلثا قال الحافظ قال الاسمعيلي يشبه ان يكون في سلام الاستيذان واما اذا اتى على قوم فالمعروف عدم التكرار قال الحافظ وقد فهم المصنف هذا بعينه فاورده مقرونا بحديث قصة عمر مع ابي موسى كما سياتي في الاستيذان ويحتمل ان يكون هذا ايضا يقع منه اذا خشي انه لا يسمع اه قلت وحمل العيني تثليث السلام على الاستيذان والتحية والوداع قلت وفيه انه لا يناسب اذا الباب وفي تقرير المكي قوله فسلم عليهم اي للاستيذان ثلثا ثم يرجع فيذهب ان لم يجب عليه وهذا المعنى انسب بترجمة الباب اه وفي حاشية البخاري الهندية عن المجمع قوله اذا اتى على قوم الخ فسلم اي الاول عطف على الشرط وسلم الثاني جزاؤه اه قوله ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلثا قال الحافظ هو شك من الراوي وهو يدل على ان الثلاث ليست شرطا بل المراد التفهيم فاذا حصل بدونها اجزأ.

ص۲۰ **باب تعليم الرجل امته الخ** كتب الشيخ في اللامع يعني انه لا ينبغي له الاستنكاف عن تعليم امته ولا ننكر ذلك في المرأة والامة حرجا في خدمة نفسه لانه حق عليه بها كما ان الخدمة حق له عليهما اه وفي هامشه الاوجه عندي في غرض الترجمة ان الرجل مامور بتعليم اهله لقوله صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وما كان في الحديث تعليم الامة فقط زاد في الترجمة لفظ الاهل تنبيها على ان الحكم لا يختص بالاماء بل الحرائر داخلة فيه بالاولى كما تقدم في الاصل التاسع عشر من اصول التراجم وقال الحافظ مطابقة الحديث بالترجمة في الامة بالنص وفي الاهل بالقياس اذ الاعتناء بالاهل الحرائر في تعليم الفرائض والسنن آكد من الاعتناء بالاماء اه ما في هامشه وقد اجمل الكلام شيخ الهند في تراجمه على الابواب الثلاثة في محل واحد وقد تقدم في الباب السابق كلامه المتعلق بالباب السابق مختصرا وجملة كلامه باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه والمراد انه يعيد الكلام حيث تكون الحاجة الى الاعادة والا فانه قد ثبت التعليم بالاشارة فقط احيانا كما مر سابقا وهذا فيه اشارة الى الاهتمام بالتعليم والتبليغ فينبغي للعلم ان يعيد المواضع المهمة مرتين وثلاثا حتى يثبت في اذهان السامعين ثم عقد باب تعليم الرجل امته واهله ثم باب عظة الامام النساء وتعليمهن على التوالي ولا اشكال ولا ابهام فيها بل الغرض منها هو الغرض السابق اي اثبات شدة الاحتياج الى التعليم وتعميمه ولذا اضاف في الترجمة الاولى لفظ واهله مع ان الحديث لم يرد فيه لفظ اهله اه ص۲۰ قوله قال عامر اعطيناكها الخ قال الحافظ ظاهره ان الخطاب لصالح الراوي عنه كما جزم به الكرماني وليس كذلك بل انما خاطب بذلك رجلا من خراسان كما سنذكر ذلك في ترجمة عيسى عليه السلام اه مختصرا قلت والحديث الذي اشار اليه الحافظ اخرجه البخاري في كتاب الانبياء بسنده الى صالح بن حي ان رجلا من اهل خراسان قال للشعبي فقال الشعبي اخبرني ابو بردة فذكر الحديث والحديث لم يتعرض الحافظ لقوله خذها وليس هذا اللفظ في ترجمة عيسى لكن الحديث نص في ان السائل كان رجلا من خراسان وخاطبه الشعبي بذلك صالح بن حي هو صالح بن حيان منسوب الى جده وفي هامش البخاري الهندي صالح بن حي هو صالح بن صالح بن مسلم بن حيان ولقب حيان حي وقد ينسب الى جد ابيه كذا في التقريب اه

ص۲۰ **باب عظة الامام الخ** وتقدم ما افاده شيخ الهند في الباب السابق وكتب الشيخ في اللامع لما كانت الخلوة بهن والاجتماع معهن تشعر بالمنع عن ذلك دفعه بان حرمة ذلك للفتنة فاذا امن الفتنة عليه وعليها فلا باس بالنصيحة لهن اه وفي هامشه قال الحافظ نبه بهذه الترجمة على ان ما سبق من الندب الى تعليم الاهل ليس مختصا باهلهن بل ذلك مندوب للامام الاعظم ومن ينوب عنه واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله في الحديث فوعظهن وكانت الموعظة بقوله اني رأيتكن اكثر اهل النار لانكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير واستفيد التعليم من قوله وامرهن بالصدقة كانه اعلمهن ان في الصدقة تكفير الخطايا لهن اه الى آخر ما فيه ص۲۰ قوله او قال عطاء قال الحافظ معناه ان الراوي تردد هل لفظ اشهد من قول ابن عباس او من قول عطاء وقد رواه بالشك ايضا حماد بن زيد عن ايوب اخرجه ابو نعيم في المستخرج واخرجه احمد بن حنبل عن غندر عن شعبة جازما بلفظ اشهد عن كل منهما اه قوله قال اسمعيل عن ايوب الخ قال الحافظ هو المعروف بابن علية واراد بهذا التعليق انه جزم عن ايوب بان لفظ اشهد من كلام ابن عباس فقط وكذا جزم به ابو داؤد الطيالسي في مسنده عن شعبة وكذا قال وهيب عن ايوب ذكره الاسمعيلي واغرب الكرماني فقال يحتمل ان يكون قوله قال اسمعيل عطفا على حدثنا شعبة فيكون المراد به حدثنا سليمان بن حرب عن اسمعيل فلا يكون تعليقا وهو مردود بان سليمان بن حرب لا رواية له عن اسمعيل اصلا الى آخر ما بسطه

ص۱۹ **باب الحرص على الحديث** وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود الترجمة بيان فضيلة الحرص على الحديث وقد ذكر في الابواب السابقة والاحاديث الماضية العلم مطلقا والمقصود ههنا تخصيص الحديث فهو تخصيص بعد تعميم اه ص۲۰ قوله قال قيل قال الحافظ كذا لابي ذر وكريمة وسقطت قيل للباقين وهو الصواب ولعلها كانت قلت فتصحفت فقد اخرجه المصنف في الرقاق كذلك ولابي نعيم ان ابا هريرة قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اه قلت والحديث الذي اشار اليه الحافظ اخرجه البخاري في باب صفة الجنة والنار ولفظه قال قلت يا رسول الله الحديث قلت ويمكن ان يوجه لفظ قيل بانه عبر نفسه غائبا وهذا غاية تصحيح الكلام

ص۲۰ **باب كيف يقبض العلم** وهذا باب ثان بلفظ كيف من الابواب الثلاثين والكيفية ظاهرة ههنا الامر فيه اي يقبض بقبض العلماء وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود المؤلف ان يبين كيفية قبض العلم وقد ورد في الحديث مراحة لا يقبض انتزاعا ولكن يقبض بقبض العلماء نعلم بذلك بالبداهة ان ذهاب العلم يكون بذهاب العلماء وذلك لعدم الاشاعة وعدم التبليغ فلو استمر التعليم والاشاعة مسلسلا ما حدث ذلك كما مر في باب رفع العلم وبالجملة فان غرض المؤلف رحمه الله بل ومنشأ الحديث المرفوع ايضا هو تاكيد اشاعة العلم وتعميمه وظهر مقصود الترجمة من قول عمر بن عبد العزيز واضحا وشرحت الترجمة السابقة ايضا وتكميل الباب الاول في الباب الثاني من عادة المؤلف كما مر مرارا وظهر من القول المذكور ايضا انه يجب لاشاعة العلم ان يعقد العلماء المجالس العلمية علانية وفي هذا تسهيل للمتعلمين وسعة في الترغيب والتحريض وتقييد التعليم بالقيود والتخصيصات فيه ضياع العلم الحذر الحذر اه قال الحافظ قال ابن المنير محو العلم من الصدور جائز في القدرة الا ان هذا الحديث دل على عدم وقوعه اه قلت وفي الاشاعة روى الديلمي عن حذيفة وابي هريرة معا قال لا يسرى على كتاب الله ليلا فيصبح الناس وليس منه آية ولا حرف في جوف الا نسخت وروى عن ابن عمر رض لا تقوم الساعة حتى يرجع القرآن من حيث جاء الى آخر ما فيه وفي الفتح وعند الطبراني عن عبد الله ابن مسعود قال ولينزعن القرآن بين اظهركم يسرى عليه ليلا فيذهب من اجواف الرجال فلا يبقى في الارض منه شيء وسنده صحيح ولكنه موقوف اه قلت وهذا نص في محو القرآن عن الصدور وتقدم شيء من ذلك في باب رفع العلم قوله حتى يكون العلم سرا وفي تقرير مولانا حسين علي اللاهوري اي يسر دون العلماء الدقائق والمسائل حتى لا يكون احد مثلهم اه كذا في هامش اللامع قال القسطلاني قوله سرا اي خفية كاتخاذه في الدار المحجورة التي لا ياتي فيها نشر العلم بخلاف المساجد والجوامع والمدارس ونحوها اه قال الفربري حدثنا عباس الخ ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المكي اعلم ان للبخاري نسخا كثيرة وهذه النسخة الموجودة عندنا نسخة الفربري وما وقع فيها من روايات غيره من تلاميذ البخاري فهو اندراج من الغير ليس في نسخة الفربري ودابه انه اذا علم بالحديث عن غير البخاري كالقياس وغيره يرد به في الكتاب اه فليفتش قلت وهذا وجه ظاهر لكنه لا يمشي ههنا لان هذا اللفظ زاده الفربري بنفسه دون غيره فتامل وفيه يحتمل ان يكون هذا القول من كلام تلميذ الفربري.

ص۲۰ **باب هل يجعل للنساء يوما الخ** وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه المراد انه ينبغي الاهتمام بالتعليم والتبليغ للاشخاص المعذورين عن حضور المجالس العامة العلمية كالنساء فينبغي ان يخصص لهم اوقاتا مناسبة لتبليغهم العلم ولما ان تعميم التعليم امر ضروري فينبغي ان يجعل للعام والخاص والعالم والجاهل والرجال والنساء لكل واحد منهم وقتا خاصا ليحصل كل منهم نصيبه والله اعلم اه قلت يشكل على الامام البخاري انه ترجم يجعل اليوم خاصا للنساء وهو موجود في الرواية نصا فلم زاد لفظ هل في الترجمة ويمكن الجواب عنه ان المصنف زاده لانه واقعة خاصة وقعت على سؤالهن مرة واحدة فهل يكون هذا مطردا ام لا وقد تقدم الكلام في الاصل الثاني والثلثين من الاصول المتقدمة على الباب المترجم بلفظ هل مفصلا فارجع اليه لو شئت التفصيل والعجب ان احدا من المشائخ والشراح لم يتعرضوا عن لفظ هل في هذه الترجمة ص۲۱ قوله حدثنا محمد بن بشار الخ قال الحافظ افاد بهذا الاسناد فائدتين احداهما تسمية ابن الاصبهاني المبهم في الرواية الاولى والثانية زيادة التقييد بعدم بلوغ الحنث اه مختصرا قوله وعن عبد الرحمن عطف على عبد الرحمن السابق فشعبة يرويه عن عبد الرحمن بسندين ووهم من ظنه تعليقا اه كذا في الفتح.

ص۲۱ **باب من سمع شيئا الخ** وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه المقصود بيان فضل المراجعة عند عدم الفهم او التنبيه على ان في المراجعة ليس سوء ادب بالعالم ولا فيه تحقير للمتعلم فلا ينبغي للعالم الملال والتضجر عنه ولا للمتعلم الاستحياء من المراجعة اه قال الحافظ فيحمل ما ورد من ذم من سأل عن المشكلات على من سأل تعنتا كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية وفي حديث عائشة فاذا رأيتم الذين يسألون عن ذلك فهم الذين سمى الله فاحذروهم اه مختصرا والاوجه عندي في غرض الترجمة ما تقدم قريبا عن كلام ابن المنير في باب من اعاد الحديث ثلاثا وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب من سمع الخ وعلم بالرواية المورودة فيه جواز ذلك على استحبابه لدوام عائشة رض وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لها عليها وكان سؤالها عن قوله من حوسب هلك مبنيا على ما هو اصل الحنفية ان العام يجري على عمومه الا اذا قامت قرينة واما ما استثناه العقل فخارج عن البحث لخروجه عقلا والكلام في الشرعيات ولو كان كل عام مخصوص البعض كما هو عند الشافعية لما افتقرت الى السؤال وحملت الآية على هذا البعض الخارج عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من حوسب هلك وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم عن سؤالها ان الحساب في الآية مجاز عن العرض سماه حسابا بالصورة المحاسبة فيه وليس حسابا حقيقة فان الحساب هو استيفاء الدخل باستيفاء الخرج ولا يكون في العرض مطالبة الحقوق الواجبة بأسرها ولا المعاتبة على الكبائر والصغائر بتمامها بل يقتصر على عرض اعماله من الخير والشر فحسب اه وفي هامشه قوله على ما هو اصل الحنفية هذه مسئلة اصولية مختلفة بين الائمة قال صاحب المنار ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا قال الشارح قوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص اه وقوله وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم

قال الكرمانی وجہ المعارضة ان الحدیث عام فی تعذیب کل من حوسب والآیة تدل علی عدم تعذیب بعضهم وهم اصحاب الیمین والجواب ان المراد من الحساب العرض وعن عائشة هو ان یعرف ذنوبه ثم یتجاوز عنه وقوله نوقش ای من المناقشة وهی الاستقصاء فی الحساب اهـ وفی تراجم شیخ المشائخ انه صلی الله علیه وسلم اشار الی ان الحساب علی نوعین احدهما اللغوی وهو الذی وصف فی القرآن بکونه یسیرا وثانیهما العرفی وهو المناقشة وهو المراد فی الحدیث الی آخر ما فی هامش اللامع۔

ص۲۱ باب لیبلغ العلم الشاهد الخ الظاهر عندی فی غرض الترجمة التنبیه علی تعمیم ما ورد بلغوا عنی ولو آیة فانه یوهم بظاهره تبلیغ القرآن لا غیر وفی تراجم شیخ المشائخ تعلق هذا الباب بالکتاب من حیث ان مطلوب الشارع افادة العلم واشاعته اهـ وفی تراجم شیخ الهند فیه تاکید تبلیغ العلم وتعمیمه صراحة وعلی من حضر مجالس العلم ان یبلغ الاحکام التی سمعها للغائبین واما اهل العلم فیجب علیهم التبلیغ استقلالا فلا یحتاج فیه الی سوال سائل او حاجة احد او هو مسئول عن تبلیغ ما یعلمه من قلیل او کثیر اهـ قوله لا تعیذ عاصیا الخ المسئلة خلافیة شهیرة بسطت فی الاوجز فی جامع الحج وبسط الکلام علی هذا الحدیث الشیخ فی الکوکب وحاصل اختلاف الائمة فی ذلک ان من جنی فی الحرم یقتص فیه بلا خلاف سواء کان فی النفس او فیما دونه وکذلک من جنی خارجه یقتص فیه فیما دون النفس واما فی النفس فالمسئلة خلافیة بین الائمة فیقتص منه فی الحرم عند مالک والشافعی ولا یقتص عند ابی حنیفة واحمد بل یضطر الی الخروج قوله الا هل بلغت قال الحافظ هذا من قول النبی صلی الله علیه وسلم وهو تکملة الحدیث واعترض قوله وکان محمد الی قوله کان ذلک فی اثناء الحدیث هذا هو المعتمد فلا یلتفت الی ما عداه اهـ وما قال ابن سیرین صدق رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ اختلفوا فی المشار الیه بقوله کان ذلک فقیل ای اخباره علیه الصلوة والسلام بانه سیقع التبلیغ فیما بعد فیکون الامر فی قوله لیبلغ بمعنی الخبر وقیل اشارة الی تتمة الحدیث وهو ان الشاهد عسی ان یبلغ من هو اوعی منه یعنی وقع تبلیغ الشاهد وقیل مناه الی ما بعده وهو التبلیغ الذی فی ضمن الا هل قد بلغت کذا فی القسطلانی وفی تراجم شیخ المشائخ قوله صدق ای وقع ما امر به وقد جاء بهذا ایضا فی استعمالاتهم والظاهر عندی ان هذا اشارة الی تتمة الحدیث وهو قوله رب مبلغ اوعی من سامع فافهم اهـ وهذا الاخیر هو المتعین عندی لما یاتی فی باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لا ترجعوا بعدی کفارا من کتاب الفتن بلفظ رب مبلغ یبلغه من هو اوعی له وکان کذلک قال القسطلانی قوله وکان کذلک ای وقع التبلیغ کثیرا من الحافظ الی الاحفظ اهـ ویؤیده ایضا ما فی حجة الوداع بلفظ لعل بعض من یبلغه ان یکون اوعی له من بعض من سمعه فکان محمد اذا ذکره یقول صدق محمد صلی الله علیه وسلم وبهذا اللفظ اخرجه فی کتاب الاضاحی وکتب الشیخ فی اللامع قوله صدق رسول الله صلی الله علیه وسلم ای فیما کان یخاف علی امته من وقعة السیوف فیهم فکان کما اخبر الی آخر ما بسط فیه وفی هامشه

ص باب اثم من کذب علی النبی صلی الله علیه وسلم الخ لم یتعرض الشیخ قدس سره عن هذه الترجمة فی اللامع وزیدت فی هامشه : فیه زدتها تنبیها علی انها عندی من تکملة الترجمة السابقة کان المصنف قیدها بهذه الترجمة بان الاهتمام مما لا بد منه لکن مع شدة الاهتمام فی التوقی عن الکذب علیه صلی الله علیه وسلم ثم رأیت اشار الی ذلک شیخ الهند فی تراجمه اذ قال وعلم من الابواب السابقة المتعددة اهمیة التبلیغ والتعلیم والتعمیم والتکثیر وفیه خطر الکذب غالبا بارادة کان او بدون ارادة ولذا نبه بذکر هذه الترجمة ان التبلیغ والتعلیم لا بد فیه من الاحتیاط والاهتمام ویحترز عن التخمین والمجازفة اهـ معربا وفی هامش اللامع قال الحافظ رتب المصنف احادیث الباب ترتیبا حسنا لانه بدا بحدیث علی وفیه مقصود الباب وثنی بحدیث الزبیر الدال علی توقی الصحابة وتحرزهم عن الکذب علیه وثلث بحدیث انس الدال علی ان امتناعهم انما کان من الاکثار المفضی الی الخطاء لا عن اصل التحدیث لانهم مامورون بالتبلیغ وختم بحدیث ابی هریرة الذی فیه الاشارة الی استواء تحریم الکذب علیه سواء کانت دعوی السماع منه فی الیقظة او فی المنام اهـ وفی تراجم شیخ المشائخ اعلم ان الکذب علی النبی صلی الله علیه وسلم وان لم یمکن من الصحابی لکن فی اکثار الروایة مظنة ان یقع شیء من ذلک ما یجب ان یحترز عن مظنته ایضا والمکثرون من الصحابة کانوا واثقین بالحفظ والضبط مامونین عن وقوع الکذب ومع ذلک قصدوا نشر العلم واشاعته فهم مجزیون بنیاتهم الحسنة احسن الجزاء والمقلون ایضا مجزیون بنیاتهم الحسنة احسن الجزاء ولکل وجهة هو مولیها ۚ وللناس فیما یعشقون مذاهب اهـ ثم لا یذهب علیک ان فی الباب حدیث مکی بن ابراهیم قال الحافظ هذا الحدیث اول ثلاثی وقع فی البخاری وقد افردت فبلغت اکثر من عشرین اهـ قلت هی اثنان وعشرون حدیثا اخرها حدیث خلاد بن یحیی فی باب قوله تعالی وکان عرشه علی الماء ومکی بن ابراهیم هذا من تلامذة الامام ابی حنیفة کما فی تهذیب الحافظ قال ولیس فی البخاری اعلی من الثلاثیات اهـ کذا فی هامش اللامع وقد بسطت الکلام علی ثلاثیات البخاری فی مقدمة اللامع تحت خصائص البخاری وفیه ان فی البخاری من اثنین وعشرین حدیثا من الثلاثیات وهم یعدونها بتلک الشدة من الاهتمام ویکتبون علی هامش کل واحد منها الاول من الثلاثیات والثانی من الثلاثیات بقلم جلی ویفردون الکلام علیها وهی اثنان وعشرون حدیثا العشرون منها من تلامذة الامام الهمام ابی حنیفة النعمان او تلامذة تلامذته وقد افردت الکلام علی ذلک فی مقدمة اللامع فی خصائص البخاری ولذا قیل ان فقه الامام ابی حنیفة اکثره ثنائی فافهم

ص۲۱ باب کتابة العلم وایراد هذا الباب السابق فی غایة الحسن فانه لما حذر فی الباب السابق عن الکذب علی النبی صلی الله علیه وسلم فلعل بعض الهمم متقاصر عن نقل الاحادیث واشاعتها مخافة الوقوع فی الکذب فیفوت به المقصود الاعظم وهو التبلیغ والتعلیم وقد نبه المصنف فی الکذب فی کثیر من ابوابه علی الاهتمام بالتعلیم والتبلیغ والاعتناء بها فاورد المصنف هذه الترجمة بعده لیبین بها طریقة یسلم بها الرجل عن الوقوع فی الکذب مع تحصیل المقصود بان یکتب ما یسمع من الاحادیث والعلم ثم یتقنه والله اعلم کتب الشیخ قدس سره فی اللامع دفع بذلک ما یتوهم من روایات النهی عن الکتابة منها بانه کان فی اول الامر ثم رخص فیها اهـ وفی هامشه قال الحافظ طریقة البخاری فی الاحکام التی یقع فیها الاختلاف ان لا یجزم فیها بشیء بل یوردها علی الاحتمال وهذه الترجمة من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک ترکا وعملا وان کان الامر قد استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابة العلم بل علی استحبابه بل لا یبعد وجوبه علی من خشی النسیان ممن یتعین علیه تبلیغ العلم اهـ قلت وهذا الاصل الذی ذکره الحافظ اصل مطرد من اصول الامام کما تقدم فی الاصل الخامس والثلثین لکن الاوجه عندی ههنا ان المصنف اشار بذکر الروایات الواردة الی استحبابها کما اختاره شیخ الهند فی تراجمه اذ قال لما کانت الکتابة مما لا بد منها لبقاء العلم وحفظه واشاعته نبه المصنف بالترجمة الی استحسانها بل رغب العلماء الی الکتابة اشارة اهـ وقال شیخ المشائخ فی تراجمه غرض المصنف ان کتابة الحدیث وان کانت ممنوعة فی عهده صلی الله علیه وسلم کیلا یختلط بالقرآن غیره او لئلا یتکل الناس علی الکتابة من الحفظ ثم شاع التدوین والتالیف فلها اصل فی الحدیث وقصص الصحابة کعبد الله بن عمرو بن العاص اوله علیه وشاهدات اهـ قلت وبسطت المسئلة فی مقدمة الاوجز اشد البسط وکانت المسئلة خلافیة شهیرة فی السلف وکانت فیها ثلث مذاهب المنع والاباحة والمحو بعد الکتابة کما بسطت اقوالهم واسماء قائلیها فی مقدمة الاوجز ثم استقر الامر علی جواز الکتابة وقد تقدم فی کلام الحافظ الاجماع علی ذلک وفی توضیح مقدمة القسطلانی لعبد الهادی بعد نقل الاختلاف فی ذلک ثم اجمعوا بعد ذلک وزال الاختلاف اهـ وکذا حکی الاجماع علی ذلک السیوطی کما فی مقدمة الاوجز ص۲۱ قوله هل عندکم کتاب قال الحافظ الخطاب لعلی رض والجمع اما لارادته مع بقیة اهل البیت او للتعظیم وقوله کتاب ای مکتوب اخذتموه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم مما اوحی الیه ویدل علی ذلک روایة المصنف فی الجهاد هل عندکم شیء من الوحی الا ما فی کتاب الله وله فی الدیات هل عندکم شیء مما لیس فی القرآن اهـ وکتب الشیخ فی اللامع فی کتاب الاعتصام قوله ما عندنا من کتاب الحدیث رد بذلک علی الرافضة القائلین بانه صلی الله علیه وسلم خص علیا بصحف ورسائل لیست عند غیره ولا یضر ذلک استثناء الصحیفة فان مسائلها واحکامها کانت مشتهرة فیما بینهم معلومة لهم عامة وان لم تکن مکتوبة منه صلی الله علیه وسلم الا عنده خاصة اهـ وبسط الکلام علی شرح کلام الشیخ فی هامشه ص۲۲ قوله قال محمد ای البخاری اجعلوه الخ یعنی لفظا او للشک بالتنویع والشک من شیخ ابی نعیم وغیره یقول الغیل بالفاء والیاء المثناة التحتیة کذا فی الفتح ملخصا وقوله الا انها ای مکة فی ساعتی هذه وهی بعد من الفتح فانه صلی الله علیه وسلم خطب یوم الغد من الفتح کما تقدم قریبا فی باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب ص۲۲ قوله الا ما کان من عبد الله بن عمرو ویشکل علیه ان الموجود من روایات ابی هریرة اکثر من روایات عبد الله بن عمرو فان روایات ابی هریرة خمسة آلاف حدیث وثلث مائة واربعة وسبعون حدیثا وروایات عبد الله بن عمرو سبعمائة وقیل روی من المتون سوی الطرق نیفا وخمسمائة واجیب عن هذه الاشکال باجوبة عدیدة فی هامش الکوکب واللامع فانه اقام بمصر او الطائف ولم تکن الرحلة الیها کالرحلة الی المدینة زادها الله شرفا وکرامة ومنها ان عبد الله بن عمرو قد یروی عن الکتب السابقة فتجنب الناس عن روایته لذلک ومنها اشتغال عبد الله بن عمرو بالعبادة اکثر من التعلیم بخلاف ابی هریرة فانه کان متصدیا للفتوی والتحدیث وتکثیر الروایات الی ان مات رضی الله عنه واما قول ابی هریرة ولا اکتب فیعارضه ما اخرجه ابن وهب من طریق الحسن بن عمرو قال تحدث عند ابی هریرة بحدیث فاخذ بیدی الی بیته فارانا کتبا من حدیث النبی صلی الله علیه وسلم وقال هذا هو مکتوب عندی قال ابن عبد البر حدیث همام اصح ویمکن الجمع بانه کتب بعده علیه الصلوة والسلام او لم یکن مکتوبا بیده بل بخط غیره قوله ائتونی بکتاب الخ وکان ذلک فی یوم الخمیس کما هو معروف وکان وصاله صلی الله علیه وسلم یوم الاثنین یعنی فی الیوم الخامس من قوله صلی الله علیه وسلم وقد اوصی بعد ذلک بوصایا کثیرة من اجازة الوفود والصلوة وما ملکت ایمانهم ومن تجهیز جیش اسامة واخراج المشرکین من جزیرة العرب وایضا قال لا تتخذوا قبری وثنا یعبد وایضا قال لعن الله الیهود والنصاری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد وفی البخاری فی مرض النبی صلی الله علیه وسلم ثم خرج الی الناس فصلی بهم وخطب قال الحافظ تقدم فی فضل ابی بکر من حدیث ابن عباس ان النبی صلی الله علیه وسلم خطب فی مرضه فذکر الحدیث وقال فیه لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر الحدیث وفیه انه آخر مجلس جلسه اهـ وقد اخرج البخاری فی مناقب ابی بکر رض عن ابی سعید الخدری رض قال خطب رسول الله صلی الله علیه وسلم الناس وقال ان الله خیر عبدا بین الدنیا وبین ما عنده فاختار ذلک العبد ما عند الله الحدیث وفیه ان من امن الناس علی فی صحبته وماله ابو بکر ولو کنت متخذا خلیلا غیر ربی لاتخذت ابا بکر خلیلا لکن اخوة الاسلام الی آخر الحدیث وغیر ذلک من الروایات الواردة فی افاداته صلی الله علیه وسلم فی هذه الایام فای مانع کان له صلی الله علیه وسلم عن نص الامارة ان کان ضروریا فالظاهر انه علیه الصلوة والسلام لم یعده مهما او رای المصلحة فی الابهام ثم ان کان صلی الله علیه وسلم یکتب فالظاهر انه علیه السلام یکتب لابی بکر رضی الله تعالی عنه کما سیاتی فی باب الاستخلاف من کتاب الاحکام عن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لقد هممت او اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنه فاعهد ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یابی الله ویدفع المؤمنون او یدفع الله ویابی المؤمنون وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع تحت قوله فخرج ابن عباس الخ یعنی ان ابن عباس اراد بذلک انه لما تبین من اختلاف الصحابة ما ادی الی المقاتلة بین علی ومعاویة رضی الله عنهما تاسف علی ما فعلوا من الاکتفاء بکتاب الله فانه صلی الله علیه وسلم لو نص علی خلافة الخلفاء بترتیبها لما کان لاحد مخالفة فیها فلم تصل النوبة الی مقاتلة بین الصحابة وانما حسن ذلک من عمر لما علم انه یکتب الخلافة لابی بکر ونحن متفقون علیه فلا حاجة الی تسدیده واستحسنه النبی صلی الله علیه وسلم منه فلو کانت الکتابة واجبة من الله تعالی لما ترکها بقول احد ودلالة الروایة علی الترجمة ظاهرة فانه لو کتب لکتب ما لیس فی القرآن من امور یوصی بها فعلم جواز کتابة العلم اهـ وبسط

فی ہامشہ الکلام علی شرح قول الشیخ قدس سرہ ونقل العلامۃ السندھی فی ہامش البخاری انہ قیل انما کان ہذا الامر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختبارا لاصحابہ فہدی اللہ عمر لمرادہ ومنع من احضار الکتاب وخفی ذلک علی ابن عباس وعلی ہذا فینبغی عد ہذا فی جملۃ موافقۃ عمر ربہ الی آخر ما بسطہ اشد البسط فی الایرادات والاجوبۃ عنہا. قولہ خرج ابن عباس الخ ظاہرہ من ذلک المکان ولیس کذلک بل من مکان التحدیث بعد ذلک بزمان طویل عند وقعۃ الحروب بین الصحابۃ کما تقدم فی کلام الشیخ ویشکل علی حدیث ابن عباس ایضا ان الوقعۃ کانت بمحضر من جماہیر الصحابۃ بسبب اشتداد مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فی الروایۃ راو غیر ابن عباس رضی اللہ عنہ وہو من اصاغر الصحابۃ وکان فی الجماعۃ علی کثیر من بنی ہاشم رضوان اللہ علیہم اجمعین ہذا وقد تکلم الشارح علی رواتہ ایضا کما بسط فی المطولات

صـ۲۲ **باب العلم والعظۃ باللیل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان السمر المنہی عنہ انما ہو سمرہ فی امور الدنیا لا مطلقا وان السمر لا یتحقق الا بعد العشاء قبل النوم فاما بعد النوم فلا یعد سمرا ووضع لکل من المرامین بابا اھ وفی ہامشہ ہذا الباب والآتی بعد ذلک متقاربان فی المعنی وفرق بینہما الشیخ بحملہما علی المرامین وحاصل ما افادہ الشیخ ان الغرض من الترجمۃ الاولی التنبیہ علی ان الحدیث بعد النوم لا یعد سمرا ولذا لم یترجم المصنف ہہنا بلفظ السمر وحاصل الترجمۃ الآتیۃ ان السمر فی العلم لیس منہی عنہ ولذا اورد المصنف فی الباب الاول الروایۃ الدالۃ علی الحدیث بعد النوم بخلاف الباب الثانی قال الحافظ اراد المصنف التنبیہ علی ان النہی من الحدیث بعد العشاء مخصوص بما لا یکون فی الخیر اھ قال العینی وفی بعض النسخ الیقظۃ باللیل وہذا انسب للترجمۃ اھ یعنی اوفق بالحدیث وفی تراجم شیخ الہند ان المحصول من الروایات الکثیرۃ کحدیث ابن مسعود کان یتخولنا بالموعظۃ الخ وحدیث یسروا ولا تعسروا وقول ابن عباس رضی اللہ عنہ لا تمل الناس ہذا القرآن وغیر ذلک من الروایات والآثار انہ لابد فی التذکیر والتعلیم من مراعاۃ نشاط السامعین ومعلوم ان اللیل وقت نوم وراحۃ فکان لمتوہم ان یتوہم بکراہۃ التعلیم والتذکیر فی اللیل فدفعہ المصنف بہذہ الترجمۃ واورد فیہا روایۃ تدل علی انہ یجوز ایقاظ الناس ایضا لضرورۃ التذکیر فضلا عما قبل النوم اھ وذکر العلم یعم التعلم والتعلیم وہما غیر العظۃ فانہ التذکیر للغیر اھ ما فی ہامش اللامع قولہ وعمرو بالکسر عطف علی معمر وبالرفع استیناف ای قال ابن عیینۃ حدثنا معمر کذا فی الفتح

صـ۲۲ **باب السمر بالعلم** فی تراجم شیخ الہند انہ ذکر الممانعۃ من السمر بعد العشاء فی الروایات ولکن عند الحاجۃ وفی الاوقات المناسبۃ ثبت السمر فی العلم وہو مسلم وخارج عن الممانعۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وجہ الجواز فیہ ان النہی عنہ لادائہ الی فوت صلوۃ الفجر او جماعتہا ولا یجر السمر فی العلم عادۃ مع ان حالۃ الوعظ بحیث یؤدی الی ملل القوم ممنوعۃ ایضا فلا یکون الا قلیلا بخلاف السمر فی امور الدنیا والقصص فان النفس تمیل الیہا فیجر فیؤدی الی قضاء الصلوۃ وفواتہا مع ان السمر بالعلم والعظۃ یعین علی الخیر فینجبر ما کان من تاخیر الوقت فی النوم بتوفیق الخیر فلا یضر والسمر باللہو یعین علی التبلد ولا یعوق عن الشر لما فیہ من اثر ذلک فیزداد البلاء علی البلاء اھ وفی ہامشہ قال الحافظ السمر بفتح المہملۃ والمیم وقیل الصواب اسکان المیم لانہ اسم للفعل ومعناہ الحدیث باللیل قبل النوم وبہذا یظہر الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ما قبلہا اھ وانت خبیر بان الفرق بینہما علی ما تقدم فی الترجمۃ السابقۃ من کلام الحافظ غیر ظاہر نعم علی ما تقدم من کلام الشیخ ظاہر قولہ نام الغلیم کتب الشیخ فی اللامع لعل کان ذلک استفہاما لیشتغل ببعض ما یفعلہ الرجل باہلہ من الملاعبۃ وغیرہا اھ وفی ہامشہ الغلیم تصغیر الغلام وہذا تصغیر الشفقۃ نحو یا بنی وقال الحافظ قیل الترجمۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم نام الغلیم وقیل فی ارتقاب ابن عباس احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا فرق بین التعلیم بالقول والفعل وقیل ما یفہم من جعلہ ایاہ علی یمینہ کانہ قال قف عن یمینی اولان الغالب ان الاقارب اذا اجتمعوا لابد ان یجری بینہم حدیث للموانسۃ وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلہ علم وکل ذلک معترض والاولی من ہذا کلہ ان المناسبۃ للترجمۃ مستفادۃ من لفظ آخر فی ہذا الحدیث بعینہ من طریق اخری وہو ما اخرجہ فی التفسیر فی تفسیر قولہ تعالی ان فی خلق السموات والارض وفی کتاب الرد علی الجہمیۃ فی باب تخلیق السموات والارض وفیہا فتحدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اہلہ ساعۃ وہو نص وہذا یصنعہ المصنف کثیرا یرید بہ تنبیہ الناظر فی کتابہ علی الاعتناء بتتبع طرق الحدیث والنظر فی مواقع الفاظ الروایۃ اھ ملخصا من کلام الحافظ مع زیادۃ وکتب شیخ الہند ان ہذا الحدیث لا یظہر لہ المناسبۃ بالترجمۃ وقد ذکر الشراح فیہ عدۃ تاویلات ولکن الحافظ ابن حجر استخرج بعد الخوض والفحص روایۃ تتعلق بہذا نصا فی کتاب التفسیر قد ورد فیہا صراحۃ فتحدث مع اہلہ ساعۃ فلا حاجۃ الی التاویلات مطلقا کما ذکرنا فی الاصول اھ قلت ذکرہ شیخ الہند فی الاصل السادس من اصول تراجمہ وقد مر فی الاصل الحادی عشر من الاصول المتقدمۃ فی الجزء الاول

صـ۲۲ **باب حفظ العلم** فی تراجم شیخ الہند نبہ المصنف علی انہ ینبغی السعی فی بقاء الحفظ بعد التعلم فعلم بالحدیث الاول ان من اسباب الحفظ الاشتغال بالعلم وبالثانی ان قوۃ الحفظ ایضا مطلوبۃ وہی وان کانت خلقیۃ لکن لہا اسباب مؤیدات ومضرات فیستحسن مراعاتہا ؎ شکوت الی وکیع سوء حفظی ؛ فاوصانی الی ترک المعاصی اھ والاوجہ عندی ان بالحدیث الثانی اشار الامام البخاری انہ لابد لزیادۃ الحفظ الدعاء والتضرع الی اللہ تعالی والی اولیائہ ومطابقۃ الحدیث الثالث بالترجمۃ ان من اسباب الحفظ بث العلم ونشرہ ثم من اللطائف ان البخاری ذکر فی الباب ثلاثۃ احادیث کلہا عن ابی ہریرۃ وذلک لکونہ من احفظ الصحابۃ قولہ بشبع بطنہ قال شیخ المشائخ فی تراجمہ ہذا یحتمل وجہین احدہما بشبع بطنہ ای یحصل ما یشبع بطنہ من القوت لانہ رضی اللہ تعالی عنہ ما کان لہ مال یتجر بہ ولا زرع یشتغل بہ وبالکل منہ فکان یلازم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیحصل قوتہ وثانیہما بشبع بطنہ ای کان یلازمہ ما یرید ومن المدۃ ولا یقوم من مجلسہ حتی یستوفی حظہ منہ کقولہم فلان یحدث بشبع بطنہ وبشبع بطنہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ بشبع بطنہ ای مقتنعا بہ ومکتفیا عن السعی فی تحصیل الاموال لعدم احد ممن یکون لہ حق علیہ وہذا بیان لشانہ وشانہم بین بہ سبب کثرۃ الروایات لہ ولیس المقصود الازدراء بشانہم

او تخفیفہ ثم حاشاہ من ذلک اھ وفی ہامشہ ان ابا ہریرۃ کان اذ ذاک مسکینا من اصحاب الصفۃ اسلمت امہ بعد اسلامہ بزمان بدعوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتزوج فی زمان مروان صـ۲۲ قولہ فما نسیت شیئا بعد وسیاتی فی اول کتاب البیوع بلفظ فما نسیت من مقالۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک من شیء وجمع بینہما بحملہما علی تعدد الفعل فافاد مرۃ حفظ مقالۃ مخصوصۃ واخری حفظ سائر ما سمعہ بعدہ ویحمل لفظۃ من فی حدیث کتاب البیوع علی انہ اجلیۃ ای بسبب مقالتہ صلی اللہ علیہ وسلم او یقال ان لفظۃ من ابتدائیۃ لابتداء الغایۃ فی الزمان والمقالۃ مصدر حینئذ کما بسط فی ہامش اللامع فی کتاب البیوع قولہ واما الآخر کتب الشیخ فی اللامع حملہ اہل الحقیقۃ علی مدعاہم ولیس ببعید اھ وبسط فی ہامشہ الاقوال فی ذلک بالبسط منہا ان المراد بہ اسامی امراء السوء واحوالہم ومنہا علوم الباطن والاسرار المصون عن الاغیار المختص بالعلماء باللہ من اہل العرفان والیہ اشار الشیخ قدس سرہ ویؤیدہ ما فی المسلسلات للشاہ ولی اللہ الدہلوی عن ابی ہریرۃ مرفوعا ان من العلم کہیئۃ المکنون لا یعلمہ الا العلماء باللہ فاذا نطقوا لا ینکرہ الا اہل الغرۃ باللہ ومنہا ان المراد بہا احادیث اشراط الساعۃ وما عرف بہ صلی اللہ علیہ وسلم من فساد الدین وتغیر الاحوال ومنہا ما فی تقریر الشیخ المکی وہو ما ذکر فیہ دقائق العلوم کمسئلۃ القدر ونحوہا مما لا یفہمہ کل احد فیضلون فیہ بآرائہم ویہلکون ومنہا ما قال شیخ المشائخ المراد بہ علی الصحیح علم الفتن والواقعات التی وقعت بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم من شہادۃ عثمان وشہادۃ الحسین وکان یخاف فی افشائہا وتعیین اسمائہا من غلمان بنی امیۃ الی آخر ما فی ہامش اللامع

صـ۲۳ **باب الانصات للعلماء** اختلفوا فی غرض الامام بالترجمۃ علی اقوال منہا ما قال ابن بطال الانصات لازم للمتعلمین لانہم ورثۃ الانبیاء ومنہا ما قال العینی ذکر فی الباب السابق حفظ العلم وبین ہہنا ان العلم یحفظ عن العلماء فلا بد من الانصات لہم حتی لا یشذ عنہ شیء ومنہا ما قال شیخ الہند ان قول ابن عباس رضی اللہ عنہ لا الفینک تاتی القوم وہم فی حدیث من حدیثہم فتقص علیہم فتقطع علیہم حدیثہم فتملہم ونحو ذلک من الاقوال لما کانت دالۃ علی عدم جواز قطع حدیثہم نبہ المصنف بذلک علی انہ یجوز عند الضرورۃ ملخصا من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی جواز الامر بالانصات للعلم ولو عن الذکر فان الناس کانوا فی التلبیۃ وہی ذکر ولذلک احتیج الی عقد باب فان الظاہر یابی عن الانصات من الذکر وتلاوۃ القرآن وغیرہما من الطاعات فاثبت بالروایۃ ان ذلک جائز لاجل العلم والوعظ اھ صـ۲۳ قولہ قال لہ ادعی بعضہم ان لفظ لہ وہم لان جریرا اسلم قبل وصالہ علیہ الصلوۃ والسلام باربعین یوما لکن قال ابن حبان وغیرہ انہ اسلم فی رمضان سنۃ عشر ویقویہ ما للمصنف فی باب حجۃ الوداع التصریح بانہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لجریر کذا فی الفتح

صـ۲۳ **باب ما یستحب للعالم الخ** قال السندی قیل الظرف یعنی اذا سئل متعلق بما بعدہ ولیس بسدید اذ یلزم ان الباب موضوع لبیان ما یستحب للعالم مطلقا ولیس کذلک کیف ولو کان کذلک لکان اللازم ان جمیع ما یستحب للعالم ہو ان یکل العلم الی اللہ اذا سئل ای الناس اعلم وہذا فاسد وانما ہو موضوع لبیان ما یستحب لہ حین السؤال فالوجہ ان الظرف متعلق بیستحب واما قولہ فیکل جزاء شرط محذوف حذف صونا للکلام علی صورۃ التکرار مع ظہور القرینۃ وہذا شائع کثیر ومثل ہذہ الفاء تسمی فاء فصیحۃ والتقدیر اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ بمعنی فلیکل من وضع الخبر موضع الانشاء والجملۃ الشرطیۃ لبیان ما یستحب لہ حین السؤال اھ وفی تراجم شیخ الہند یعنی انہ لا یستحب للعالم ان یقول انا اعلم اذا سئل ای الناس اعلم ولو تحقق کونہ اعلم الناس بل یستحب ان یجیب بقولہ اللہ اعلم وہذا الامر واضح من حدیث الباب ویظہر من ہذا ان غرض المؤلف رحمہ اللہ ان ینبغی للعلماء ان یتحلوا بالتواضع دائما خصوصا من جہۃ العلم فیلاحظوا نقصان انفسہم وکمال الرب عز وجل ولما ان اسباب الکبر والعجب تکثر فیہم فینبغی لہم الاحتیاط الشدید اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب ما یستحب الخ وان کان یجوز لہ الحکم بناء علی الظاہر الا انہ استبعد من موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام لکونہ ارفع شانا من ان یظن بنفسہ شیئا من الکمال وکان فیہ فتح باب الکبر والاعجاب سیما بنی اسرائیل فانہم فرسان ہذا المیدان وحملۃ الویۃ الزہو والطغیان وانما بدر موسی الی مقالتہ لما علم ان الرسول ہو صفوۃ اللہ من عبادہ ولذلک اختیر للارسال الی بلادہ وکان مصیبا فی ذلک الا ان ذلک لا یستلزم الا الاعلمیۃ فی علم الاحکام والشرائع مع ان للکریم تبارک وتعالی فی خلیقتہ صنائع وبدائع وکان الظاہر من قولہ انا اعلم ہو الاطلاق وکونہ کذلک فی کل نوع من العلوم فعوتب علی ذلک فلعل احدا اعلم منہ باعتبار بعض العلوم وان کان لہ الفضل فیما ہو اعلی اقسام العلوم ای علم الشریعۃ ثم ان اتباع موسی لہ لم یکن الا بامر منہ تبارک وتعالی فکان الخضر علی حق فیما یصنعہ قطعا ومع ذلک فلم یکن لموسی صبر علی ما کان یصنعہ فلا حجۃ لمتصوفۃ زماننا فی ترک الاعتراض علیہم فیما یاتوننا من الامور المنکرۃ شرعا وذلک لان خضرا کان نبیا ولو سلم عدمہ لکان فی امرہ تعالی باتباعہ کفایۃ فعلم انہ مصیب یقینا وانتفی الیقین فیما نحن فیہ فلا یجوز لاحد من اہل العلم السکوت علی منکر یاتون بہ ولا یجوز لہم ان یرتکبوہ ایضا الا ان یکون احد یخرج عن حیطۃ الاختیار علی نفسہ فیرتفع عنہ التکلیف الشرعی التحاقا بالمجانین اھ قلت ومما ینبغی ان یفتش الفرق بین ہذہ والترجمۃ الآتیۃ باب قولہ تعالی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا اذ قال شیخ الہند فی غرضہما ایضا التواضع قولہ ان نوفا البکالی کتب الشیخ فی اللامع ولعل وجہ توہم نوف المغایرۃ بین المسمین بموسی استبعاد ان یکون موسی وہو من اولی العزم من الرسل وہو کلیم اللہ ایضا یتلمذ علی خضر ویتعلم منہ او یؤمر بذلک منہ تبارک وتعالی اھ وبسط فی ہامشہ فی ترجمۃ نوف البکالی وموسی کلیم اللہ صـ۲۳ قولہ کذب عدو اللہ قال ابن التین لم یرد اخراج نوف عن ولایۃ اللہ بل قلوب العلماء تنفر اذا سمعت خلاف الحق قال الحافظ وجاز انہ اتہمہ فی صحۃ اسلامہ ولذا لم یقل فی حق الحر بن قیس ہذہ المقالۃ اھ کذا فی الفتح قلت ولعل سبب غضب ابن عباس علیہ انہ زعم ان نوفا اخذہ من التوراۃ فان نوفا علی ما فی الکرمانی ابن امراۃ کعب الاحبار وقیل ابن اخیہ ومعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم

غضب على عمر حين استاذنه صلى الله عليه وسلم ان يكتب شيئا من التوراة فقال امتهوكون ثم الحديث وقال القسطلاني قول ابن عباس خرج مخرج الزجر والتحذير لا القدح في نوف لانه قال ذلك في الغضب والفاظ الغضب تقع على غير الحقيقة غالبا اھ قلت واطلاق الكذب على الخطأ شائع في كلام العرب كما تقدم الكلام على ذلك في الاوجز والبذل وغيرهما تحت قول عبادة بن الصامت كذب ابو محمد اي في قوله الوتر واجب. قوله ان عبداً من عبادي هو اعلم منك استدل بذلك على نبوة خضر عليه السلام لان غير نبي لايكون اعلم وقيل لذلك ان موسى هذا ليس بموسى النبي وتوهم به بعضهم ان الولي افضل من النبي ويمكن ان يجاب ان المراد به العلم الخاص كما سياتي في كلام خضر ملخصا من الفتح وكلام خضر قوله انت على علم من علم الله الخ وكتب عليه الشيخ في اللامع فيه دلالة على ماذكرنا من ان اعلمية خضر كانت مخصوصة اھ قوله ما نقص علمي الخ لفظ النقص ليس على ظاهره لان علم الله لايدخله النقص فقيل معناه لم ياخذ وهذا توجيه حسن ويكون التشبيه واقعا على الآخذ لا على الماخوذ منه واحسن منه ان المراد بالعلم المعلوم اھ ملخصا من الفتح

ص۲۴ باب من سأل وهو قائم الخ كتب الشيخ في اللامع هذا الباب والذي بعده رد لما عسى ان يتوهم عدم جواز المسئلة في تينك الحالتين لما فيهما من سوء ادب ووجه الدفع ان الضرورات تبيح المحظورات فلو انتظر السائل عن المناسك قعوده صلى الله عليه وسلم وتفرغه عن شغله لفات الوقت وايضا ففيه دلالة على ان للسائل ان يسأل عن المسئلة حين اشتغال المفتي بشئ من الطاعات التي لاينافيها الكلام واما ماينافيه الكلام كالصلوة فلا اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح وقال الحافظ المراد ان العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لايعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هو جائز بشرط الامن من الاعجاب اھ وفي تراجم شيخ الهند ان الغرض بيان جواز ذلك تنبيها على ان ماتقدم من باب برك على ركبتيه الخ ليس على الوجوب اھ

ص۲۴ باب السؤال والفتيا الخ تقدم ما كتب الشيخ في اللامع في الباب السابق وقال الحافظ يعني ان اشتغال العالم بالطاعات لايمنع من سواله عن العلم مالم يكن مستغرقا فيه وان الكلام في الرمي وغيره من المناسك جائز اھ قلت هذا الثاني يناسب ماسياتي في كتاب الحج باب الفتيا على الدابة عند الجمرة لان المسئلة على هذا التوجيه صارت من مسائل المناسك فصارت انسب بكتاب الحج قال الحافظ وفيه دفع توهم ايضا ان في السوال والجواب عند الجمرة تضييقا على الرامين لكن يستثنى من المنع ما اذا كان السوال متعلقا بحكم تلك العبادة اھ وفي تراجم شيخ الهند لايخفى ان ذلك لوقت وقت الاشتغال بمناسك الحج فعلم ان عند الضرورة لاباس في السوال والجواب في هذه المشاغل ايضا وعلم ايضا انه لاحرج في السوال والجواب قائما اھ قوله عند رمي الجمار ليس في الحديث الا عند الجمرة الا انه اعم من ان يكون حال الرمي وغيره كذا في العيني قال الحافظ والمصنف يستدل غالبا بالعموم اھ

ص۲۴ باب قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قال العيني اراد بهذا الباب التنبيه على ان من العلم اشياء لم يطلع الله عليها نبيا ولا غيره وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لهم ذلك قالوا نحن مختصون بهذا الخطاب ام انت معنا فيه فقال بل نحن وانتم لم نوت من العلم الا قليلا الحديث وعلى هذا فمقصود الترجمة نفي علم الغيب الكلي عن غيره تعالى وهو واضح وفي تراجم شيخ الهند الغرض التنبيه على ان الرجل وان كان من اكابر العلماء ينبغي له ان يعد علمه قليلا ناقصا لان جميع علوم الناس كلهم لما كانت قليلة فما ظنك بعلم كل واحد واحد من الناس وثمرة ذلك غاية التواضع والتحرز عن العجاب بنفسه اھ مافي هامش اللامع ومما يجب التنبيه عليه الفرق بين هذه الترجمة وبين ماتقدم من باب مايستحب للعالم اذا سئل الخ اذ افاد شيخ الهند في تراجمه في غرض الترجمتين معا التواضع للعلماء ومايظهر من روايات الترجمتين ان غرض الترجمة الاولى هو التواضع للعلماء وانه لاينبغي لعالم ان يظن بنفسه انه اعلم الناس ولو كان واقعا في نفسه كذلك كالرسل في مقابلة اممهم وهو التواضع بداهة واما غرض هذه الترجمة هو قلة علم المخلوقات حتى الانبياء والرسل ايضا بمقابلة علم الله تعالى وهو قطعي فالفرق بين الترجمتين واضح قوله قل الروح الخ بسط الحافظ في باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية في المراد بالروح المسئول عنه ورجح انه لم يقع في القرآن تسميتها روحا بل سماها نفسا وذكر الآيات في ذلك وقال صاحب الفيض وادعى الحافظ ابن القيم ان المراد في الآية المعنى الاول يعني غير الروح الانساني ومال صاحب الفيض الى ان المراد في الآية هو المعنى الثاني اي المدبر للبدن الى آخر ما بسطه وسياتي البحث عن عالم الامر وعالم الخلق في آخر الكتاب في باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية وذكرنا هناك في هامش اللامع بينهما اكثر من اثني عشر فرقاً

ص۲۴ باب من ترك بعض الاختيار كتب الشيخ في اللامع عم الحكم مع ان الرواية الآتية مصرحة بترك الفعل دون القول اشارة منه الى انه لافرق بينهما في ذلك فله ان يترك بعض المستحبات والسنن اذا خاف فتنة فكيف بالمباحات وفيه دلالة على ترك التقليد الغير الشخصي في وقتنا هذا مع جوازه في الاصل اھ وفي هامشه قوله عم الحكم يعني عمم الامام البخاري الترجمة عن القول والفعل ولذا فسرها جميع الشراح بالعموم اذ قالوا اراد بالاختيار المختار والمعنى من ترك فعل الشئ او الاعلام به اھ الا انهم رجحوا كون هذه الترجمة في الافعال حين الفرق بالترجمة الآتية فقالوا فيها ان الترجمتين متقاربان غير ان الاولى في الافعال وهذه في الاقوال كذا في العيني قال الحافظ وتبعه القسطلاني هذه قريبة من الترجمة التي قبلها لكن هذه في الاقوال وتلك في الافعال او فيهما اھ وفرق بينهما صاحب فيض الباري بوجه آخر فقال فكان الباب الاول في الفرق بين الفطن الذكي والبليد الغبي وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضيع اھ قلت ويشكل عليه ان الشراح صرحوا بان دون ليس بمعنى الادون بل بمعنى سوى كما في الفتح وغيره والاوجه عندي ان الفرق بين الترجمتين واضح وهو ان الغرض من الاولى ترك بعض الاقوال او الافعال المختارة لقصور فهم بعض الرجال عنه وغير الغرض من الثانية وهو جواز تخصيص بعض الطلبة الاذكياء في الدرس وانه غير داخل في كتمان العلم ولافي كون العلم سرا ولافي منع العلم وكتب شيخ الهند في الترجمة الاولى يعني لوخيف ابتلاء قاصر الفهم باظهار الامر المختار في مضرة هي اضر من ترك الامر المختار فينبغي للعلماء ان يتركوا ذلك الامر المختار وكتب في الترجمة الثانية ان غرض الترجمة ظاهر وهو ان مراعاة المخاطبين في التعليم والتبليغ لازم للعلماء فلا ينبغي ان يذكروا عندهم مالايفهمه المخاطب وقول المرتضى كرم الله وجهه دليل صريح على ذلك اھ والاوجه عندي ان قول المرتضى رضي الله عنه ايضا يؤيد ماقلته من انه لاينبغي عند الاغبياء كلام لايدركه افهامهم فلا باس على هذا ان يمنعهم عن الحضور في الدرس قوله كانت تسر اليك في تقرير المكي كانت عائشة تخص الاسود ببعض العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير مع انه كان ابن اختها والاسود كان تلميذاً محضاً اھ ص۲۴ قوله بكفر اي بادر ابن الزبير بهذا اللفظ فقط او اكمل الحديث بتمامه قولان عن الشراح.

ص۲۴ باب من خص بالعلم قوما الخ تقدم الكلام عليه في الباب السابق

ص۲۴ باب الحياء في العلم كتب الشيخ في اللامع الترجمة في قوله لان تكون قلتها احب الى حيث انكر عليه عمر رض استحياءه ولم يرض به منه اھ وفي هامشه اختلفوا في مقصود المصنف بهذا الباب وظاهر كلام الشيخ ان الغرض ترك الحياء في العلم وعليه حمله عامة الشراح قال السندي اي لاينبغي ومثله لايسمى حياء شرعا بل ضعفا فلا ينافي الحياء من الايمان واليه ميل الحافظ واليه مال شيخ المشائخ في تراجمه اذ قال ثبت بحديث الباب عدم الحياء في العلم وحسنه ايضا ثابت بما تقرر في بعض طرق الحديث ان امهات المؤمنين عبن ام سليم لاجل هذا السوال فمنعهن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك اھ ومال العيني وتبعه صاحب فيض الباري ان المقصود من الترجمة التفصيل وهو ان الحياء مطلوب في موضع وتركه مطلوب في موضع فالاول اشار اليه بحديث ام سلمة وحديث ابن عمر والثاني اشار اليه بالاثر المروي عن مجاهد وعائشة وسلك شيخ الهند في تراجمه مسلكا ثالثا فقال اطلق الامام الترجمة ولم يحكم عليها بحكم وظاهرها عدم الاستحباب كما صرح به الاعلام ويؤيده قول مجاهد وعائشة لكن النظر الدقيق يؤدي الى ان عند المصنف فيه تفصيلا ولذا لم يعين الحكم بل اشار اليه باشارات لطيفة وهي ان المصنف ينبه على ان قوله ان الله لايستحيي من الحق حق لامراء فيه لكن معناه انه لاينبغي ان يترك له التفقه وليس الغرض ان لايستحيي في العلم بل ينبغي له اهتمام الحياء في التعلم وهذا هو الغرض الاصلي من الترجمة ويدل عليه حديث ام سليم فان فيه تنبيهات من غط الوجه وغيره ويشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم تربت يداك ولذا عقد بعد ذلك باب من استحيى فامر غيره الخ تنبيها على انه لاباس في ترك السوال لاجل الحياء واما حديث ابن عمر رض فدلالته على الترجمة خفية والحق انه ايضا يدل على ما قلنا فان سكوته للحياء كان مستحسنا وقول عمر رض ليس بنكير عليه بل هو اظهار لمسرته اھ ملخصا من هامش اللامع

ص۲۴ باب من استحيى فامر غيره الخ تقدم ماقال شيخ الهند في تراجمه وقال شيخ المشائخ في تراجمه قوله باب من استحيى الخ اي هو جائز لحصول اصل الغرض من السوال اھ وكتب الشيخ في اللامع يعني ان الذي ذكره اولا من كراهة الحياء في المسئلة حيث خاف الفوت في الاستحياء فالا اذا حصل المقصود مع ملازمة الحياء فلا كراهة فان الحياء خير كله اھ وفي هامشه مقصود الترجمة واضح كما افاده الشيخ ولايذهب عليك ما في حديث الباب من قوله فامرت المقداد الحديث الروايات في ذلك مختلفة ففي بعضها نسبة السوال الى نفسه اذ قال فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بعضها الى المقداد كما في حديث الباب وفي اخرى الى عمار كما في حديث النسائي وغيره ولم يتعرض عنه الشيخ ولاعن اكثر امثال هذه المباحث الحديثية والفقهية لانه درس اولا سنن الترمذي وثنى لسنن ابي داؤد وثلث بجامع البخاري فاكثر المباحث المتعلقة بالحديث والفقه تقدمت في تقرير الترمذي المطبوع باسم الكوكب الدري وكذلك في تقرير ابي داؤد ولم يطبع بعد وسميته بالدر المنضود على سنن ابي داؤد وفق الله احدا لطبعه وذكر فيها الكلام على ان السائل علي بنفسه او عمار او مقداد وبسط الكلام على ذلك في الاوجز

ص۲۵ باب ذكر العلم الخ كتب الشيخ في اللامع ذكره دفعا لما يتوهم ان رفع الصوت في المسجد لما كان منهيا عنه حتى ان العلماء كرهوا الجهر بالذكر اذا كان فيه ضرر بالمصلين فاولى ان لايجوز الفتيا فيه اذ لايخلو عن رفع الصوت عادة فدفعه بان كراهة رفع الصوت جاوز الحد المعتاد وان رفع الصوت بالعلم جائز حيث ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد مواقيت الاحرام ولولا انه رفع بها صوته لما سمعه ابن عمر لا يقال انه كان قريبا منه اذ لو كان كذلك لما ابهم عليه لفظ علمه اھ وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من توقف فيه لما يقع في المباحثة من رفع الاصوات فنبه على الجواز اھ وفي تراجم شيخ الهند ان في الافتاء والقضاء والتعليم في المساجد كان مظنة الكراهة كما يشير اليها كلام بعض المشائخ وعند المصنف توسع في ذلك كله فاشار الى التوسع في كتاب العلم والقضاء اھ ولايذهب عليك ان رسالة تراجم شيخ الهند قدس سره انتهت الى هذا الباب والاسف على انه رحمه الله لم يتمكن من تكميلها لامراض واشغال حدثت له في آخر عمره الشريف نور الله مرقده وبرد مضجعه كذا في هامش اللامع ولم يكن اللامع عندي في المدينة المنورة عند بدء استماع هذه التراجم فامرت عزيزي الحاج المولوي عبد الحفيظ المكي بتعريب هذه التراجم واثبت في آخر تعريبه فقد وقع الفراغ من تعريبه واستماعه لهذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المحتاج الى رحمة ربه العليا المدعو بزكريا بن يحيى بتعريب الاعز المحترم الحاج المولوي عبد الحفيظ المكي اذاقه الله من شراب حبه بعد العصر يوم الثلثاء السادس عشر من الشهر المبارك اول الربيعين تحت اقدام النبي صلى الله عليه وسلم بالمسجد النبوي في البلدة المباركة المدينة المنورة زادها الله شرفا وكرامة وبهجة وصلى الله تبارك وتعالى على خير خلقه سيدنا ونبينا ومولانا محمد النبي الامي نبي الرحمة وعلى آله واصحابه واتباعه الى يوم القيامة.

ص۲۵ باب من اجاب السائل الخ كتب الشيخ في اللامع لما كان الامتناع عن الفضول والاقبال على ما يعني من حسن الاسلام فذكر في الروايات توهم بذلك ان الزيادة في الجواب داخلة فيه فدفعه انه مندوب لما امرنا باشاعة العلم ودلالة الرواية على ما في الترجمة ظاهرة فان السائل انما سأله عما يلبسه فاجيب بما يلبسه وبما يتركه وعن النعلين والخفين اذا لم يجد النعلين اه وفي هامشه قال ابن المنير موقع هذه الترجمة التنبيه على ان مطابقة الجواب للسوال غير لازم بل اذا كان السبب خاصا والجواب عاما جاز وحمل الحكم على عموم اللفظ لا خصوص السبب لانه جواب وزيادة فائدة واما ما وقع في كلام كثير من الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسوال فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة بل المراد ان يكون الجواب مفيدا للحكم المسئول عنه قاله ابن دقيق العيد قال ابن رشيد ختم البخاري كتاب العلم بباب من اجاب السائل باكثر مما سأل عنه اشارة الى انه بلغ الغاية في الجواب عملا بالنصيحة واعتمادا على النية الصحيحة كذا في الفتح ولا يذهب عليك ما تقدم في المقدمة في جملة خصائص البخاري ما افاده الحافظ ابن حجر من ان الامام يشير في آخر كل كتاب الى خاتمة الكتاب وذكرت هناك ان الظاهر عند هذا الفقير انه رضي الله تعالى عنه يشير الى خاتمة الانسان فيذكره موته وتقدمت الاشارة الى هذا الاختلاف بين هذا المبتلى بالسيئات وبين الامام الحافظ ابن حجر في آخر كتاب الوحي ايضا فبراعة الاختتام ههنا عند الحافظ في قوله وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين كما صرح بذلك في آخر الفتح والبراعة عندي في لباس المحرم فانه يذكر ويشبه اكفان الموتى اه من هامش اللامع

كتاب الوضوء

وفي نسخة الطهارة وهو الاولى قاله العيني والمراد ذكر احكامه وشرائطه ومقدماته كذا في الفتح

ص۲۵ باب في الوضوء وما جاء الخ وفي نسخة باب الوضوء وما جاء الخ قال الحافظ الوضوء بالضم الفعل وبالفتح الماء الذي يتوضأ به على المشهور فيهما وحكي في كل منهما الامران اه واشار الامام البخاري بقوله ما جاء الى اختلاف السلف في معنى الآية فقال الاكثرون التقدير اذا قمتم الى الصلوة محدثين وقال الآخرون الامر على عمومه الا انه في حق المحدث وجوب وفي غيره ندب وقال بعضهم كان الايجاب اولا ثم نسخ لحديث احمد وابي داود انه عليه الصلوة والسلام امر بالوضوء لكل صلوة فلما شق عليه امر بالسواك كذا في الفتح قلت ويحتمل انه اشارة الى موجب الوضوء واختلفوا فيه فقيل الحدث وهو ساذج وقيل هو مع القيام الى الصلوة وهو وجه جماعة من الشافعية وقيل القيام الى الصلوة وغير ذلك من الاقوال ولا يشكل عليه انه سياتي قريبا في باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين لانه اختلاف آخر كما سياتي ويحتمل انه اشارة الى اختلاف مبدأ الوضوء فقيل فرض بالمدينة لان آية الوضوء مدنية وقيل فرض بمكة ولا ينكر وجود الوضوء قبل الهجرة ومن انكر الوجوب حمله على الندب قوله قال ابو عبد الله وبين عليه السلام الخ كما سياتي في ابواب مستقلا والغرض ان قوله تعالى فاغسلوا الآية مطلق عن العدد وبين عليه الصلوة والسلام ان اقله واحد واكثره ثلاث كذا في العيني وكتب الشيخ في اللامع هذا مع انه لو لم يبين لكان الامر ايضا كذلك لان الامر لا يقتضي التكرار فليس غرضه ان شرعية الافراد على سبيل الفرض انما علمت بالسنة بل غرضه ان الافراد ثابت بالسنة ايضا كما كان ثابتا بالكتاب اه وفي النور الساري والمصنف جعل الآية ترجمة الباب ولم يجئ بالحديث المسند ههنا لما ان جميع ما في الوضوء ليس بخارج من هذه الآية بل كله داخل فيها فهذا الباب كانه راس الابواب اه وقال العيني فان قلت المذكور في هذا الباب كله ترجمة فاين الحديث؟ قلت لا نسلم ذلك لان قوله وبين النبي عليه الصلوة والسلام الخ حديث لان المراد من الحديث اعم من اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما في الباب انه ذكره على سبيل التعليق وكذا قوله وتوضأ ايضا مرتين مرتين حديث لما ذكرنا ولا شك ان كلا منهما بيان للسنة وهو المقصود من الباب وهذا الذي ذكرناه على ما وجد في بعض النسخ من ذكر لفظ الباب ههنا واما على بعض النسخ التي ليس فيها ذكر لفظ الباب فلا يحتاج الى هذا التكلف اه

ص۲۵ باب لا تقبل صلوة بغير طهور الظاهر ان الغرض من الترجمة بيان فرضية الوضوء او كونه شرطا وفي هامش اللامع قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره وله طرق كثيرة لكن ليس فيها شيء على شرط البخاري فلذا اقتصر على ذكره في الترجمة واورد في الباب ما يقوم مقامه اه قلت وهذا اصل مطرد من اصول التراجم المذكورة في المقدمة وهو الاصل الاول منها ثم لم يتكلم الشيخ في اللامع على بحث القبول بشيء لانه اطنب الكلام عليه في اول الترمذي كما تقدم في الكوكب الدري قوله ما الحدث لما كان لفظ الحدث مشتركا بين الحدث المقابل للطهارة وبينه بمعنى احداث امر التبس الامر عليه فسأله لتعيين احد محتمليه فبين المعنى الاول ببيان بعض افراده ولم يستوف الاقسام لحصول المطلوب بدونه كذا في اللامع وفي هامشه لله در الشيخ ما اجاد في لفظه فانه دفع في ذلك ايرادا مشهورا واردا على ابي هريرة في انه كيف اقتصر على بعض الاحداث دون بعض وحاصل ما افاده الشيخ ان ابا هريرة لم يرد اذ ذاك بيان الاحداث حتى يرد عليه ما اورده بل اراد تعيين احد محتملات اللفظ فقد حصل الى آخر ما بسطه في هامش اللامع من كلام الحافظ والخطابي والعيني وغيرهم وفي تراجم شيخ المشائخ قوله فساء او ضراط الخ حصر ابو هريرة الحديث بهذين حصرا اضافيا بالنسبة الى ما زعم السائل ادخاله في الحدث من توهم خروج الشيء وكون غير الفساء والضراط مما خرج من السبيلين حدثا ناقضا للوضوء كان معلوما للسائل ظاهرا عنده ثابتا بنص القرآن فافهم اه

ص۲۵ باب فضل الوضوء والغر المحجلون كذا في اكثر الروايات بالرفع وهو على سبيل الحكاية او الواو استينافية والغر المحجلون مبتدأ والخبر محذوف اي لهم فضل او الخبر قوله من آثار الوضوء اي منشأ هم آثار الوضوء وفي رواية الغر المحجلين بالجر وهو ظاهر اه من الفتح بزيادة من العيني وكتب الشيخ في اللامع الظاهر ان الاختصاص كرامة من الله منة على هذه الامة وان كان الوضوء فيهم ايضا وفي هامشه يعني ان الخصيصة كونهم غرا محجلين وليس المعنى ان الوضوء خصيصة لهم كما توهم الحليمي لانه ثبت عند المصنف في قصة سارة مع الملك انه لما هم بها قامت توضأ الحديث وفي قصة جريج الراهب ايضا انه توضأ وصلى وقد صرح بذلك في رواية مسلم عن ابي هريرة مرفوعا قال سيما ليست لاحد غيركم اه مختصرا

ص۲۵ باب لا يتوضأ من الشك قال السندي اي لا يلزمه الوضوء لانه لا ينبغي له ان يتوضأ نعم اذا كان في الصلوة فلا ينبغي له افساد الصلوة كما هو مقتضى الحديث اه قلت وغرض الترجمة ظاهر ويمكن ان يكون اشارة الى رد قول المالكية اذ خصوا الحكم بداخل الصلوة وقالوا لا يدخل في الصلوة بوضوء مشكوك والمسئلة خلافية ففي هامش على البذل قال الموفق من تيقن في الطهارة ثم شك في الحدث او العكس فهو على ما يتقن في هذا قال سائر اهل العلم فيما علمنا الا الحسن قال ان كان قبل الدخول في الصلوة لا يدخل فيها مع الشك ان في الصلوة مضى فيها وقال مالك ان كان يستنكحه كثيرا فهو على وضوئه والا فلا يدخل في الصلوة مع الشك قال ابن رسلان المشهور عن مالك انتقض مطلقا وروي عنه ينتقض خارج الصلوة وروي عنه مثل الجمهور انه لا وضوء عليه مطلقا اه قلت فهذه اربع روايات عن مالك وذكر ابن العربي خمسة اقوال وبسطه اشد البسط

ص۲۵ باب التخفيف في الوضوء قال القسطلاني تبعا للحافظ والعيني اي جوازه اه والاوجه عندي انه اشار الى ان الاسباغ ليس بواجب او الدلك ليس بواجب او يقال ان للوضوء مرتبتين ادناها واكملها فاشار الى الاول بهذا الباب والى الثاني بالباب الآتي كما سياتي قوله يخففه عمرو ويقلله والفرق بينهما ان التخفيف يقابله التثقيل وهو من باب الكيف والتقليل يقابله التكثير وهو من باب الكم وقال ابن بطال يريد بالتخفيف تمام غسل الاعضاء دون التكثير من امرار اليد وقال ابن المنير يخففه اي لا يكثر الدلك ويقلله اي لا يزيد على مرة مرة اه من العيني قوله رؤيا الانبياء وحي فهو دليل على ما تقدم من انه لا ينام قلبه واستدل لاثباته بالآية بانه ان لم يكن وحيا كيف يجوز ذبحه بالرؤيا.

ص۲۵ باب اسباغ الوضوء وهو ابلاغه مواضعه وايفاء كل عضو حقه وفي تراجم شيخ المشائخ الاسباغ الاكمال وهو في الوضوء على اقسام الاستيعاب وهو فرض والتثليث واطالة الغرة والتحجيل والانقاء اي ازالة الدرن بالدلك وهذه سنن ومستحبات وآداب اه وكتب الشيخ في اللامع وقع به ما يتوهم من الباب السابق ان التخفيف هو الاولى ومعنى قوله الاسباغ هو الانقاء ان الاكمال ههنا ليس في الكم على المحدود شرعا والمرات وانما المراد الكمال كيفية حتى يحصل الانقاء اه وفي هامشه ولا يبعد ان يقال ان المصنف نبه بهذين البابين على طرفي الوضوء فادناه التخفيف واعلاه الاسباغ اه

ص۲۶ باب غسل الوجه باليدين الخ كتب الشيخ في اللامع قوله ثم اخذ غرفة من ماء الخ يعني ان الماء لا يأخذ الا مقدار غرفة واحدة بيد واحدة ولكنه يغسل باليدين معا لئلا يضيع الماء ولانه باليدين اقدر منه على الغسل بيد واحدة اه وفي هامشه قال الحافظ مراد المصنف بالترجمة التنبيه على عدم اشتراط الاغتراف باليدين جميعا والاشارة الى تضعيف الحديث الذي فيه انه صلى الله عليه وسلم كان يغسل وجهه بيمينه وجمع الحليمي بينهما بان هذا حيث كان يتوضأ من اناء يصب منه بيساره على يمينه والآخر حيث كان يغترف لكن سياق الحديث يأباه لان فيه انه بعد ان تناول الماء باحدى يديه اضافه الى الاخرى وغسل بهما اه وانت ترى ان ما افاده الشيخ لا يرد عليه ما اورده الحافظ على الحليمي ولا يبقى التعارض بين الروايتين ايضا لانه صلى الله عليه وسلم اذا اخذ الماء في اليمين وغسل به وجهه فكانه غسله بيمينه واليسار كان معينا لليمين لحفظ الماء والاسباغ على الوجه اه قلت وسياتي قريبا ان ابواب الوضوء كلها متناسبة بعضها ببعض الا ان المناسبة بينها دقيقة يحتاج الى التدبر والفهم الثاقب وهذا الباب عندي تكملة للباب السابق فان الرجل يحتاج في الاسباغ والاكمال الى الاستعانة باليدين ويؤيده ما قال الحافظ في فوائد الحديث وفيه غسل الوجه باليدين جميعا اذا كان بغرفة واحدة لان اليد الواحدة قد لا تستوعبه اه

ص۲۶ باب التسمية على كل حال الخ عطف الجماع عليه من عطف الخاص على العام للاهتمام به وليس العموم ظاهرا من الحديث الذي اورده لكن يستفاد من باب الاولى لانه اذا شرع في حالة الجماع وهي مما امر فيه بالصمت فغيره اولى وفيه اشارة الى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله في حالين الخلاء والوقاع لكن على تقدير صحته لا ينافي حديث الباب لانه يحمل على حال ارادة الجماع اه ويشكل ذكر التسمية ههنا وقد اجيب عنه وعن مثل انواعه في هامش اللامع مفصلا لابد من ذكره ههنا لانه كله مما يتعلق بالتراجم ولفظه اعلم ان الشراح قاطبة اختلفوا في شان الامام البخاري في ذكر هذه التراجم المختلفة فمن ناقد عليه ومن مثبت له بدقة النظر وانا ايضا في الثاني كما سترى ان شاء الله تعالى في التراجم الآتية قال الكرماني في هذا الباب فان قلت ما وجه الترتيب الذي لهذه الابواب اذ التسمية انما هي قبل غسل الوجه لا بعده ثم ان توسط امر الخلاء بين ابواب الوضوء لا يناسب ما عليه الوجود قلت البخاري لا يراعي حسن الترتيب وجملة قصده انما هو في نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه لا غير ونعم المقصد اه وقال الحافظ في باب ما يقول عند الخلاء اشكل ادخال هذا الباب والابواب التي بعده الى باب الوضوء مرة مرة لانه شرع في ابواب الوضوء فذكر منها فرضه وشرطه وفضيلته وجواز تخفيفه واستحباب اسباغه ثم غسل الوجه ثم التسمية ولا اثر لتاخيرها عن غسل الوجه لان محلها مقارنة اول جزء منه فتقديمها في الذكر عنه وتاخيرها سواء لكن ذكر بعدها القول عند الخلاء واستمر في ذكر ما يتعلق بالاستنجاء ثم رجع فذكر الوضوء مرة مرة وقد خفي وجه المناسبة على الكرماني فذكر قول الكرماني المذكور ثم قال وقد ابطل هذا الجواب في التفسير فقال لما ناقش البخاري في اشياء ذكرها من تفسير بعض الالفاظ بما معناه لو ترك البخاري هذا لكان

اولی لانہ لیس من موضوع کتابہ وکذلک قال فی مواضع اخر اذ لم یظہر لہ توجیہ کلام البخاری مع ان البخاری فی جمیع مایورده من تفسیر الغریب انما ینقلہ عن اہل ذلک الفن کابی عبیدة والنضر بن شمیل وغیرہما واما المباحث الفقہیة فغالبہا مستمدلہ من الشافعی وابی عبید وامثالہما والعجب من دعوی الکرمانی انہ لایقصد تحسین الترتیب بین الابواب مع انہ لایعرف لاحد من المصنفین علی الابواب من اعتنی بذلک غیره حتی قال جمع من الائمة فقہ البخاری فی تراجمہ وقد ابدیت فی ہذا الشرح من محاسنہ وتدقیقہ فی ذلک مالاخفاء بہ وقد امعنت النظر فی ہذا الموضع فوجدتہ فی بادی الرای یظن الناظر فیہ انہ لم یعتن بترتیبہ کما قالہ الکرمانی لکنہ اعتنی بترتیب کتاب الصلوة اعتناء تاما کما سا ذکره ہناک وقد یتلمح انہ ذکرا ولا فرض الوضوء وانہ شرط لصحة الصلوة ثم فضلہ وانہ لایجب الامع التیقن وان الزیادة فیہ علی ایصال الماء لیس بشرط وانما ذا دعلی ذلک من الاسباغ فضل ومن ذلک الاکتفاء فی غسل بعض الاعضاء بغرفة واحدة وان التسمیة مع اولہ مشروعة کما یشرع الذکر عند دخول الخلاء فاستطرد من ہہنا لاداب الاستنجاء وشرائطہ ثم رجع لیبین ان الواجب الوضوء المرة الواحدة وان الثنتین والثلث سنة ثم ذکر سنة الاستنثار اشارة الی ان الابتداء بتنظیف البواطن قبل الظواہر وورد الامر بالاستجمار وترا فی حدیث الاستنثار فترجم بہ لانہ من جملة التنظیف ثم رجع الی حکم التخفیف فترجم لغسل القدمین لا لغسل الخفین اشارة الی ان التخفیف لایکفی فیہ المسح دون مسمی الغسل ثم رجع الی المضمضة لانہا اخت الاستنشاق ثم استدرک لغسل العقبین لئلا یظن انہما لایدخلان فی مسمی القدم وذکر غسل الرجلین فی النعلین ردا علی من قصر فی سیاق الحدیث المذکور فاقتصر علی النعلین ثم ذکر فضل الابتداء بالیمین ومتی یجب طلب الماء للوضوء ثم ذکر حکم الماء المستعمل ومایوجب الوضوء ثم ذکر الاستعانة فی الوضوء ثم مایمتنع علی من کان علی غیر وضوء واستمر علی ذلک اذا ذکر شیئا من اعضاء الوضوء استطرد منہ الی مایتعلق لمن یمعن التامل الی ان اکمل کتاب الوضوء علی ذلک وسلک فی ترتیب الصلوة اسہل من ہذا المسلک فاوردابوابہا ظاہرة التناسب فی الترتیب فکانہ تفنن فی ذلک اھ وقال العینی فی باب غسل الوجہ بالیدین ان قلت ماوجہ المناسبة بین البابین قلت المناسبة بین البابین المذکورین وبین اکثر ابواب کتاب الوضوء غیر ظاہرة ولذلک قال الکرمانی قد ذکرتو لہ ثم قال لانسلم ان جملة قصده نقل الحدیث وما یتعلق بتصحیحہ فقط بل معظم قصده ذلک مع سرده فی ابواب مخصوصة ولذا بوب الابواب علی تراجم معینة حتی وقع منہ تکرار کثیر لاجل ذلک فاذا کان الامر کذلک ینبغی ان تتطلب وجوه المناسبات بین الابواب ان کانت غیر ظاہرة بحسب الظاہر فنقول وجہ المناسبة بین البابین المذکورین من حیث ان من جملة المذکور فی الباب الاول بعض وصف وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی ہذا الباب ایضا وصف وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ابن عباس لما توضأ قال ہکذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فہذا المقدار من الوجہ کاف علی ان المناسبة العامة موجودة بین الابواب کلہا لکونہا من واد واحد ثم توجیہ المناسبات الخاصة انما یکون بقدر الادراک اھ وقال ایضا فی موضع آخر رادا علی الکرمانی فالمتامل اذا امعن النظر عرف وجوه المناسبات بین الابواب وان کان الوجہ یوجد فی بعضہا ببعض التکلف فنقول ذکر عقب کتاب الوضوء ستة ابواب لیس فیہا شئ من اوصاف الوضوء وانما ہی کالمقدمات لہا ثم ذکر الباب السابع الذی فیہ صفة الوضوء وکان ینبغی ان یذکره بعد ابواب الاستنجاء فی اثناء ابواب صفة الوضوء ولکنہ ذکره بعد الباب السادس بطریق الاستطراد اھ وانت تری ماابدی الحافظ من المناسبات اعمق مما ذکره العلامة العینی ومن یمعن الفکر فی ہذه الابواب یجد فیہا مناسبات ادق مما ذکره الحافظ ایضا فالظاہر عند ہذا الفقیر ان المصنف ذکر ہذا الباب بعد اسباغ الوضوء اشارة الی انہ یحتاج للاسباغ الی معاونة الیدین فکان ہذا الباب عندی تکملة لباب الاسباغ المذکور قبل وہکذا فی جملة ابواب الوضوء ذکر الباب الظاہر فیہ عدم المناسبة لمناسبة لطیفة لما قیل علی انہ لایجلہ اشار بخلاف الترتیب فی ذکر ابواب الوضوء بالتفریق بین ابوابہا علی ان الترتیب والولاء لیسا بشرط فی الوضوء فتامل فانہ ان شاء اللہ لطیف وخاطری ابو عذره وہکذا فی باب التسمیة ہذا لایر دعندی ماورده من انہ کان حقہ ان یذکر قبل غسل الوجہ لان باب غسل الوجہ عندی تکملة لباب الاسباغ ومن ہہنا شرعت ابواب آداب الاستنجاء فذکر اول ادبہ التسمیة فاصل الغرض منہ التسمیة عند الخلاء وان ثبت منہ التسمیة علی الوضوء ایضا بالطریق الاولی فکان المصنف رح ذکر اولا ابواب الوضوء اجمالا من کونہ فرضا وندبا لاسباغ وغیره ثم ابتدأ بالخلاء لانہ مقدم علی الوضوء وہکذا فی الابواب الآتیة الا انہ لما ذکر مسئلة فی محل لمناسبة لایعیدہا مرة اخری لحصول المقصود بذکرہا ولذا لایعید غسل الوجہ بعد ذلک فتامل وتشکر فانہ لطیف ثم الترجمة التی نحن بصددہا فالمشائخ والشراح علی ان المقصود منہا التسمیة علی الوضوء ثم اوردوا علیہا ان حقہا کان قبل غسل الوجہ وقد عرفت ان المقصود منہا عندی التسمیة عند الخلاء ولذا قدمہا علی الابواب الآتیة وکانہ اشار الی حدیث الترمذی عن علی مرفوعا ستر مابین الجن وعورات بنی آدم اذا دخل الکنیف ان یقول بسم اللہ الحدیث قال العینی اسناده صحیح وان کان ابو عیسی قال اسناده لیس بالقوی اھ وہذا اصل مطرد من اصول التراجم معروفة عند المشائخ واما علی ماافاده المشائخ والشراح ففی تراجم شیخ المشائخ لما لم یکن الحدیث الذی روی فی باب التسمیة قبل الوضوء من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یسم لا وضوء لہ علی شرط المؤلف لکون بعض رواتہ نساء مستورة الحال اثبت سنیة التسمیة للوضوء بالحدیث الذی اورده فی ہذا الباب لدلالتہ علی استحباب التسمیة عند الوقاع الذی ہو ابعد الاحوال عن ذکر اللہ علی الوضوء بالطریق الاولی اھ وانت خبیر بان دلالة الحدیث علی التسمیة عند الخلاء اشبہ بالتسمیة عند الوقاع من التسمیة علی الوضوء وقال الحافظ قولہ عند الوقاع من عطف الخاص علی العام للاہتمام بہ ولیس العموم ظاہرا من الحدیث الذی اورده لکن یستفاد من باب الاولی لانہ اذا شرع فی حالة الجماع وہی مما امر فیہ بالصمت فغیره اولی وفیہ اشارة الی تضعیف ماورد من کراہة ذکر اللہ فی حالین الخلاء والوقاع لکن علی تقدیر صحتہ لاینافی حدیث الباب لانہ یحمل علی ارادة الجماع اھ وقال القسطلانی قولہ الجماع من عطف الخاص علی العام للاہتمام بہ والحدیث الذی ساقہ شاہد للخاص لا للعام لکن لما کان حال الوقاع ابعد حال من ذکر اللہ تعالی ومع ذلک تسن التسمیة فیہ ففی غیره اولی ومن ثم ساقہ المصنف ہہنا لمشروعیة التسمیة عند الوضوء ولم یسق حدیث لا وضوء لمن لم یذکر اللہ علیہ مع کونہ ابلغ فی الدلالة لکونہ لیس علی شرطہ بل ہو مطعون فیہ اھ وہکذا قال غیر واحد من شراح الحدیث ولا بد ان یر د علیہ ذکر المصنف ایاه فی غیر محلہ بوجہین الاول تاخیره عن غسل الوجہ الثانی ذکر ابواب الاستنجاء بعد التسمیة علی الوضوء ولو یراد بہ التسمیة فی بدء الاستنجاء فلا ایراد اصلا ویثبت منہ التسمیة علی الوضوء بالطریق الاولی وبعموم لفظ علی کل حال فالظاہر عندی ان الامام اراد بہذا الباب التسمیة عند الخلاء ولذا قدمہ علی الدعاء الآتی فی الباب اللاحق خلافا لما علیہ عامة المشائخ والشراح من حملہم ایاه علی التسمیة عند الوضوء فلو سلم فیمکن الاعتذار عن المصنف بذکره ایاه ہہنا انہ اشار بذلک الی ان التسمیة فی اول الوضوء لیست بفرض بل ہی مستحبة فقدم الفرض واخر الندب للتنبیہ علی مرتبتہما

ص۲۶ **باب مایقول عند الخلاء** ای عند ارادة الدخول فی الخلاء وہذا عند الجمہور وقال الابہری من یکره الذکر فی تلک الحالة یفصل ویقول اما فی الامکنة المعدة لذلک فیقولہ قبیل دخولہا واما فی غیرہا فیقولہ فی اوان الشروع کتشمیر ثیابہ مثلا وہذا مذہب الجمہور وقالوا من نسی یستعیذ بقلبہ لا بلسانہ ومن یجیزه مطلق کما نقل عن مالک لایحتاج الی التفصیل کذا فی البذل وفی شرح شیخ الاسلام علی البخاری ان المصنف انتقل ذہنہ مما یقول عند الجماع الی مایقولہ عند الخلاء اھ وقد تقدم تفصیل الکلام فی الترتیب بین ہذه التراجم فی الباب السابق۔

ص۲۶ **باب وضع الماء عند الخلاء** قال ابن المنیر مناسبة الدعاء بالتفقہ لابن عباس علی وضعہ الماء من جہة انہ کان مترددا بین ثلاثة امور اما ان یدخل الیہ بالماء الی الخلاء او یضعہ علی الباب لیتناولہ من قرب او لایفعل شیئا فرای الثانی اوفق لان فی الاول تعرضا للاطلاع والثالث یستدعی مشقة فی طلب الماء والثانی اسہلہا ففعلہ یدل علی ذکائہ فناسب ان یدعی لہ بالتفقہ فی الدین لیحصل بہ النفع وکذا کان کذا فی الفتح ثم الاوجہ عندی ان المصنف اشار بذکر ہذا الباب بین ابواب الاستنجاء الی ان وضع الماء ہذا کان للاستنجاء ولذا وضعہ عند الخلاء لا للوضوء بعد الاستنجاء کما یدل علیہ لفظ الوضوء فی الحدیث فلو کان کذلک لم یضعہ قریبا من بیت الخلاء الا ان استنجائہ علیہ الصلوة والسلام بالماء سیاتی فی باب مستقل فتکون الترجمة ہہنا شارحة

ص۲۶ **باب لاتستقبل القبلة** الخ وفی المسئلة ثمانیة مذاہب معروفة بسطت فی الاوجز الاشہر منہا ثلاثة التفرقة بین البنیان والصحاری کما ہو مختار البخاری وہو مذہب الائمة الثلاثة والثانی الاباحة مطلقا وہو مذہب الظاہریة والثالث المنع مطلقا وہو مذہب الحنفیة واحمد فی روایة واشکل بانہ لیس فی الحدیث الدلالة علی الاستثناء واجیب بثلاثة اوجہ احدہا انہ تمسک بحقیقة الغائط لانہ المکان المطمئن من الارض فی الفضاء وہذه حقیقة اللغویة وان کان یطلق علی کل مکان مجازا فیختص النہی بالحقیقة اللغویة وہذا جواب الاسماعیلی وہو اقواہا وثانیہا ان استقبال القبلة انما یتحقق فی الفضاء واما الجدار والابنیة فانہا اذا استقبلت اضیف الیہا عرفا قالہ ابن المنیر ثالثہا الاستثناء مستفاد من حدیث ابن عمر رض المذکور بعد قالہ ابن بطال کذا فی الفتح وفی تراجم الشاه ولی اللہ الدہلوی فی ہذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المؤلف بضم الاستثناء الی الترجمة الی وجہ الجمع بان القول فی الصحراء والفعل فی الابنیة والدور اھ وقال الشیخ فی اللامع قولہ عند البناء جدار نحوه اشارة منہ الی اختلاف محمل الروایتین جمعا بین الروایات ودفعا للتعارض الناشی باختلاف معانیہا اھ

ص۲۶ **باب من تبرز علی لبنتین** قال فی تراجم الشاه ولی اللہ ای ہو جائز اھ والاوجہ عندی ما کتب الشیخ فی اللامع فقال الروایة الموردة فیہ من جملة ماکان المقصود ایراده فی الباب المتقدم الا انہا لما تضمنت مسئلة علیحدة وہو انہ ینبغی ان یکون جلوسہ للتبرز علی شئ مرتفع لئلا تصیب النجاسة بدنہ افرزلہ بابا للتنبیہ علی ہذه الزیادة فکانہ قال ان الروایة مع دلالتہا علی ماتضمنہ الباب السابق من الترجمة دالة علی مسئلة ادب المتبرز فی جلوسہ وہذه فائدة جلیلة ویکثر وقوعہا فی کتابہ اھ قلت ہذا ہو الاصل السادس من اصول التراجم

ص۲۶ قولہ لعلک من الذین یصلون علی الخ قال الحافظ قولہ لعلک خطاب لواسع وغلط من زعم انہ مرفوع وقد فسره مالک بمن یلصق بطنہ بورکیہ اذا سجد وفسره فی النہایة بانہ یفرج رکبتیہ فیصیر معتمدا علی ورکیہ واشکل مناسبتہ بماسبق فقیل یحتمل انہ اراد ان المخاطب لایعرف السنة اذ لو کان عارفا بہا لعرف الفرق بین الفضاء والبناء قالہ الکرمانی اھ قلت والیہ میل العینی قال الحافظ ولایخفی مافیہ من التکلف ولیس فی السیاق ان واسعا سأل ابن عمر رض عن المسئلة الاولی حتی ینسبہ الی عدم معرفتہا والذی یظہر فی المناسبة مادل علیہ سیاق مسلم ففی اولہ عنده عن واسع قال کنت اصلی فی المسجد فاذا عبد اللہ بن عمر جالس فلما قضیت صلوتی انصرفت الیہ فذکر الحدیث المذکور فکان ابن عمر رض رای منہ فی حال سجوده شیئا لم یتحققہ فسألہ عنہ بالعبارة المذکورة الی آخر ما فی ہامش اللامع

ص۲۶ **باب خروج النساء الی البراز** الاوجہ عندی فی غرض الترجمة بیان جواز خروج النساء الی البراز دفعا لما یظہر من قولہ عز وجل وقرن فی بیوتکن الآیة عدم جواز خروجہن مطلقا لا للبراز ولا لغیره کما یدل علیہ الحدیث الثانی قد اذن لکن ان تخرجن فی حاجتکن فظاہر الحدیث ان الخروج للحاجة ایضا کان ممنوعا قد اذن فیہ بعد المنع واختلف العلماء والشراح فی مصداق الحجاب فی ہذه الاحادیث فظاہر حدیث الباب

ان قصة سودة كانت قبل نزول الحجاب وسياتی فی التفسير فی باب قوله تعالی لا تدخلوا بيوت النبی الخ عن عائشة رض قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب والجمع بينهما عندی ان المراد فی الحديث الذی فيه بعد ما ضرب الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالی يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبی الآية والمراد فی الحديث الذی فيه فانزل الله الحجاب غير الحجاب الاول ولعل المراد به قوله تعالی وقرن فی بيوتكن الآية والظاهر منها عدم جواز الخروج مطلقا ولما كان فيه حرج عظيم اذن لهن فی الخروج لحوائجهن كما فی حديث هشام عن ابيه وقريب منه ما كتب الشيخ قدس سره فی اللامع اذ قال قوله فانزل الله الحجاب الذی...... كان يهواه عمر رضی الله عنه لهن اذ الحجاب الشرعی قد كان نزل من قبل والحاصل ان عمر رض كان يهوی ان لا يخرجن محتجبات ايضا ويتبرزن فی البيوت فصار ذلك مستحبا بعد زمان وان بقی الجواز بعده ايضا اه وبسط الكلام فی هامشه فی نقول كلام الشراح فی مصداق الحجاب فی الحديثين ومصداق الحجاب فی الآيات فارجع اليه لو شئت التفصيل

باب التبرز فی البيوت قال الحافظ ابن حجر والعينی عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير الی ان خروج النساء للبراز لم يستمر بل اتخذت بعد ذلك الاخلية فی البيوت فاستغنين عن الخروج الا للضرورة اه والاوجه عندی انه رضی الله عنه عقبه اشارة الی الاولوية واما الجواز للضرورة فقد علم من الرواية المارة قد اذن لكن الحديث ولعله عقب بهذا الباب لحديث السابق الوارد فيه فانزل الله آية الحجاب اشارة الی ان اتخاذ الكنف فی البيوت كان بعد نزول آية الحجاب وكتب الشيخ قدس سره فی اللامع لما كان لمتوهم ان يتوهم كراهة ذلك لما فيه من التدانی والتلبس بالنجس رده فذكر ما يدل علی جوازه الا ان التطهر لما كان مطلوبا يجب ان يزيله عن البيت قبل الفساد ولا يتركه يجتمع منه الكثير اه وفی هامشه ويزيد التوهم ما فی البذل برواية الطبرانی عن عبد الله بن يزيد مرفوعا لا ينقع بول فی طست فی البيت فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه بول مستنقع اه فاذا كان ذلك فی البول فما ظنك بالغائط الذی هو اشد رائحة كريهة من البول وايضا ورد كان المنبی صلی الله عليه وسلم اذا اراد البراز ابعد وقد ورد النهی عن البراز فی الموارد وغيرها وهذه كلها تؤيد التوهم ولكن فی رواية الطبرانی ما فی ابی داؤد عن اميمة قالت كان للنبی صلی الله عليه وسلم قدح من عيدان يبول فيه بالليل الحديث بوجوه بسطت فی البذل

باب الاستنجاء بالماء اشار بذلك الی الرد علی من كرهه وعلی من انكر وقوعه عن النبی صلی الله عليه وسلم روی الاول باسانيد صحيحة عن حذيفة انه قال اذا لا يزال النتن فی يدی وعن نافع كان ابن عمر رض لا يستنجی بالماء وقال ابن الزبير ما كنا نفعله ونقل الشاذی ابن التين عن مالك انه انكر ان يكون النبی صلی الله عليه وسلم استنجی بالماء وعن ابن حبيب من المالكية انه منع الاستنجاء بالماء لانه مطعوم اه من الفتح وفی المنهاج بعد ذكر قول الفتح قال الحطاب وهذان النقلان يعنی ما عن مالك وابن حبيب غريبان والمنقول عن ابن حبيب انه منع الاستجمار مع وجود الماء بل لا اعرفهما فی المذهب اه وما حكی انه صلی الله عليه وسلم لم يستنج بالماء ترده الروايات الصريحة فی ذلك ذكرها العينی مفصلا اذ قال قد تظاهرت الروايات بالاخبار عن استنجاء النبی صلی الله عليه وسلم بالماء وبالامر به ثم بسط الروايات منها ما رواه ابن خزيمة فی صحيحه عن جرير ان النبی صلی الله عليه وسلم دخل الغيضة فقضی حاجته فاتاه جرير باداوة من ماء فاستنجی منه الحديث ومنها ما رواه الترمذی عن عائشة انها قالت مرن ازواجكن ان يغسلوا اثر الغائط والبول فان النبی صلی الله عليه وسلم كان يفعله ومنها ما رواه ابن حبان عن ابی هريرة ان النبی عليه الصلوة والسلام قضی حاجته ثم استنجی من تور وغير ذلك من الروايات التی بسطها مع الكلام عليها والجواب عنه وهو مؤدی رواية الباب وقوله يعنی يستنجی به تنبيه علی عدم التيقن بلفظ الشيخ وحديث انس هذا اخرجه مسلم وابوداؤد وفيه فقضی حاجته فخرج علينا وقد استنجی بالماء. وفی الاوجز ما نقل عن مالك انه انكر الاستنجاء بالماء انكره الزرقانی وقال معروف مذهبه ان الماء افضل وافضل منه الجمع بينه وبين الحجر اه

باب من حمل معه الماء قال القسطلانی تبعا للحافظ بضم الحاء وكسر الميم خفيفة اه قلت وهو ظاهر من الروايتين والشراح سكتوا عن غرض الترجمة ولا يبعد عندی ان المصنف اشار بذلك الی انه ينبغی تعجيل الاستنجاء بعد الفراغ ولذا ينبغی له ان يحمل معه الماء كيلا يلزم تاخير الاستنجاء وفيه ان هذا المعنی قد ظهر بما سبق من وضع الماء عند الخلاء قلت حمله معه اسرع منه فی ازالة النجاسة فهذا ترق من الاولی ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الترجمة جواز مثل هذه الاستعانة فی الاستنجاء كما سياتی التفصيل فی الاستعانة فی الوضوء فی باب الرجل يوضئ صاحبه ويشير الی ذلك ضبط الشراح لفظ حمل فی الترجمة بناء المفعول

باب حمل العنزة مع الماء قال الحافظ العنزة بفتح النون عصا اقصر من الرمح لها سنان وقيل هی الحربة القصيرة والزج بزای مضمومة ثم جيم مشددة ای سنان وفهم بعضهم من تبويب البخاری انه كان يحملها ليستتر بها عند قضاء الحاجة وفيه نظر لان الضابط بينهما ان يستر الاسافل والعنزة ليست كذلك نعم يحتمل ان يركزها ويضع عليها ثوبا للستر او يركزها بجنبه لتكون اشارة الی منع من يروم المرور بقربه او تحمل لنبش الارض الصلبة او لمنع ما يعرض من هوام او تحمل لانه كان اذا استنجی توضأ واذا توضأ صلی وهذا اظهر الاوجه اه مختصرا والمراد بنبش الارض الصلبة ما روی انه عليه الصلوة والسلام يرتاد لبوله كما فی ابی داؤد او لاخذ الحجارة للاستنجاء

باب النهی عن الاستنجاء باليمين قال الحافظ عبر بالنهی اشارة الی انه لم يظهر له هل هو للتحريم او للتنزيه او ان القرينة الصارفة للنهی عن التحريم لم تظهر له وهی ان ذلك ادب من الآداب وبكونه للتنزيه قال الجمهور وذهب اهل الظاهر الی انه للتحريم قوله فلا يتنفس فی الماء وفی رواية ابی داؤد بدله فلا يشرب نفسا واحدا والجمع بينهما اوجه عندی من ترجيح رواية البخاری وهو ان النبی صلی الله عليه وسلم ذكر فی الحديث اربعة آداب وبين فی الاستنجاء وادبين فی الشرب واتفق الرواة علی ذكر الاولين واختلفوا فی ذكر الآخرين وذكر بعضهم واحدا والآخرون بعضا آخر منها

باب لا يمسك ذكره بيمينه اذا بال قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی ان النهی المطلق عن مس الذكر باليمين كما فی الباب قبله محمول علی المقيد بحالة البول فيكون ما عداه مباحا وقال بعض العلماء يكون ممنوعا ايضا من باب الاولی لانه نهی عن ذلك مع مظنة الحاجة فی تلك الحالة اه قوله فلا يأخذن ذكره بيمينه وفی البذل قال الحافظ وقد اثار الخطابی ههنا بحثا وبالغ فی التبجح به وبسط الشيخ قدس سره فی الاشكال والاجوبة عنه فارجع اليه وحاصل ايراد الخطابی ان الجمع بين النهی عن مس الذكر باليمين عند البول وبين النهی عن الاستجمار باليمين

باب الاستنجاء بالحجارة قال الحافظ اراد بهذه الترجمة الرد علی من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والاوجه عندی ان المصنف اشار بهذه الترجمة الی اختلافهم فی حقيقة الاستنجاء بالحجارة هل هو مطهر وتعبد كما قال به الشافعية والحنابلة او مقلل للنجاسة ومعقول كما قال به الحنفية والمالكية كما فی البذل وهامشه لهذا الفقير مبسوطا وعلی هذا الاختلاف تتفرع عدة مسائل من وجوب الاحجار الثلاثة والاستنجاء بغير الاحجار والروث والعظم وغير ذلك ولم يذكر المصنف الحكم فی الترجمة تشحيذا للاذهان كما هو دأبه اه من هامش اللامع

باب لا يستنجی بروث وعلی اختلافهم فی حقيقة الاستنجاء كما تقدم اختلفوا فی الاستنجاء بالروث كتب الشيخ فی البذل النهی لنجاسته ويلتحق به كل ما كان نجسا ولكن اذا استنجی بالنجس يجوز ذلك مع الكراهة عندنا واما عند الشافعية لم يصح استنجاؤه ووجب عليه بعد ذلك الاستنجاء بالماء ولا يجزئه الحجر اه وفی هامشه ومذهب الحنابلة كالشافعية كما فی نيل المآرب والمالكية مع الحنفية فی ذلك ففی المنهل وقالت المالكية لا يجوز الاستجمار بالنجس كالروث الخيل والحمير وعظم الميتة وذكر اشياء ثم قال واجزأ الاستنجاء بما ذكر مع الحرمة ان حصل الانقاء اه قوله ليس ابو عبيدة ذكره يعنی ان ابا اسحق لا يذكر هذه الرواية عن ابی عبيدة بن عبد الله ابن مسعود بل يذكره عن عبد الرحمن بن اسود عن ابيه عن عبد الله بن مسعود قال الحافظ انما عدل ابو اسحق عن الرواية عن ابی عبيدة الی الرواية عن عبد الرحمن مع ان رواية ابی عبيدة اعلی له لكون ابی عبيدة لم يسمع من ابيه علی الصحيح فتكون منقطعة بخلاف رواية عبد الرحمن فانها موصولة ورواية ابی عبيدة ذكرها الترمذی وغيره كذا فی الفتح وفی تراجم الشاه ولی الله استدرك الترمذی علی البخاری بمواضع منها هذا اه قلت لبسطه الترمذی وقال وضع البخاری فی صحيحه حديث زهير واصح شئ عندی حديث اسرائيل ای عن ابی اسحق عن ابی عبيدة عن ابن مسعود

باب الوضوء مرة مرة لما ثبت عن النبی صلی الله عليه وسلم الوضوء مرة مرة واثنين اثنين وثلاثا ثلاثا ترجم البخاری علی كل منها مستقلا تنبيها علی جواز كل منها وعلی ان التثليث درجة الكمال لا لكراهة فی الاكتفاء باثنين او مرة قال الحافظ والحديث مجمل تقدم مفصلا فی باب غسل الوجه باليدين اه

باب الوضوء مرتين قال الحافظ وحديث الباب مختصر من حديث مشهور فی صفة وضوء النبی صلی الله عليه وسلم كما سياتی بعد من حديث مالك وغيره لكن ليس فيه الغسل مرتين الا فی اليدين الی المرفقين نعم روی النسائی من طريق سفيان بن عيينة فی حديث عبد الله بن زيد التثنية فی اليدين والرجلين ومسح الرأس وتثليث غسل الوجه وعلی هذا فحق حديث عبد الله بن زيد ان يبوب له غسل بعض الاعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلثا وقد روی ابوداؤد والترمذی من حديث ابی هريرة ان النبی صلی الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين وهو شاهد قوی لرواية فليح هذه فيحتمل ان يكون حديثه هذا المجمل غير حديث مالك المبين لاختلاف مخرجهما اه مختصرا والی تعدد الرواية مال العينی اذ قال بعد ذكر الاعتراض المذكور عن صاحب التلويح قلت هذا الاعتراض غير وارد لانه لا يمتنع تعدد القضية كيف والطريق الی عبد الله بن زيد مختلف

باب الوضوء ثلثا ثلثا وهذا الكمال فی الوضوء ويكره الزيادة عليه وما فی الحديث قوله فمضمض واستنثر مجمل سياتی مستقلا فی باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة وسياتی الكلام هناك قوله ولكن عروة يحدث الخ قال الحافظ يعنی ان شيخی ابن شهاب اختلفا فی روايتهما له عن حمران عن عثمان فحدثه به عن عطاء علی صفة وعروة علی صفة وليس ذلك اختلافا وانما هما حديثان متغايران وقد رواهما معاذ بن عبد الرحمن الی آخر ما بسطه الحافظ زاد القسطلانی فاما صفة تحديث عطاء فتقدمت واما صفة تحديث عروة عنه فاشار اليها بقوله فلما توضأ عثمان عطف علی محذوف تقديره عن حمران انه رای عثمان دعا باناء الی ان قال فغسل رجليه الی الكعبين فلما توضأ قال الحديث قوله لولا آية ما حدثتكموه الخ كتب شيخ المشائخ فی تراجمه قاله رضی الله عنه لانه خاف ان لو سمع الناس بمثل هذه البشارة اجترؤا علی المعاصی وقالوا يغفر الله لنا بهذا العمل اليسير ونفعل ما نشاء وقال مالك رحمه الله فی توجيه مثل هذا الكلام من عثمان انه قال ذلك لانه خاف ان الناس يستبعدونه فلا يقبلونه فيقعون فی الانكار ويكذبون عثمان فی رواية الحديث ويأثمون لكن الآية التی قدرها عروة لا تلصق بهذا التوجيه بل الآية التی اوردها عثمان علی هذا التوجيه قوله ان الحسنات يذهبن السيئات فمعنی الكلام ان الحديث يؤيده النص من القرآن فلم يمكن لكم انكاره وان استبعدتموه منی ولولا هذه الآية لما حدثتكموه خوفا عن طعنكم فی الدين وانكاركم الحديث فافهم هذا المقام فانه مما زل فيه اقدام الشراح فخبطوا كثيرا والله الهادی واليه الرشاد اه قلت الحديث الذی اخرجه مالك فی الموطا بلفظ لولا انه فی كتاب الله الحديث وفيه قال مالك اراه يريد هذه الآية اقم الصلوة طرفی النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات وفی الاوجز قوله لولا انه كذا روی يحيی بالنون والضمير ای لولا ان معناه فی كتاب الله موجود كما سياتی فی آخر الحديث ما حدثتكموه ای هذا الحديث ابدا لئلا تتكلوا لكن لما كان معناه فی كتاب الله موجودا كما سياتی فلا فائدة فی ترك الرواية وروی

ابومصعب وغیرہ بلفظ لولا آیة بالیاء والمد وہاء التانیث ای لولا آیة فی کتاب اللہ تتضمن معناہ ما حدثتکموہ قالہ الباجی وقال الحافظ ان النون تصحیف من بعض الرواة الی آخر مافی الاوجز وفیہ فی تفسیر مالک قال الباجی وعلی ہذا التفسیر تصح الروایتان بلفظ الیاء والنون لکن فی الصحیحین عن عروة ان المراد بالآیة قولہ تعالی والذین یکتمون ما انزلنا الآیة وہو راوی الحدیث ورواہ بالجزم فہو اولی بالقبول ولذا رجحہ الحافظ والنووی وجماعة بخلاف الامام مالک فذکرہ بالظن والجزم اولی فیکون المعنی علی تفسیر عروة لولا آیة تمنع من کتمان العلم ما حدثتکم بہ وعلی ہذا الاصح روایة النون اھ واجاد حضرة الشیخ الگنگوہی کما حکاہ مولانا محمد حسن المکی فی تقریر مسلم قولہ ما حدثتکم لان حدیثی ہذا نسخة من الکیمیا لا احب ان یطلع علیہا کل احد وغرضہ الترغیب فی الحدیث اھ۔

صـ۲۸ باب الاستنثار فی الوضوء ہو طرح الماء الذی یستنشقہ المتوضی سواء کان باستعانة یدہ اولا وحکی عن مالک کراہة فعلہ بغیر الید لکونہ یشبہ فعل الدابة والمشہور عدم الکراہة کذا فی الفتح ویشکل تقدیم ہذا الباب علی المضمضة کما تقدم الکلام فی باب التسمیة ونحو علی ترتیب الابواب مفصلاً قال الحافظ کانہ اشار الی الابتداء بتنظیف الباطن قبل الظاہر اھ والاوجہ عندی فی تقدیمہ علی المضمضة اشارة الی شدة تاکیدہ فوق المضمضة کما سیأتی فی بابہ مع ما فیہ الاشارة الی عدم وجوب الترتیب بین اعضاء الوضوء قولہ ذکرہ عثمان فی الباب الذی قبلہ وعبد اللہ بن زید فی باب مسح الرأس کلہ وابن عباس فی باب غسل الوجہ من غرفة کذا فی العینی قال الحافظ لیس فی حدیث ابن عباس المذکور الاستنثار بل فیہ الاستنشاق فلعلہ اشار الی مارواہ ابوداؤد والحاکم من حدیثہ استنثروا مرتین بالغتین او ثلثا وتعقبہ العینی بان فی بعض نسخ البخاری استنثر موضع استنشق

صـ۲۸ باب الاستجمار وترا استشکل ایضا ادخال ہذا الباب فی اثناء ابواب الوضوء واجیب بان ابواب الاستطابة لم تتمیز فی ہذا الکتاب عن ابواب صفة الوضوء لتلازمہما ویحتمل ان یکون ممن دون المصنف کذا فی الفتح وتقدم ایضا توجیہ الحافظ وعندی ان من دأب المصنف فی ہذا الکتاب انہ ان کان فی حدیث الباب فائدة خاصة ینبہ علیہا وہذا اصل معروف بباب فی الباب کما تقدم فی الاصل السادس من الاصول السبعین المتقدمة فی الجزء الاول ولما کان فی الحدیث السابق الاستجمار وترا نبہ علیہا بباب مستقل والیہ مال العینی وبہ جزم الشیخ قدس سرہ فی اللامع اذ قال ہذا مثل ما تقدم قریبا فان روایة الباب المتقدم لما تضمنت زیادة فائدة من ایتار الاستجمار نبہ علی ذلک بزیادة باب اھ وبسط الکلام علی ذلک فی ہامشہ وفیہ ومع ما افادہ الشیخ قدس سرہ لا یبعد عندی ان المصنف اشار بوصل ہذا الباب الی الباب... السابق الی اولویة الایتار فی الاستنشاق لانہ احق بالایتار منہ مع اجتماعہما فی کونہما ازالة القذر

صـ۲۸ باب غسل الرجلین الخ کذا للاکثر وزاد ابوذر ولا یمسح علی القدمین قال العینی وجہ المناسبة بین ہذا الباب والذی قبلہ ما ذکرنا ان الباب الذی قبلہ کان تبعا للذی قبلہ فیکون ہذا الباب فی الحقیقة یتلو الباب الذی قبلہ والمناسبة بینہما ظاہرة لان کلا منہما مشتمل علی حکم من احکام الوضوء اھ قلت لم یندفع بعد اشکال ادخال ہذا الباب بین بابی الاستنشاق والمضمضة والاوجہ عندی ان المصنف اشار بذکرہ الباب تلو الباب السابق ان المامور بہ لا یکفی فیہ البدل من عند نفسہ نظرا الی المعنی فانہ کما لا یمکن ان یکون مسح القدمین بدلا عن غسلہما کذلک لا ینبغی ان یکون دلک الانف بثوب او اصبع وغیر ذلک بدلا عن الاستنشاق والاستنثار نظرا الی معنی النظافة والنظر الدقیق ینادی بصوت جہوری ان المصنف نظر فی ترتیب ابواب الوضوء کلہا اشارات لطیفة جدیدة لجودة طبعہ ودقة نظرہ ولا شک انہا احلی لنا واشہی من قبلة العذاری وہذا کلہ فی ذکرہ ہذا الباب ہہنا واما غرض الترجمة فامران ظاہران احدہما الرد علی الشیعة القائلین بجواز مسح القدم والثانی شرح الحدیث الوارد فیہ بلفظ ونمسح علی ارجلنا وکذا الرد علی ما فی حدیث اوس عند ابی داؤد وغیرہ من لفظ فتوضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ کذا فی ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع بعد قولہ ولا یمسح علی القدمین لان المسح لو کان جائزا لما ورد علیہ الوعید بالنار لانہ لیس فی شئ من المسح شرط الاستیعاب فعلم ان الغسل ہو الفرض اھ

صـ۲۸ باب المضمضة الخ اخرہا عن الاستنثار وان کانت ہی متقدمة فی الفعل لانہ لما کان الاستنثار موکدا حتی قال جمع بوجوبہ لورود الامر بہ قدمہ علی المضمضة ولا یبعد ایضا ان یقال ان المصنف اشار بذکر الاجنبی بین المضمضة والاستنشاق الی ترجیح الفصل بینہما لا یقال ہذا مخالف لما سیأتی من باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة من الوصل بینہما بغرفة لانہ ترجم ہناک بباب من فعل کذا وکذا وہذا صنیع عدم الجزم بہ کما فی الاصل الثالث

صـ۲۸ باب غسل الاعقاب الخ یشکل علی المصنف ایرادہا بعد المضمضة وکان حقہا التقدیم علیہا ووصلہا بباب غسل الرجلین وقال شیخ المشائخ فی التراجم قصد بالباب الاول الرد علی من زعم ان وظیفة الرجلین المسح دون الغسل وقصد بہذا الباب اثبات وجوب الاستیعاب فی اعضاء الوضوء وذکر الاعقاب لکونہ مذکورا فی الحدیث فافہم ذلک فانہ قد عجز بعض الشراح عن الفرق بین البابین واتی بتوجیہات لا تلیق ذکرہا اھ وانت خبیر بان جواب شیخ المشائخ قدس سرہ یرد علیہ اشکال التکرار ولا تعلق لہ بذکر ہذہ الترجمة فی ہذا المحل والظاہر عند ہذا العبد الضعیف المبتلی بالسیئات ان الامام البخاری ذکر ہذہ الترجمة ہہنا اشارة الی ان... وہی انہ کما ینبغی ان یہتم بغسل مؤخر المقدم حتی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار کذا ینبغی ان یہتم بمؤخر الفم فی المضمضة بتحریک الماء فی آخر الفم الا ان غسل الرجل لما کان فرضا فلابد من العذاب فی ترک مؤخرہ والمضمضة لیست بفرض فلا عقاب فی ترک مؤخرہ وعلی ہذا فذکرہ ہہنا فی غایة محلہ کذا فی ہامش اللامع قولہ وکان ابن سیرین یرید ان دلیل وجوب غسل الاعقاب یدل علی وجوب الاستیعاب فی کل ما یغسلہ من الاعضاء ولذا کان ابن سیرین یاخذ منہ وجوب غسل موضع الخاتم قالہ السندی قال العینی قال اصحابنا الحنفیة تحریک الخاتم الضیق من سنن الوضوء لانہ فی معنی تخلیل الاصابع فان کان واسعا لا یحتاج الی تحریک وبہذا التفصیل قال الشافعی واحمد وابن المنذر وہو قول ابن حبیب من المالکیة کما فی الباجی

صـ۲۸ باب غسل الرجلین فی النعلین الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انہ لابد من غسلہما ولا یکتفی بالمسح علی النعلین ثم المراد بقولہ فیہما ادخال الرجلین فی النعلین بعد غسلہما رطبتین او غسلہما وہما فی النعلین اھ وفی ہامشہ غرض الترجمة ظاہر وہو الرد علی ما ورد فی بعض الروایات من المسح علی النعلین قال الحافظ اشار البخاری بذلک الی ما روی عن علی وغیرہ من الصحابة انہم مسحوا علی نعالہم فی الوضوء ثم صلوا الی ان قال لیس فی الحدیث الذی ذکرہ البخاری تصریح بذلک انما ہو ماخوذ من قولہ یتوضأ فیہا لان الاصل فی الوضوء ہو الغسل ولان قولہ فیہا یدل علی الغسل ولو ارید المسح لقال علیہا اھ ومناسبة ذکر ہذا الباب ہہنا عندی بوجہین الاول ظاہر وہو انہ لما کان فی السابق ذکر غسل الاعقاب بالشدة والاہتمام عقبہ بذکر غسل الرجلین فی النعلین مخافة ان تبقی لمعة فی اعلی الرجل عند شراک النعل حیث یغسل الرجلان فی النعلین ہذا علی الاحتمال الثانی فی کلام الشیخ قدس سرہ من ان یغسلہما داخل النعلین ولا یخرجہما عند الغسل والوجہ الثانی وہو دقیق ان المصنف نبہ بذلک علی ان الرجلین کما یخرجان من النعلین عند الغسل مع کونہما مشغولین بالنعل کذلک ینبغی ان یخرج ما فی الفم عند المضمضة ولا یکون کون الفم مشغولا بشئ من نحو التنبول وغیرہ عذرا لترک المضمضة فتامل فانہ لطیف قال الحافظ وجہ المناسبة ان المصنف ذکر غسل الرجلین فی النعلین ردا علی من قصر فی سیاق الحدیث المذکور فاقتصر علی النعلین اھ ما فی ہامش اللامع

صـ۲۸ باب التیمن فی الوضوء الخ قال الحافظ لما کان لفظ التیمن مشترکا بین الابتداء بالیمین وتعاطی الشئ بالیمین والتبرک وقصد الیمین فبان بحدیث ام عطیة ان المراد بالتیمن فی حدیث عائشة الاول اھ قلت ولعل المصنف ذکر ہذا الباب ہہنا لما ان الامور السابقة من غسل الوجہ والمضمضة والاستنثار لم یکن فی شئ منہا الابتداء بالیمین ولم یکن ذلک الا فی الیدین والرجلین ولم یتعرض المصنف عن غسل الیدین ولم یترجم لہ بشئ فذکر ہذا الباب متصلا بغسل الرجلین ولعلہ لم یتعرض عن الیدین لما انہ لم یر فیہا شیئا جدیدا التنبیہ البخاری الذی بصدد ذکر الدقائق والتیمن فی الوضوء سنة اجماعا عند اہل السنة خلافا للشیعة اذ قالوا بالوجوب وغلط من حکی ذلک عن الشافعی واحمد کذا فی الفتح وشئ من البسط فی ہامش اللامع

صـ۲۹ باب التماس الوضوء الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان التیمم انما یعار الیہ اذا لم یجد الماء بعد التماسہ فوجب التفحص عنہ ویدل علیہ قولہ فالتمسوا ماء اھ وفی ہامشہ قال العینی وجہ المناسبة بین البابین ما یأتی الا بالجر الثقیل وہو ان المذکور فی الباب السابق طلب التیمن لاجل الوضوء والغسل وہہنا طلب الماء لاجل الوضوء اھ والاوجہ عندی ان یقال ان الامام البخاری لما فرغ من بیان المغسولات فی اعضاء الوضوء ولم یبق الا المسح ذکر بعدہا احکام الماء الذی یحتاج الیہ الغسل وقدم طلب الماء لان وجدانہ مرتب علی الطلب مع ما فی وقت الطلب من الاختلاف قال ابن المنیر اراد البخاری الاستدلال علی انہ لا یجب طلب الماء للتطہیر قبل دخول الوقت لان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لم ینکر علیہم التاخیر فدل علی الجواز کذا فی الفتح وکذا فی العینی وزاد وذکر ابن بطال اجماع الامة علی انہ ان توضأ قبل الوقت فحسن ولا یجوز التیمم عند اہل الحجاز قبل دخول الوقت واجازہ العراقیون اھ وفی تراجم شیخ المشائخ قیل ان الحدیث الذی اخرجہ المؤلف فی ہذا الباب فلیس لہ تعلق قوی بترجمة الباب بل ہو الیق بباب معجزاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو کان مذہب البخاری فی ہذہ المسئلة مثل مذہب الشافعی من ان التماس الماء واجب آخر سوی الوضوء فاثبات ہذا المطلب بہذا الحدیث ایضا بعید لانہ حکایة فعلہ ولیس فیہ امر بالالتماس وعندی ان مقصود البخاری ان عادة الصحابة کان ذلک کانوا یلتمسون الماء ویتفحصون عنہ ویفتشونہ فی مواضعہ وکانوا لا یکتفون بعدم حضور الماء فی جواز التیمم واظہار المعجزة ایضا انما ہو لتکثیر الماء وکان ذلک تحصیلا للماء وتفتیشا لہ فلو کان عدم الحضور کافیا لما اہتم الناس بالتماس الوضوء ولما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فعل لعدم الاحتیاج

صـ۲۹ باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان الخ لما ذکر فی الباب السابق طلب الماء للوضوء استطرد الی ذکر احکام المیاہ من الطہارة والنجاسة الذی یطلب للوضوء وہو الذی یجوز بہ الوضوء ولا یبعد ان المصنف ذکر ہذا الباب لمناسبة الحدیث السابق الذی فیہ نبع الماء من یدہ الشریفة التی کانت علیہا الشعور وقال السندی اعلم ان وضع ہذا الباب اصالة لبیان حکم الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان وحکم سور الکلاب ثم ذکر استطرادا حکم مر الکلاب ای اذا مرت الکلاب فی المسجد فہل یحتاج الی غسل البقعة التی مرت فیہا اولا وکذا ذکر حکم اکل الکلاب ای اذا اکلت الکلاب من الصید فہل یؤکل بقیة ذلک الصید ام لا فالاضافة فی اکلہا من اضافة المصدر الی الفاعل فصار الباب موضوعا لبیان حکم اربعة اشیاء ثم بعد ان فرغ من ذکر ادلة طہارة الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان اراد ان یزید فی الترجمة حکم شئ خامس وہو الاناء بانہ یجب غسلہ سبعا لیصیر الباب موضوعا لبیان حکم خمسة اشیاء الا ان ہذا الخامس لما صار بعیدا عن الباب اعاد لہ اسم الباب فقال باب اذا شرب الکلب الخ ثم ذکر ادلة ما بقی من الامور الخمسة ہذا ما یتعلق بتحقیق الترجمة اھ وقال صاحب الفیض ان المصنف رحمہ اللہ ذکر فیہا مسئلة الانجاس والآسار ودون

مسئلة المياه كما اختاره الحافظ الى آخر ما فيه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لعله قصد بذلك انه طاهر ونحن نقول نعم الا انا امرنا بترك الانتفاع به اكراما له وكذا بسائر اجزائه فما قول عطاء بجواز اتخاذ الخيوط والحبال فالغرض منه ان ذلك جائز نظرا الى طهارته وان كانت كراهة الانتفاع تمنعه والحاصل ان الاباحة والحرمة قد تكونان مبنيتين على علتين متغائرتين مع وجودهما في شئ واحد فيجوز الحكم بالحرمة او الاباحة عينا نظرا الى تلك العلة المبنية عليها احدهما فانها تثبت فيه خلاف ما اثبتة تلك العلة وعلى هذا فقد تطرق في حكم شعر الانسان احتمالان اباحة الانتفاع باجزائه نظرا الى الطهارة وحرمته لما فيه من الاهانة وقد امرنا باكرامه وقد ثبت ان الترجيح فيما اجتمع فيه المحرم والمبيح للمحرم فيكون الحكم في الشعر هو الحرمة وعلى هذا يحمل قول عطاء فافهم اه وبسط في هامشه اختلاف العلماء في جواز الانتفاع بالشعور وفي تراجم شيخ المشائخ مذهب المؤلف في هذه المسئلة مثل مذهب ابي حنيفة من ان شعر الآدمي طاهر والماء الذي يغسل فيه ايضا طاهر خلافا للشافعي واثبت بحديثي الباب ذلك بالدلالة الالتزامية وقول عطاء ايضا يفيده اه قال الحافظ وجه الدلالة من الحديث على الترجمة ان الشعر طاهر والا لما حفظوه ولا تمنى عبيدة ان يكون عنده شعرة واحدة منه اه قوله وسور الكلاب عطف على الماء اي وباب سور الكلاب كذا في الفتح وفي التراجم مذهب البخاري في ذلك موافق لمذهب مالك من ان سورها طاهر وامر الغسل سبعا تعبدي اه۔

صـ۲۹/۱۴ باب اذا شرب الكلب الخ ليس هذا في نسخة الحافظ والروايات الآتية داخلة في الترجمة السابقة فلا يشكل ان المصنف ذكر في الترجمة السابقة سور الكلاب ولم يات له بحديث ولا بذكر حديث تعليق وتدبر ايضا لانه داخل في الباب السابق وعلى وجود الباب كما في نسختنا فلا اشكال ايضا لكونه بابا في باب وهو اصل معروف مطرد كما تقدم في الاصل السادس من اصول التراجم في الجزء الاول قوله يغرف له به استدل بذلك المصنف على طهارة سور الكلب ولا يتم الاستدلال الا بعد ثبوت ان شرع من قبلنا حجة لنا وانه لم ينسخ مع احتمال انه صبه في شئ وسقاه او غسل خفه بعد ذلك او لم يلبسه بعد كذا في الفتح وكتب الشيخ في اللامع ولم يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر ذلك ذكر ان خفه تنجس بفعله ذلك وكذلك قوله في الرواية الآتية فغسل فكل ولا شك انه يمسكه بفيه ولم يثبت انه ذكر تنجسه ولا ان يقطعه فيقذفه فكان تقريرا منه بطهارته والجواب انه استغنى بذكره قبل ذلك بغسل الاناء من ولوغ الكلب عن اعادته ومثل ذلك كثيرا فهل ذكر ههنا ان لا يأكل روثه وبوله وسائر ما لا يجوز اكله من اجزائه وانما اكتفى على قوله كل بل المذكور في بعض الروايات كل ما امسك عليك فاورد نفل الاكل على الحيوان باسره فكان ذلك امرا باكل كله فالجواب الجواب والخلاص الخلاص اه وبسط الكلام في هامشه على فقه الحديث ومذاهب الائمة صـ۲۹ قوله اذا ارسلت كلبك وجه الاستدلال انه عليه الصلوة والسلام امر باكله ولم يقيده بغسل موضع فمه ولا يتم الاستدلال لان الحديث سيق لاباحة صيده ولا تعرض فيه للطهارة والنجاسة ... عليه انه لم يقل اغسل الدم اذا خرج من جرح نابه فوكله الى ما تقرر من وجوب غسل الدم فكذلك غسل ما يماسه فاه كذا في الفتح

صـ۲۹/۲۲ باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين قال شيخ المشائخ في التراجم مقصود الباب مركب من الامرين الاول وجوب الوضوء مما خرج من السبيلين مع عموم ما خرج المعتاد وغير المعتاد والمنصوص في القرآن وغير المنصوص فيه الثابت بالحديث والثاني عدم وجوب الوضوء من غير ما خرج فاثبت ببعض ما ذكر في الباب الاول وبعض آخر الثاني والشراح في هذا المقام يطبقون مذهب المؤلف رحمه الله على مذهب الشافعي ويقولون معنى ترجمة الباب من لم ير الوضوء من المخارج الا بما خرج من المخرجين حتى يكون مس الذكر ومس النساء اللذان هما ناقضان عند الشافعي باقيين في النواقض عنده ايضا لكن التحقيق في هذا الباب ان مذهب البخاري في هذه المسئلة وراء مذهب الشافعي وكلامه على ظاهره فلا يكون عنده في مس الذكر ولمس النساء وضوء ويدل على ذلك قوله وقال جابر بن عبد الله اذا ضحك الخ فتامل واثبت ببعض ما ذكر من الآثار في تعاليق الباب الجزء الثاني من المدعى اه والمناسبة عندي بما سبق ان المذكور في السابق الانجاس الظاهرة الموجبة للنجاسة الحقيقية فاورد بعده الانجاس الباطنة الموجبة للنجاسة الحكمية قال العيني ان الباب السابق في نفي النجاسة عن شعر الانسان وسور الكلب وهذا في نفي الوضوء من غير السبيلين اه وكتب الشيخ في اللامع والاستدلالات التي اثبت بها المدعى غير مثبتة لها اما من لم يتعرض لغير السبيلين فلان تخصيص شئ لشئ في الذكر لا يدل على نفي الحكم عن جميع ما عداه وهذا ظاهر واما ما فيه تعرض للخارج من غير السبيلين واثبات لعدم انتقاض الطهارة به فلان فيه احتمالا غير ما فيه اثبات لمدعاهم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فاما ان الضحك لا ينقض الوضوء فنحن متفقون معهم فيه وانما الناقض هو القهقهة واما خلع الخف فنحن لا نقول بانتقاض وضوئه وانما الواجب عليه ان يغسل قدميه وقول ابي هريرة رضـ لا وضوء الا من حدث فهو يوافق المذهبين معا وانما الكلام في تعيين الحدث ما هو وان اريد بالحدث ما فسره ابو هريرة فساء او ضراط لزم عليهم البول والبراز والمني والمذي الى غير ذلك اما قوله نزف الدم فركع وسجد الخ فهو وارد على المذهبين لما فيه من تنجس الثياب ايضا مع انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة الا ان الراوي ترك ذكره واما ما قال ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم ففي الغير السائلة او في حالة كونهم معذورين وكذلك ما قال ليس في الدم وضوء في غير السائلة واما اذا خرج من البثور وبالعصر فلانه مخرج لا خارج فلا ينتقض الوضوء وكذلك نقول في البزاق انه كان الدم مغلوبا فيه فلا يلزم نقض الطهارة به واما قول ... وصاحبه ليس عليه الا غسل محاجمه فالمعنى بذلك انه لا يجب الغسل عليه بذلك وانما يكتفي فيه بغسل الموضع المتلطخ بالدم واما الوضوء فلا تعرض له فيه نفيا ولا اثباتا واما ما فيه من الروايات فحاصل استدلال المؤلف به... لم يذكر فيها غير ما ذكر فعلم ان الطهارة لا تنتقض بغير المذكورات لان السكوت في محل البيان بيان والجواب قد عرفت ان المفهوم لا يعتبر به اه وبسط الكلام في هامشه في تائيد كلمات الشيخ اشد البسط ولا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى اختلافهم في علة الحدث ففي هامش اللامع اختلفوا في موجب الوضوء على ثلاثة اقوال فقال قوم سببه لوجوب خروج النجس من البدن فاوجبوا الوضوء في كل خارج نجس من المخرج المعتاد وغيره وممن قال بذلك الامام ابو حنيفة واصحابه والثوري واحمد فاوجبوا الوضوء من الدم والرعاف والقئ وغير ذلك وقال آخرون سببه لخروج من المخرج المعتاد فقالوا كل ما يخرج من السبيلين ناقض للوضوء اي شئ خرج من دم او حصى او غير ذلك وممن قال بذلك الشافعي واصحابه وقال الآخرون منهم الامام مالك ان العبرة للخارج والمخرج معا فقالوا كل ما يخرج من السبيلين مما هو معتاد خروجه كالبول والغائط ونحوهما يوجب الوضوء والا فلا اه قوله وقال جابر اذا ضحك في الصلوة الخ هذا اجماع في الضحك ونحن ايضا لا نخالفه وانما الخلاف في القهقهة تفسد الوضوء عندنا وبه قال النخعي والحسن والثوري والاوزاعي قال العيني لنا في ذلك احد عشر حديثا مرفوعا منها اربعة مرسلة وسبعة مسندة ثم ذكرها وسبقه في ذلك الزيلعي في تخريج الهداية قوله وقال الحسن ان اخذ من شعره الخ المسئلة الاولى اجماعية والمخالف في ذلك كان حمادا ومجاهدا وغيرهما اذ قالوا من قص اظفاره او جز شاربه يعيد الوضوء ثم استقر الاجماع على خلاف ذلك واما المسئلة الثانية فقال الحسن وداؤد وغيرهما لا يعيد الوضوء ولا يغسل رجليه كما لو حلق رأسه بعد المسح واظهر قولي احمد يعيد الوضوء وهو احد قولي الشافعي وبه قال اسحق وقال ابو حنيفة يعيد غسل قدميه فقط وهو ارجح قولي الشافعي ومرجوح قولي احمد والخلاف مبني على وجوب الموالاة في الوضوء وقال مالك ان غسل قدميه بعد نزع الخف مكانه يجزئه وان اخره استانف الوضوء اه قوله وقال ابو هريرة رضـ لا وضوء الا من حدث الخ اما الاحداث المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ولمس المرأة والقئ والحجامة فكان ابا هريرة لا يرى النقض بشئ منها وعليه مشى المصنف قاله الحافظ قوله وقال جابر رضـ الدم والقئ الفاحش ينقضان عند احمد رواية واحدة وبه قلنا خلافا لمالك والشافعي قوله وبزق ابن ابي اوفى دما وتقدم قريبا ما كتبه الشيخ في اللامع وفي هامشه ان الدم ناقض عند احمد ايضا كما قلنا وحملوا هذه الآثار كلها على غير الفاحش وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله بزق قلنا كان بزاقه مصفرا لا محمرا والمصفر ليس بناقض عندنا ايضا وهو مذهبه اه قوله وقال ابن عمر والحسن الخ تقدم ما كتب الشيخ من ان المراد لا يجب عليه الغسل بذلك واما الوضوء فلا تعرض له فيه اه ومبنى ما افاده الشيخ ان بعض الصحابة اوجبوا عليه الغسل كما حكاه العيني كما في هامش اللامع صـ۳۰/۱۱ قوله ولم يقل غندر ويحيى الخ كتب الشيخ في اللامع اختلفوا في معنى هذه العبارة فقال بعضهم معناها انه لم يقل لفظة الوضوء واكتفى بقوله عليك وقيل بل لم يقل ... وعليك ايضا لانهما معا جملة واحدة ونفي المؤلف لفظ الوضوء نفي للفظة عليك ايضا واياما كان فالحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم تكلم ههنا بما علم منه نفي الغسل وذكر في هامشه الكلام على هذين المعنيين وفيه ان الاول مختار الكرماني وغيره والثاني مختار الحافظ

صـ۳۰/۱۲ باب الرجل يوضئ صاحبه الاوجه عندي ان هذا الباب من قبيل باب في باب كما هو الاصل المعروف من اصول التراجم وهو الاصل السادس والغرض من هذا الباب نقض الوضوء من الغائط ولما كانت في الحديث مسئلة مهمة وهي مسئلة الاستعانة في الوضوء نبه عليها بالترجمة وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان النهي الوارد في الاستعانة فيه وفي غيره من القربات ليس للتحريم اه وبسط الكلام في هامشه على اختلاف العلماء في مسئلة الاستعانة وهي على ثلثة اقسام احدها ان يستعين في احضار الماء ولا كراهة فيه والثاني ان يستعين في غسل الاعضاء فهذا مكروه الا لحاجة والثالث ان يصب عليه فهذا الاولى تركه وهل يسمى مكروها فيه قولان الى آخر ما فيه ومن اطلق الكراهة حمل فعله صلى الله عليه وسلم على بيان الجواز وبسط شراح البخاري كلهم لا سيما العلامة العيني في الجواز والكراهة والتفصيل فيها

صـ۳۰/۱۲ باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره قال الكرماني قوله وغيره اي غير القرآن من السلام وسائر الاذكار اه وقال الحافظ وغيره اي من مظان الحدث وتعقبهما العيني بانه لا وجه لمظان الحدث لانه اما حدث فيدخل فيه واما غير حدث فلا مدخل له في الباب وبانه اذا جاز قراءة القرآن فغيره من الاذكار جائز بالطريق الاولى وتبعه القسطلاني واختار مختار العيني وتعقب على قول الحافظ والكرماني ويمكن عندي توجيه كلام الحافظ بان المراد من مظان الحدث النوم للحديث الوارد في الباب ثم جواز قراءة القرآن محدثا مجمع عليه عند الائمة الاربعة وجمهور العلماء خلافا لمن شذ من بعض السلف كما في الاوجز كذا في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع قوله باب قراءة القرآن الخ يعني بذلك انه ذكر ولا يجب تقديم الوضوء له وان كان الوضوء افضل والحمام يدخله المتطهر ومن ليس على وضوء فلما قال منصور وابراهيم بجواز القراءة فيه علم انه لا يشترط لها الطهارة وكذلك كتب الرسالة لا تخلو عن ذكر الله وآية من القرآن كالبسملة فلما جاز كتابتها جاز التلفظ به وكذلك التسليم عليهم وهو ذكر يستدعي جواز الذكر على غير وضوء لانهم لما سلم المسلم عليهم يردون عليه لا محالة وهم على غير طهارة فعلم جواز ذكر الله تعالى على غير وضوء لان السلام ذكر وكذلك الاستدلال بالرواية فانه صلى الله عليه وسلم قرأ الآيات قبل ان يتوضأ ونوم الانبياء وان لم يكن ناقضا الا ان الليلة لا تخلو عن شئ من الملاعبة المورثة خروج المذي والبول والتخلي الى غير ذلك وايضا فان ابن عباس فعل مثله وكان على غير طهارة فامكن الاحتجاج بفعله عنده صلى الله عليه وسلم اه وفي تراجم شيخ المشائخ استدلال المؤلف بحديث

الباب على جواز القرأة للمحدث باعتبار انه صلى الله عليه وسلم استيقظ بعد نوم طويل ومضى عليه زمان طويل فالغالب الاكثر في مثل هذا تخلل حدث من ريح او غيره وليس له الاستدلال بنقض النوم كما توهم اه وبسط الكلام في هامش اللامع اشد البسط في شرح كلام الشيخ قدس سره وبيان اختلاف العلماء في ذلك الفروع ولا يذهب عليك ان الحافظ حمل كلام البخاري على الحدث الاصغر وتبعه القسطلاني وتعقبه العلامة العيني اذ قال قوله بعد الحدث قال بعضهم اي الحدث الاصغر قلت الحدث اعم من الاصغر والاكبر وقرأة القران تجوز بعد الاصغر دون الاكبر وكان هذا القائل انما خص الحدث بالاصغر نظرا الى ان البخاري تعرض ههنا الى حكم قرأة القران بعد الحدث الاصغر دون الاكبر ولكن جرت عادته انه يبوب الباب بترجمة ثم يذكر فيه جزء مما يشتمل عليه تلك الترجمة وههنا كذلك اه وقال صاحب الفيض لم يفصح المصنف بان المراد منه الاصغر او الاكبر وعلم من الخارج انها جائزة عنده بعد الحدث الاكبر اه وجواز قرأة القران للمحدث اجماعي كما تقدم وفي هامشي على البذل عن العلامة الشعراني ان قرأة القران للجنب حرمها الشافعي واحمد مطلقا وابو حنيفة آية تامة واباح ما دونها واباح الامام مالك آية او آيتين واباح داؤد الظاهري القرأة مطلقا وبسط الكلام في هامش اللامع على اختلاف العلماء في قرأة الجنب والحائض في باب تقضي الحائض المناسك كلها من كتاب الحيض وفيه مذهب داؤد ومن وافقهم جواز القرأة للجنب والحائض مطلقا قال الموفق لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض وروي الكراهة عن الشافعي واصحاب الرأي وحكي عن مالك القرأة للحائض دون الجنب لان ايامها تطول فان منعنا ها نسيت الى اخر ما بسطه وفي المنهل وقال مالك في الجنب يقرأ الاية ونحوها وقد حكي عنه انه قال تقرأ الحائض ولا يقرأ الجنب اه واختلفوا في جواز قرأة القران في الحمام ففي هامش اللامع عن ابي حنيفة يكره وعن محمد بن الحسن لا يكره وبه قال مالك وانما كره ابو حنيفة لان حكم الحمام حكم بيت الخلاء لانه موضع النجاسة وعند الشافعية روايتان وعند احمد خلاف الاولى فاستحب صيانة القران عن الحمام اه

صـ٣١ **باب من لم يتوضأ الا من الغشي المثقل** كتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة فان اسماء لم تتوضأ مع عروض الغشي لها فعلم ان كل غشي ليس بناقض والناقض منه ما لم يبق بعده علم بحاله مطلقا اه وفي هامشه قال الحافظ اشار المصنف بذلك الى الرد على من اوجب الوضوء من الغشي مطلقا وكونها كانت تتولى صب الماء عليها يدل على ان حواسها كانت مدركة وذلك لا ينقض الوضوء ومحل الاستدلال بفعلها من جهة انها كانت تصلي خلفه صلى الله عليه وسلم وكان يرى الذي خلفه وهو في الصلوة ولم ينقل انه انكر عليها اه قال النووي لا ينتقض ما دام العقل باقيا وقال القسطلاني ينتقض اذا زال العقل بالاجماع وقال ابن بطال الغشي مرض يعرض من طول التعب وهو ضرب من الاغماء الا انه دونه وانما صبت اسماء على رأسها الماء لتدفعه ولو كان شديدا كان كالاغماء وهو ينقض الوضوء اجماعا قال الموفق زوال العقل على ضربين نوم وغير نوم اما غير النوم وهو الجنون والاغماء والسكر وما اشبهه فينقض الوضوء يسيره وكثيره اجماعا قال ابن المنذر اجمع العلماء على وجوب الوضوء على المغمى عليه اه ويشكل ان ظاهر كلام البخاري التفريق بين المثقل وغيره وهو ظاهر كلام العيني وصاحب الفيض وتقرير الشيخ الكنكوهي وما يظهر من كلام الفقهاء من الشامي واصحاب المتون نقض الوضوء منه مطلقا بل صرح في الفتاوى الهندية والعالمگيرية بالاطلاق فتأمل اللهم الا ان يقال ان صاحب الهداية وغيرها وان صرحوا بان الاغماء حدث في الاحوال كلها لكن المراد بالاحوال في كلامهم القيام والقعود وغيرهما كما في العناية لا الكثير المزيل للعقل والقليل غير المزيل له وكانهم اخرجوا بهذا القيد النوم فانه حدث ايضا لكن لا في الاحوال كلها بل في بعض الاحوال وهي التي يكون فيها النوم مستندا او مضطجعا على ما ذكروا والتفريق هو الظاهر من تعليل الاصحاب بانه فوق النوم في الاسترخاء لان النائم يتنبه بالتنبيه دون المغمى عليه وهو الذي اراده البخاري استدلالا بان اسماء رض صبت على رأسها الماء وقد تجلاها الغشي وهي تصلي والنبي صلى الله عليه وسلم كان يرى في صلوته خلف ظهره فهو اطلع على ذلك وقد وقع التصريح به في القدوري وغيره حيث قال في نواقض الوضوء والغلبة على العقل بالاغماء والجنون فاعتبر الغلبة دون غيرها وقد صرح الاصحاب بان الغشي في حكم الاغماء فاذا يعتبر فيه الغلبة ايضا

صـ٣١ **باب مسح الرأس كله** قلت لما فرغ المصنف من ذكر ابواب المياه والنواقض التي ذكرها استطرادا وتبعا للباب بباب كما تقدم رجع الى تكميل الوضوء مع ان في ذكره ههنا لطيفة وهي دفع توهم يمكن ان ينشأ من الحديث السابق من قولها اصب فوق رأسي ماء ان الغسل والمسح سيان في الرأس فتأمل ولما اراد تكميل الوضوء اعاد ذكر غسل الرجلين رعاية للترتيب وذكر فيه الكعبين لئلا يبقى التكرار كذا في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع باب مسح الرأس كله يعني ان الآية مطلقة فاثبات الفرضية في البعض دون البعض ترجيح من غير موجب له وقد ثبت مسحه صلى الله عليه وسلم كله والجواب معلوم ولا يضر مسحه صلى الله عليه وسلم كل الرأس على سبيل السنية وانما ضرنا لو ثبت انه لم يمسح الناصية وما دون الكل ابدا وقد ثبت فسقط الفرضية لثم تثبت سنية الكل وهي غير منكرة وبسط الكلام على كلام الشيخ في هامش اللامع وفيه قال الحافظ وموضع الاستدلال من الحديث والآية ان لفظ الآية مجمل لانه يحتمل ان يراد منها مسح الكل على ان الباء زائدة او مسح البعض على انها تبعيضية فتبين بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الاول اه وفي الاوجز مسح جميع الرأس مستحب باتفاق العلماء واما مقدار المفروض فمختلف جدا ذكر العيني فيه ثلثة عشر قولا والمعروف منها ان الاستيعاب فرض عند مالك وبعض الرأس عند الشافعي وهما روايتان لاحمد ومقدار الناصية عندنا الحنفية وقال الموفق الظاهر عن احمد وجوب

الاستيعاب في حق الرجل وان المرأة يجزئها مسح مقدم الرأس اه مختصرا من هامش اللامع صـ٣١ قوله فاقبل بهما وادبر اختلف في معناه على اقوال ذكرت في الكوكب والاوجز والبذل وهامشي على البذل والاوجه عندي في معناه ان الواو لمطلق الجمع للرواية الآتية قريبا في باب الوضوء من التور عن عبد الله بن زيد بنفسه بلفظ ادبر بيديه واقبل

صـ٣١ **باب غسل الرجلين** هذا الباب في محله لكونه بعد مسح الرأس في اختتام الوضوء وفيه ان الامام البخاري لم يراع الترتيب على ما عليه الشراح حتى يحتاج اليه ههنا وعندي في ذكر هذا الباب في هذا الموضع نكتة لطيفة ايضا وهي ان المؤلف ذكره تائيدا لما سبق من مسح الرأس كله فان الرجل اذا يغسل الى الكعبين ويستوعبه الغسل فاي وجه ان لا يستوعب المسح الرأس كله والنظر الدقيق يومي ان الامام اشار بذلك الى مسح الاذنين فان الاذنين من الرأس كالكعبين للارجل

صـ٣٢ **باب استعمال فضل وضوء الناس** الخ اختلفت الشراح في المراد بالفضل هل هو الباقي في الاناء او المتقاطر من الاعضاء اي الماء المستعمل وذكر الكرماني الاحتمالين ورجح الثاني والحافظ الاول وقال السندي اراد بالفضل ما يعم الباقي في الظرف والمتقاطر من الاعضاء والاوجه عندي ان الفضل لما كان محتملا للمعنيين نبه عليه المصنف بالبابين والاوجه عندي انه اشار بالباب الاول الى الماء المتقاطر اي المستعمل كما هو ظاهر الروايات الواردة في هذا الباب لا سيما رواية قصة الحديبية واشار بالباب الثاني بلا ترجمة الى المعنى الثاني اي الباقي في الظرف وكتب الشيخ في اللامع قوله باب استعمال فضل الخ واستدلاله بهذا مبني على عدم الفصل بين الطاهر والطهور وبينهما فرق لا يخفى والذي يثبت بالرواية طهارة الماء المستعمل وهو مسلم واما الرواية الثانية فلم تقم فيها قربة حتى يلزم زوال الماء عن صفته والكلام فيه فكانه لم يفرق بين الغسل لاجل قربة وبينه بدونها وكذلك الرابعة لا تثبت الا جواز شربه وهو مسلم والحاصل ان النزاع في طهورية الماء الذي اقيمت به قربة والذي اثبتوه بالروايات اعم من ذلك فلا يفيد اه وكلام الشيخ قدس سره مبني على اختلافهم في حكم الماء المستعمل وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع والجملة ان فيه عن الامام ابي حنيفة ثلاث روايات الاولى طاهر لا طهور وهو رواية محمد عنه وهو قوله وقول الشافعي في الجديد وظاهر مذهب احمد كما في المغني واحدى الروايتين عن مالك وهو المفتى به عند الحنفية والثانية نجس نجاسة خفيفة وهي رواية ابي يوسف عنه والثالثة نجس نجاسة غليظة وهي رواية الحسن عنه وعن احمد انه طاهر ومطهر وبه قال اهل الظاهر ورواية عن مالك والشافعي اه ملخصا من هامش اللامع وفي هامشي على البذل عن ابن رسلان ان مذهب مالك انه طاهر ومطهر وفي المنهل قال مالك انه طاهر مطهر وحكى مولانا حسين على اللاهوري في تقريره عن شيخه الكنكوهي قدس سره المذهب عندنا ان الماء المستعمل طاهر غير طهور اما الطهارة فلحديثين الآتيين واما عدم طهوريته فمن ما يعلم من عدم امره صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ بالوضوء الذي وضئ به مع عدم الماء في حالات السفر واما الماء المستعمل القليل اذا اختلط بالماء الآخر فيتوضأ لطهارته ومغلوبيته وغلبة يدل امر جريرا اهله اه

صـ٣٢ **باب** (بلا ترجمة) وهذا معلوم ان الباب بلا ترجمة كالفصل من الباب السابق كما تقدم في الجزء الاول في الاصل العشرين من اصول التراجم وفي هامش اللامع ان حديث السائب هذا ذكر عليه في رواية المستملي فقط لفظ الباب ولم يذكره الباقون وان لم يكن هناك باب فلا اشكال وان كان هناك باب فالاوجه عندي كما تقدم في الباب السابق ان فضل الماء يتناول النوعين المتساقط من الاعضاء وهو الماء المستعمل والباقي في الظرف فالامام البخاري اشار بالباب الاول الى النوع الاول من الفضل وبهذا الباب الى النوع الثاني يعني الى الباقي في الاناء واجاد المصنف عندي بذكر باب المضمضة فانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذي اراد المصنف اثباته ولذا ذكره بعد هذا عندي اه ما في هامش اللامع وفي تقرير مولانا حسين على اورد هذا الباب لان قوله شربت من وضوئه يحتمل ان يكون المراد به الباقي بعد الوضوء فيكون هذا الباب مغايرا بالباب السابق وان يكون المراد المستعمل فيكون موافقا للسابق لكن فيه فائدة اخرى وهي بيان الخاتم اه قوله ذهبت بي خالتي قال الحافظ في المناقب لم اقف على اسمها واما امه فاسمها علية بنت شريح اخت مخرمة بن شريح اه (تنبيه) هذا الباب ذكره شيخ الهند في الجدول الرابع ورقم عليه نقطتين وقد تقدم انه اشارة الى انه حذف الترجمة لكون الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق

صـ٣٢ **باب من مضمض** الخ اجاد المصنف عندي بذكر هذا الباب ههنا لانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذي اراد المصنف اثباته لان الاستنشاق يكون بفضل المضمضة ولذا ذكره ههنا عندي وتبويبه بلفظ من قال كذا اشارة الى ان المصنف لم يجزم بذلك كما تقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم والمسئلة خلافية معروفة بسطت في المطولات وللشافعي فيه خمسة اوجه منها كونهما بست غرفات حكاه الترمذي عن الامام الشافعي وهو السنة عندنا الحنفية وهو مسلك المالكية كما في الاوجز واختلفت الروايات عن الحنابلة كما حكاها العيني في شرح البخاري وظاهر كلام الموفق ان المرجح عند الامام احمد كونهما بغرفة واحدة

صـ٣٢ **باب مسح الرأس مرة** والغرض من الترجمة عندي الاشارة الى الرد على الشافعية حيث قالوا بتثليث المسح خلافا للجمهور ومنهم الائمة الثلاثة اذ قالوا بتوحيد المسح وخلافا لابن سيرين اذ قال بالمسح مرتين مرة للفرض ومرة للسنة كذا في هامشي على البذل وبسط الشيخ الكلام على الدلائل في البذل وفيه قال الحافظ ويحمل ما ورد من الاحاديث في تثليث المسح ان صحت على ارادة الاستيعاب بالمسح

لا انها مسحات مستقلة بجميع الرأس جمعاً بين الادلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف في توجيه روايات التثليث ما في ابي داؤد من حديث الربيع بنت معوذ ولفظه فمسح الرأس كله من قرن الشعر كل ناحية لمنصب الشعر لا يحرك الشعر عن هيئته ولا يبعد عندي ان المؤلف رحمه الله اشار بالترجمة ايضا الى طهارة الماء المستعمل فانه اذا بدأ المسح ثم امر اليدين يكون الباقي على الكف من البلل ماء مستعملاً

ص۳۲ **باب وضوء الرجل مع امرأته** هذا الجزء من الترجمة كالشرح للاحاديث الواردة في وضوء الرجال والنساء معاً بان المراد بالنساء نساؤهم لا مطلقا فلا حاجة لحملها على ما قبل الحجاب ونحو ذلك من التاويلات وقوله وفضل وضوء المرأة قال العيني بالجر عطفا على قوله وضوء الرجل اهـ اشارة الى مسئلة خلافية شهيرة فقد قال النووي اما تطهر الرجل والمرأة من اناء واحد فهو جائز باجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل جائز اجماعا واما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور الصحابة والتابعين والائمة الثلاثة الى جوازه سواء خلت به او لم تخل وقال احمد وداؤد لا يجوز اذا خلت به كذا في هامش اللامع وما حكي من الخلاف في المسئلتين اللتين حكى النووي فيهما الاجماع فشاذ قوله وتوضأ عمر رض بالحميم الخ قال الحافظ والظاهر ان اهله امرأته كانت تتوضأ بفضله او معه فناسب الباب اهـ وتعقبه العيني اشد التعقب بقوله اين الظهور وكذا انكر القسطلاني مناسبة هذين الاثرين وقال في رواية ابن عساكر حذف الاثران وهو اولى وفي اللامع ودلالته على الترجمة لان عمر لما لم يسأل انها اهل مسته بالقاء اليد فيه كما هو العادة في ان الناس يلقون اصابعهم في الماء على النار يريدون بذلك مقدار حرارته فلما لم يستفسره عمر علم ان الحكم لا يتفاوت دون ذلك وكذلك الكلام في وضوءه من بيت النصرانية فانه لم يسأل هل مسته ام لا وهل القت يدها فيه ام لا فعلم انه لا تفاوت فيهما اهـ قال الحافظ ومن عادة البخاري التمسك بنحو ذلك عند عدم الاستفصال اهـ وما افاده الشيخ قدس سره بقوله كما هو العادة في ان الناس يلقون اصابعهم الخ هو اصل معروف من اصول التراجم للبخاري وهو الاصل التاسع والاربعون وما افاده الحافظ من عدم الاستفصال وقال ومن عادة البخاري الخ هو اصل مستقل مزيد على الاصول السبعين المذكورة في الجزء الاول فهو الاصل الحادي والسبعون **ثم لا يذهب عليك** ان نسخ البخاري مختلفة في ذكر الواو وعدمه في لفظ من بيت النصرانية وكلام الشيخ المذكور قبل مبني على وجوده ولذا ذكر في كلامه مسئلتين مختلفتين وهو المرجح عند الحافظ والبسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال القسطلاني لا خلاف في استعمال سؤر النصرانية لانه طاهر خلافاً لاحمد واسحق واهل الظاهر واختلف قول مالك في الكراهة وعدمه اهـ

ص۳۲ **باب صب الوضوء على المغمى عليه** يحتمل ان يكون المراد بعض الماء الذي توضأ به او ما بقي منه والاول المراد فللمصنف في الاعتصام ثم صب وضوءه علي كذا في الفتح والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المراد الباقي في الاناء وما ذكرا لحافظ من حديث الاعتصام لا يؤيد مختاره بل لفظ منه ايضاً ما اخترت ولا يظهر لمختار الحافظ غرض خاص للترجمة لان مسئلة طهارة المستعمل تقدمت في الباب السابق فالاوجه عندي في غرض الترجمة انه اشار الى فضل ماء الوضوء الباقي في الاناء فانه اثر في افاقة المغمى عليه ولذا قالت العلماء بجواز شربه قائماً واستثنائه من كراهة الشرب قائماً قوله انما يرثني كلالة وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اللفظ مشترك بين المورث الذي ليس له ولد ولا والد وبين الوارث الذي لا والد له ولا ولد وبسط الاقوال في تفسير الكلالة في التفسير من هامش اللامع

ص۳۲ **باب الغسل والوضوء في المخضب** الخ كتب الشيخ في اللامع وكلمة في دالة على كونها ظرفاً لفعله سواء كان يجلس فيه كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم او بحيث يقطر غسالته فان ذلك نوع من الوضوء فيه فانك اذا توضأت في حوض بحيث يقطر الغسالة فيه فانك تقول حينئذ توضأت في الحوض واما الوضوء من المخضب والقدح فانه لا يصدق الا اذا كنت تأخذ الماء منه ثم تغسل العضو بحيث لا يعود الى الظرف ثانيا وذلك لما في كلمة من من معنى الابتداء وعلى هذا فلا تكرار في الترجمة كما يتوهم فافهم واغتنم ولكنه مفتقر الى مزيد تدبر لما ان بعض الفاظ الروايات آب عن ذلك وفي هامشه قال الحافظ المخضب بكسر الميم وسكون الخاء وفتح الضاد والمشهور انه الاناء الذي يغسل فيه الثياب من اي جنس كان وقد يطلق على الاناء صغيرا او كبيرا والقدح اكثر ما يكون من الخشب مع ضيق فمه وعطف الخشب على الحجارة ليس من عطف العام على الخاص بل بينهما عموم وخصوص من وجه اهـ وفي الكرماني قال ابن بطال فائدة هذا الباب ان الاواني كلها من جواهر الارض ونباتها طاهرة اذا لم يكن فيها نجاسة اهـ مختصراً من هامش اللامع وما افاده الشيخ من قوله فلا تكرار في الترجمة اوضحه في هامش اللامع اذ فيه لله در الشيخ ما اجاد في دفع توهم التكرار في هذه الترجمة الآتية من قوله باب الوضوء من التور لان غرض الباب الاول لما كان بيان طهارة الاواني لم تبق فاقة الى ذكر الباب الآتي ويقوي الاشكال ما قال العيني في الباب الاول وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله والحجارة والتور بفتح المثناة الفوقية قال الجوهري هو اناء يشرب فيه زاد المطرزي صغير وفي تقرير المكي قوله في الحديث تور من صفر فيه تجريد فان التور يكون من الحجارة اهـ قلت فاذا كان ذكر التور في الباب الاول ايضا فلا يمكن التوقي عن التكرار الا بما افاده الشيخ وعلى هذا فيندفع الاشكال الآخر عندي ايضا وهو ذكر حديث انس في البابين معا فيؤول بان ذكره في الباب الاول باعتبار ادخاله صلى الله عليه وسلم يده الشريفة فيه وذكره في الباب الثاني باعتبار توضؤ الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فتامل وتشكر ولا يشكل ان

مجرد ادخال اليد في القدح لا يطلق عليه الوضوء في القدح لان الامام البخاري لم يفرق بين الاستعمال لاجل القربة وغيرها كما تقدم قريبا في كلام الشيخ في باب استعمال وضوء الناس ولذلك ذكر حديثه ابي موسى في الباب المذكور وفي هذا الباب الذي نحن بصدده وهذا واضح وعلى هذا فلا يشكل بذكر حديث ابي موسى في البابين ويدفع به ما قال القسطلاني تبعاً للكرماني ان حديث ابي موسى المذكور في الباب لا مناسبة له بالترجمة وكذا ما قال السندي اما حديث ابي موسى فلم يكن هناك وضوء اصلاً بل هو استعمال في اعضاء الوضوء لا على وجه التوضي اهـ ص۳۲ قوله عن ابي موسى قال القسطلاني تبعا للكرماني لا مناسبة له بالباب وسكت الحافظ ولم يجد العيني مخلصاً الا بقوله ومناسبته ظاهرة وتقدم الكلام على هذه الرواية اجمالا في كلام اللامع وهامشه في ذيل ترجمة الباب ص۳۲ قوله عبد الله بن زيد الخ مناسبته ظاهرة لما تقدم قريبا في باب غسل الرجلين الى الكعبين بلفظ فدعا بتور من ماء فتوضأ لهم وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فاكفأ على يديه من التور فغسل يديه ثلاثا ثم ادخل يده في التور فمضمض الحديث وتقدم ايضاً قريبا في باب مسح الرأس مرة

ص۳۲ **باب الوضوء من التور** بفتح المثناة شبه الطست وقيل هو الطست وفي حديث الحرج اتي بطست من ذهب فيه تور من ماء وهو يقتضي المغايرة ويحتمل الترادف فان الطست اكبر من التور كذا في الفتح وتقدم الفرق بين هذه الترجمة والسابقة في الباب السابق وقد يقال انه ترجم بهذا الباب لمزيد الاهتمام لانه ورد في بعض طرق حديث الباب ان التور كان من صفر كما تقدم في الباب السابق وقد روي عن ابن عمر انه كره الصفر في الوضوء والنحاس والرصاص وما اشبه ذلك فكان المصنف اشار الى الرد عليه والله اعلم ص۳۲ قوله بقدح رحراح بمهملات الاولى مفتوحة بعدها ساكنة اي متسع الفم قال الخطابي الرحراح الاناء الواسع الصحن القريب القعر قلت وهذه الصفة شبيهة بالطست وبهذا يظهر مناسبة هذا الحديث بالترجمة قاله الحافظ

ص۳۲ **باب الوضوء بالمد** قال الحافظ في آخر الباب السابق واستدل الشافعي بهذا الحديث على رد قول من قال من اصحاب الرأي ان الوضوء مقدر بقدر من الماء معين ووجه الدلالة ان الصحابة اغترفوا من ذلك القدح من غير تقدير لان الماء النابع لم يكن قدره معلوماً لهم فدل على عدم التقدير وبهذا يظهر مناسبة تعقيب المصنف هذا الحديث بباب الوضوء بالمد اهـ ولم يحصل بعدما افاده الحافظ لان ما حكي من مسلك اصحاب الرأي ان الوضوء مقدر بقدر معين من الماء ليس بصحيح ففي الاوجز قال القاري ثم الاجماع على انه لا يشترط قدر معين في ماء الوضوء والغسل ولكن يسن ان لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع تقريبا انتهى وعده صاحب الدر المختار من سنن الغسل نقل ابن عابدين عن الحلية نقل غير واحد اجماع المسلمين على ان ما يجزئ في الوضوء والغسل غير مقدر بمقدار وما في ظاهر الرواية من ان ادنى ما يكفي في الغسل صاع وفي الوضوء مد للحديث المتفق عليه ليس بلازم بل هو بيان ادنى القدر المسنون قال في البحر حتى ان من اسبغ بدون ذلك اجزأه اهـ قلت وكذلك في غيرها من كتب الحنفية فنسبة الخلاف فيه الى الحنفية لا يصح وفي الاوجز ايضا ان الباجي حكى الاختلاف عن الشيخ ابي اسحق دون ابي حنيفة وهو الصواب فان مقدار الماء عندنا من السنن كما تقدم **ثم لا يذهب عليك** ان مؤدى الاحاديث الواردة في هذا المعنى كلها عند الجمهور بيان مقدار الماء لكن في الاوجز قال الباجي قوله كان يغتسل من اناء يحتمل معنيين احدهما انه يغتسل من هذا الاناء وان استعمل اليسير من مائه او الاكثر منه فيتناول ذلك اباحة الوضوء بذلك الاناء والثاني انه يستعمل في غسله ملأ ذلك الاناء فيقصد به الاخبار عن مقدار الماء قلت فيكون الحديث على الاحتمال الاول من بيان ظروف الوضوء والغسل لا من باب مقدار الماء لها لكن لفظ ابي عبيد في كتاب الاموال برواية صفية عن عائشة بلفظ يتوضأ بقدر الماء ويغتسل بقدر الصاع يؤيد المعنى الثاني وكذلك لفظ مجاهد ان كنت لاغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من الجنابة بصاع من ماء جميعا وفي الاوجز وفيه ايضا عن ابن العربي انا اذا قلنا انه يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع فمعناه بالصاع كيلا لا وزنا لان كيل المد والصاع بالماء اضعافه بالوزن فتفطن لهذه الدقيقة واختلاف العلماء في مقدار المد انه رطلان او رطل وثلث معروف بعد اجماعهم ان الصاع اربعة امداد فالمد عند الامام الاعظم رطلان وعند صاحبيه وبه قال الائمة الثلاثة رطل وثلث وبسط الكلام على الدلائل في البذل والاوجز

ص۳۲ **باب المسح على الخفين** قال القاري اخره عن الوضوء تاخيراً للنائب عن المناب والمسح هو اصابة اليد المبتلة بالعضو وشرط مسح الخف ثلاثة امور كونه ساتر القدم مع الكعب وكونه مشغولاً بالرجل ليمنع سراية الحدث وكونه مما يمكن متابعة المشي المعتاد فيه فرسخا فاكثر وعن ابن المبارك ليس في المسح على الخفين عن الصحابة اختلاف فيه لان كل من روي عنهم انكاره روي اثباته وصرح جمع من الحفاظ بان احاديثه متواترة المعنى وسئل انس بن مالك عن علامات اهل السنة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن الختنين وتمسح على الخفين وروي عن الامام ابي حنيفة في شرائط اهل السنة انه قال ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وتمسح على الخفين وقال ابن عبد البر لا اعلم احداً انكره الا مالكاً في رواية انكرها اكثر صحابه والروايات الصحيحة عنه مصرحة باثباته وموطاه يشهد للمسح في الحضر والسفر وعليها جميع صحابه اهـ واثبت الباجي رجوع الامام الى المسح في السفر والحضر واتفقت الامة كلها على جوازه الا شرذمة من المبتدعة كالخوارج والشيعة الى آخر ما في الاوجز وفيه قيل انه من خصائص هذه الامة

قولہ سال عمر عن ذلک وکتب الشیخ فی اللامع ولعلہ لم یعتمد علی قول سعد او قصد مزید اطمینان اھ وقد ورد فی الروایات ان سعداً امرہ بذلک ففی الموطا لمالک ان ابن عمر قدم الکوفۃ علی سعد بن ابی وقاص وہو امیرہا فرآہ عبداللہ بن عمر یمسح علی الخفین فانکر ذلک علیہ فقال لہ سعد سل اباک اذا قدمت علیہ فقدم عبداللہ فنسی ان یسئل عمر عن ذلک حتی قدم سعد فقال اسألت اباک فقال لا فسألہ الحدیث الی آخرہ ما فی ہامش اللامع وفیہ ویشکل علی ہذہ الروایات کلہا ما روی عن ابن عمر من روایات المسح علی الخفین مرفوعاً وبسط فی الجواب عنہ فی الاوجز وحاصلہ ترجیح روایۃ البخاری او یقال ان روایۃ الرفع من مراسیل ابن عمر ومراسیل الصحابۃ معروفۃ معتبرۃ اھ واما ما رواہ الطبرانی فی معجمہ الصغیر عن ابی بکرۃ عن ابن عمر وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما قالا رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین فانہ وان کان صریحاً فی الرفع ورویۃ ابن عمر المسح ودافعاً لاحتمال الارسال الا انہا روایۃ منکرۃ مخالفۃ لروایۃ الثقات قال المیمونی سألت احمد عن ہذا الحدیث فقال لیس بصحیح ابن عمر ینکر علی سعد المسح اھ ای فکیف یصح قولہ رأینا فانہ لو رآہ لما انکر علی سعد وقال الحافظ ویحتمل ان یکون ابن عمر انما انکر المسح علی الخفین فی الحضر لا فی السفر اھ قلت ولکن یشکل علیہ ما رواہ الطبرانی فی الکبیر عن حمید الرواسی عن الحسن العصاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسح علی الخفین للمقیم یوم ولیلۃ وللمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہن قال الہیثمی رواہ القطیعی من زیاداتہ علی مسند احمد وابو یعلی والبزار والطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجال البزار وابی یعلی ثقات وہذا الحدیث لا یرد علی ما اخترت من انہ یحتمل ان یکون سمعہ من غیرہ واللہ تعالیٰ اعلم صـ۳۳ قولہ یمسح علی عمامتہ وبسط الکلام علیہ فی الاوجز وفیہ قال الجمہور منہم الائمۃ الثلاثۃ ان مسح العمامۃ لا یجزئ حتی یمسح الشعر بالماء ورداً باحد لبعض الآثار الامام احمد وداؤد وغیرہما مع الخلاف بینہم فی التوقیت والشرائط وقال الامام محمد فی موطاہ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترک ولم یتعرض لہ الشیخ فی اللامع ہہنا لانہ قد اجمل الکلام علی ذلک فی الکوکب الدری المنضود علی سنن ابی داؤد

صـ۳۳ باب اذا ادخل رجلیہ الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم ای باب شرط المسح علی الخفین ان یکون ادخل رجلیہ وہما طاہرتان وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ادخلتہما طاہرتین فعلم ان لبس طاہراً عن الحدث کاف فی جواز المسح ولا یشترط لجواز المسح کمال الطہارۃ وقت اللبس اھ وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک الی جزئیۃ خلافیۃ بین العلماء وہی ان رجلاً مثلاً عکس الترتیب فغسل رجلیہ اولاً ولبسہما ثم اتم الوضوء فقالت الائمۃ الثلاثۃ انہ لا یجوز لہ المسح وقالت الحنفیۃ یجوز لہ المسح اھ مختصر قلت وظاہر تبویب الامام البخاری یوافق الحنفیۃ کما تری

صـ۳۳ باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ الخ قال شیخ المشائخ فی تراجمہ الحدیث الذی اخرجہ المؤلف فی ہذا الباب لا یدل الا علی عدم التوضی بعد اکل لحم الشاۃ ولم یعقد الباب لاجل ہذا الحدیث بباب عدم التوضی مماستہ النار کما فعلہ مالک وغیرہ من المحدثین لانہ لا یدخل فیہ عدم التوضی بعد اکل لحم الابل والحدیث لا یدل علی ذلک بل الثابت بالحدیث الآخر من جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء بعد اکل لحوم الابل والحکمۃ فی ابقاء لزوم التوضی بعد اکل لحم الابل زماناً ثم نسخہ ان اہل المدینۃ کانوا قد اخذوا من الیہود حرمۃ الابل وکانوا علیہ وکانت طباعہم اعتادت بہا فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باکل لحومہا وبقی حکم الوضوء بعد اکلہا الی زمان استیناساً بہم ودفعاً للوحشۃ عنہم حتی یقبلوا الاحکام بالتدریج اھ قال الحافظ لیس فی حدیث الباب ذکر السویق الا انہ من باب الاولی لانہ اذا لم یتوضأ من اللحم مع دسومتہ فعدمہ من السویق اولی ولعلہ اشار بذلک الی حدیث الباب الذی بعدہ اھ والظاہر عندی ان الباب الآتی جزء من ہذا فلا یشکل بذکر الکتف فیہ کما سیأتی ثم ہہنا مسئلتان خلافیتان شہیرتان الاولی مسئلۃ الوضوء مماست النار وکان الخلاف فیہا فی السلف من الصحابۃ والتابعین معروفاً ثم استقر الاجماع علی ان لا وضوء مماست النار والخلاف فیہ شاذ والمسئلۃ الثانیۃ الوضوء من لحم الابل قال احمد بالوضوء منہ خلافاً للائمۃ الثلاثۃ قال الحافظ نص المصنف علی لحم الشاۃ لیندرج ما ہو مثلہا وما دونہا بالاولی واما ما فوقہا فلعلہ یشیر الی استثناء لحوم الابل لان من خصہ من عموم الجواز علّلہ بشدۃ دسومتہ فلہذا لم یقیدہ بکونہ مطبوخاً وہو قول احمد اھ مختصراً

صـ۳۴ باب من مضمض من السویق الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم ہذا الباب من قبیل الباب فی الباب لانہ یشتمل علی ما عقد لہ الباب السابق مع فائدۃ اخری وہہنا کذلک لانہ ثبت بہذا الباب عدم التوضی من اکل السویق الذی عقد لہ الباب السابق واستحباب المضمضۃ الذی علم منہ فائدۃ اخری وہو محمل الوضوء الوارد فی السویق وسائر ما مست النار علی غسل الفم والیدین فاحفظ ہذا التقریر فانہ ینفعک فی مواضع من البخاری واکثر الشراح فی امثال ہذا المقام قد خبطوا کثیراً اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فمضمض ومضمضنا وقد مر غیر مرۃ ما یدلک علی ان زیادۃ الباب ہہنا لتضمن الروایۃ مسئلۃ مستقلۃ فلا ینافی ذکر لحم کتف الشاۃ فی ہذا الباب تناسب الابواب لانہ متعلق بالترجمۃ السابقۃ اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ ان ہذا الباب من قبیل باب فی باب وہذا الاصل معروف مطرد فی اصول التراجم کما تقدم فی الاصل السادس وعلی ہذا یندفع ما یشکل علی الباب السابق انہ رضی اللہ عنہ ترجم بالسویق ولم یات لہ بحدیث ویندفع ایضاً ما یشکل من ذکر حدیث میمونۃ فی ہذا الباب ولیس فیہ ذکر السویق وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم کما تقدم وقال السندی باب من مضمض من السویق ای وغیرہ کاللحم واشار بالاقتصار علی ذکر السویق الی ان حکم اللحم ونحوہ من الماکولات فی المضمضۃ یعلم من حکم السویق بالاولی ولذلک ذکر حدیث اللحم فی الباب تنبیہاً علی ان المضمضۃ وان ترک ذکرہا فی حدیث اللحم لکنہا معتبرۃ حکماً بدلالۃ حکم السویق بالاولی اھ وقال الحافظ ولیس فی حدیث میمونۃ ذکر المضمضۃ التی ترجم بہا فقیل اشار بذلک الی انہا غیر واجبۃ بدلیل ترکہا فی ہذا الحدیث مع ان الماکول دسم یحتاج الی المضمضۃ منہ فترکہا لبیان الجواز وافاد الکرمانی ان فی نسخۃ الفربری التی بخطہ تقدیم حدیث میمونۃ ہذا الی الباب الذی قبلہ فعلی ہذا ہو من تصرف النساخ اھ

صـ۳۴ باب ہل یمضمض من اللبن لعل الامام البخاری اشار بلفظ ہل الی ما رواہ ابوداؤد باسناد حسن عن انس ان علیہ الصلوۃ والسلام شرب لبناً فلم یمضمض او یقال ان المصنف رضہ اشار بلفظ ہل الی ان قولہ علیہ الصلوۃ والسلام ان لہ دسومۃ یشیر الی ان المضمضۃ للدسومۃ لا لمجرد شرب اللبن فان شرب احد لبناً لیس فیہ دسومۃ کما ہو المعروف فی ہذا الزمان من اللبن الذی یقال لہ سپریٹا لا یمضمض منہ وہو اللبن الذی اخرج منہ الزبد وقد تقدم البسط فی الاصل الثانی والثلثین من الاصول المتقدمۃ علی الابواب المترجمۃ بلفظ ہل قولہ وقتیبۃ قال الحافظ ہذا احد الاحادیث التی اخرجہا الائمۃ الستۃ غیر ابن ماجۃ عن شیخ واحد وہو قتیبۃ وقد اخرج ابن ماجۃ ہذا الحدیث بلفظ الامر مضمضوا من اللبن والدلیل علی ان الامر للاستحباب حدیث انس باسناد حسن عند ابی داؤد انہ علیہ الصلوۃ والسلام شرب لبناً فلم یتمضمض واغرب ابن شاہین فجعل حدیث انس ناسخاً لحدیث ابن عباس ولم یقل احد بالوجوب حتی یقال بالنسخ اھ قلت والشراح عامۃ نقلوا استحباب المضمضۃ من اللبن ونقلوا علیہ الاجماع ومایظہر لہذا العبد الضعیف ان فی المسئلۃ ثلاثۃ مذاہب للسلف کما بسطت فی ہامش الکوکب الاول الوجوب کما قال بہ بعض السلف مستدلین باحادیث الامر وروی عن ابی سعید لا وضوء الا من اللبن لانہ یخرج من بین فرث ودم وعن ابی ہریرۃ نحوہ والثانی الاستحباب وہو مذہب الجمہور والثالث ترک الاستحباب والیہ اشار ابن ابی شیبۃ فی تبویبہ بلفظ من کان لا یتوضأ ولا یمضمض واخرج فیہ عن طلحۃ سألت ابا عبدالرحمن عن الوضوء من اللبن قال من شراب سائغ للشاربین اھ ما فی ہامش الکوکب مختصراً

صـ۳۴ باب الوضوء من النوم الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ودلالۃ الروایتین علی ہذا المعنی واضحۃ وذلک انہ لما لم یعلم بما یخرج منہ فیہ وقت النعسۃ فاولی ان لا یعلم بالخارج من استہ اذا نام ورقد فان الغفلۃ فی النوم ازید منہا فی النعسۃ اھ وفی ہامشہ ظاہر السیاق ان الامام البخاری ترجم بمسئلتین اولاہما اثبات الوضوء بالنوم والثانیۃ عدم الوضوء بالنعسۃ والروایۃ بظاہرہا تدل علی واحدۃ منہما وظاہر کلام الشیخ انہ جعل الترجمۃ مسئلۃ واحدۃ وہی الاولی واثباتہا بما قررہ ظاہر وہو عدم الادراک بخروج الریح وہو الموجب للوضوء فی النوم وظاہر کلام شیخ المشائخ فی التراجم انہ ایضاً جعل الترجمۃ مسئلۃ واحدۃ لکنہا ہی الثانیۃ اذ قال استدل المؤلف بظاہر الحدیث فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما علل قولہ فلیرقد بقولہ فان احدکم الخ مع قرب التعلیلات لصیرورتہ محدثاً الی الذہن علم ان الحدث لا یتحقق بالنعسۃ والا لما ترک التعلیل الذی ہو اقرب ذہاباً الی ما علل بہ وامثال ہذہ الاستدلالات للمؤلف کثیرۃ فاحفظ فانہ ینفعک اھ وہذا ہو الاصل السادس والثلاثون من اصول التراجم وحکی الکرمانی عن ابن بطال فی اثبات الترجمۃ انہ لما اوجب علیہ الصلوۃ والسلام قطع الصلوۃ لغلبۃ النوم دل انہ اذا کان النعاس اقل من ذلک ولم یغلب علیہ انہ معفو ولا وضوء فیہ قال الکرمانی واقول سماہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مصلیاً حالۃ النعاس فعلم ان النعاس لیس بحدث وقال ذکر صلی اللہ علیہ وسلم العلۃ الموجبۃ للقطع ان یخلط الاستغفار بالسب فصار بمنزلۃ من لا یعلم ما یقول من سکر الخمر الذی نہی عن مقاربۃ الصلوۃ فیہا ومن کان کذلک لا تجوز صلوتہ اھ مختصراً قال الحافظ وحملہ المہلب علی ظاہرہ فقال انما امر بقطع الصلوۃ لغلبۃ النوم علیہ فدل علی انہ اذا کان النعاس اقل من ذلک عفی عنہ اھ وعلی ہذا یثبت الجزآن من الترجمۃ واثبتہما السندی ایضاً لکن بطریق آخر قریب مما افادہ شیخ المشائخ اذ قال کان المصنف استدل بالحدیث علی ان النعاس لا ینقض الوضوء اذ لو کان ناقضاً لما منع الشارع عن الصلوۃ خشیۃ السب بل وجب ان یذکر انہ لا تصح صلوتہ مع النعاس لانتقاض الوضوء فاذا لم ینقض بہ تعین ان یکون الانتقاض بالنوم اذ لا مساغ للقول بعدم الانتقاض اصلاً اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالیٰ قولہ الوضوء من النوم ولم یورد لہذا حدیثاً لشہرتہ فاکتفی فیہ بالشہرۃ وجاز ان یکون المراد باب حکم الوضوء من النوم ای نوم المصلی ونوم المصلی کالنعاس فی عدم استرخاء المفاصل فلما لم یکن النعاس ناقضاً کما ثبت بالحدیث لم یکن نوم المصلی ایضاً ناقضاً بالقیاس علیہ اھ وہو دقیق جداً وعلی ہذا یکون الترجمۃ جزءً واحداً وہو نوم المصلی خاصۃً ویکون ذکر النعسۃ کالدلیل لہ ویکون رأی الامام البخاری موافقاً لما یاتی من مذہب الحنفیۃ ان النوم علی ہیئۃ الصلوۃ لیس بناقض ثم قال الحافظ ظاہر کلام البخاری ان النعاس یسمی نوماً والمشہور التفرقۃ بینہما وان من قرت حواسہ بحیث یسمع کلام جلیسہ ولا یفہم معناہ فہو ناعس وان زاد علی ذلک فہو نائم قولہ والخفقۃ

بفتح المعجمة واسكان الفاء قال ابن التين هي النعسة وانما كرر لاختلاف اللفظ كذا قال والظاهر انه من الخاص بعد العام قال اهل اللغة خفق راسه اذا حركها وهو ناعس اه ولذا قال شيخ الاسلام في شرحه الخفقة منتهى النعاس اه ما في هامش اللامع وبسط فيه بعد ذلك اختلاف الائمة في نقض النوم

ص۳۴ باب الوضوء من غير حدث كتب الشيخ قدس سره في اللامع انه يستحب ولا يجب فدلت اولى الروايتين على جزئين والثانية على ثانيهما اه يعني ثبت ندب التجديد بفعله عليه الصلوة والسلام وجواز عدمه بتقريره عليه السلام والظاهر عندي ان المصنف اراد بذلك الرد على من قال بايجاب الوضوء لكل صلوة قال الحافظ بعد ما حكى عن الجمهور نسخ الوجوب لكل صلوة وذهب الى استمرار الوجوب قوم كما جزم به الطحاوي ونقله ابن عبد البر عن عكرمة وابن سيرين وغيرهما واستبعده النووي وجنح الى تاويل ذلك ان ثبت عنه وجزم بان الاجماع استقر على عدم الوجوب اه مختصراً من هامش اللامع

ص۳۴ باب من الكبائر ان لا الخ لعل غرض المصنف التنبيه على ان عدم الاستتار من الكبائر ردًا على من قال كابن بطال ان العذاب قد يكون على الصغائر ايضاً كما ذكر قوله الحافظ وذكر مستدله والتعقب عليه ص۳۴ قوله عن مجاهد عن ابن عباس الخ وهذا الحديث من منتقدات الدارقطني قال القسطلاني وانتقد الدارقطني على المؤلف اسقاط طاؤس من السند الاول وقال الترمذي بعد ان اخرجه رواه منصور عن مجاهد عن ابن عباس وحديث الاعمش اصح يعني المتضمن للزيادة قال الحافظ اخراج البخاري الحديث على الطريقين يقتضي صحتهما عنده فيحمل على ان مجاهداً سمعه من طاؤس عن ابن عباس ثم سمعه من ابن عباس بلا واسطة او العكس ويؤيده ان في سياقه عن طاؤس زيادة على ما في روايته عن ابن عباس وصرح ابن حبان بصحة الطريقين معاً اه

ص۳۵ باب ما جاء في غسل البول قال ابن بطال اراد المصنف ان المراد في الحديث من البول بول الناس لا بول سائر الحيوان فلا حجة فيه لمن استدل به على العموم وكانه اراد الرد على الخطابي اذ قال فيه دليل على نجاسة الابوال كلها ومحصل الرد ان العموم في رواية البول مخصوص بوله لرواية اخرى كذا في الفتح وافاد شيخ المشائخ في التراجم ان مذهب البخاري في ذلك مثل الشافعي من نجاسة بول الانسان دون ما يؤكل لحمه اه قلت ليس هذا مذهب الشافعي بل هو وجه لبعض الشافعية نعم هو مذهب مالك ورواية لاحمد واخرى له نجس وهو مذهب الشافعية والحنفية وفي النور الساري ولم يذكر سوى بول الناس هذا من فقه المصنف لما ان فيه ضميراً يرجع الى صاحب القبر وغرضه منه التنبيه على ان بول الناس لا بد ان يغسل وليس الكلام في الابوال الباقية وان فيها اختلافاً كثيراً اه

قوله اذا تبرز لحاجته الخ قال شيخ المشائخ في التراجم التبرز وان كان في متفاهم العرف يحمل على الغائط لكن الصحابي لما حكى فعله وهو الذهاب الى الفضاء والذهاب اليه قد يكون للبول ايضا فبالنظر الى هذا العموم استدل البخاري بالحديث على ثبوت الغسل من البول ومثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف اه قلت هذا هو الاصل الخمسون من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول من هذه التراجم ويمكن عندي ان يقال ان البول لازم للبراز عادة وفيه قصة معروفة لاستاذ الاساتذة ملا جيون مؤلف نور الانوار

ص۳۵ باب (بلا ترجمة) وفي تراجم شيخ المشائخ ليس هذا الباب في كثير من النسخ والصحيح عدمه وكتب الشيخ في اللامع ولعل زاد لفظ الباب ههنا نظراً الى اطلاق البول ههنا فيعم كل بول وتقييده بالانسان في الاول ثم لا يتوهم ان النهي انما هو مختص ببول نفسه فلا ضير في بول غيره ولو انساناً لان الحكم في مثل هذا لا يتفاوت بين رجل ورجل اه وفي هامشه حاصل ما افاده الشيخ انه لما كان في بعض طرق الحديث لفظ البول مطلقاً بدون التقييد ببوله نبه عليه بلفظ الباب اشارة الى مستدل من قال بالتحرز عن الابوال كلها وكذا حكى مولانا حسين علي في تقريره اذ قال ولعله ادخل لفظ الباب اشارة الى انه ذكر في هذا الحديث لفظ البول بلا ضمير نفسه اه وبسط في هامش اللامع اقوال الشراح مبسوطاً في آخره وقد عرفت مما سبق ان الشراح والمشائخ كلهم اختلفوا في توجيه الغرض في هذا الباب على اقوال عديدة منها رأي شيخ المشائخ ان الباب ههنا لا يصح ومنها رأي القطب الگنگوهي انه للتنبيه على عموم البول ومنها رأي شيخ الهند انه للتنبيه على كون البول موجباً لعذاب القبر قلت ولذا رقم الشيخ عليه في المجلد الرابع في آخر تراجمه نقطة واحدة كما عرفت في الجزء الاول من هذه التراجم وهو عنده علامة تشحيذ الاذهان ومنها رأي الحافظ انه للتنبيه على وجوب غسل ما انتشر من البول على المحل ومنها رأي العلامة العيني انه للتنبيه على الاختلاف في السند ومنها رأي الكرماني انه للتنبيه على وجوب غسل البول والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه للتنبيه على وجوب الاستنجاء اي الاستبراء والاستنجار للبول الى آخر ما في الهامش

ص۳۵ باب ترك النبي صلى الله عليه وسلم الخ لما كان امر النبي صلى الله عليه وسلم بتنظيف المساجد وتطييبها وتطهيرها يقتضي ان تصان عن النجاسات وان وقعت منعت ما امكن ومقتضاها ان البائل يمنع عنه على الفور لئلا يكثر النجاسة ترجم المصنف لحديث الباب تنبيهاً على ان المفسدة اذا تزيد بالمنع لا تمنع فان البول لا يمنع غالباً بعد الشروع ولو امتنع تقذر وان هرب بالزجر تفشو النجاسة على بقع المسجد وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب انه اذا قبل امران متعارضان في كليهما مفسدة اختير اهونهما وكان الاهون ههنا تركه حتى يفرغ لان تنجس المسجد امر قد فرغ عنه فلا يفيد النهي طائلا الا اضراراً واهلاكاً اياه اه مختصراً وكتب الشيخ في اللامع لما كان التشديد في امر البول يقتضي ان يشدد في مثل ما فعله الاعرابي ومنع لما للاشارة ان من المفاسد ما هي مختارة خوفا من اكثر منها ومن اشد منها فلو قطعوا على الاعرابي بوله لربما ادى الى تنجيس سائر المسجد وتنجيس ثياب نفسه او كان ذلك مورثا له مرضاً اه

ص۳۵ باب صب الماء على البول في المسجد لعل المصنف اشار الى مسئلة خلافية وهي ان الارض تطهر بصب الماء كما عليه الجمهور او يشترط له الحفر ايضا كما نقلوه عن الحنفية وان لم يصح النقل عنهم نعم هذا قول المروزي اذ قال لا تطهر الارض الا بان تحفر او يجعل على ظاهرها تراب فتصير النجاسة باطنة كما في الاوجز او تطهر بالجفاف ايضا كما هو مذهب الحنفية واحد اقوال الثلاثة مع الحنفية ولا يبعد ان يقال ان الغرض دفع ما يتوهم من صب الماء الزيادة في تنجيس المسجد وفي هامش اللامع لم يتعرض له الشيخ ههنا كدابه في هذا التقرير انه لا يتعرض غالبا عما تقدم الكلام عليه فانه رحمه الله قد قرر على ذلك في تقرير الترمذي المعروف بالكوكب الدري ثم اجمل الكلام مرة ثانية في تقرير ابي داؤد المعروف بالدر المنضود ولفظه قوله صبوا عليه سجلاً من ماء وذلك لازالة النتن ودفع الوسواس وان كانت تطهر باليبس ايضا ولان الماء حين جرى ذهب بالنجاسة عن هذا الموضع فطهر للصلوة والتيمم وباليبس لم تطهر الا للصلوة غير التيمم ولم يتعرض الشيخ ايضا بباب بول الصبيان في اللامع لتقدم الكلام عليه

ص۳۵ باب يهريق الماء على البول ليس هذا الباب في النسخ الهندية ولا في اكثر النسخ المصرية وهو موجود في نسخة القسطلاني وقال سقط الباب والترجمة في رواية الاصيلي والهروي وابن عساكر وقال السندي هذا الباب ساقط عند كثير وسقوطه هو الوجه والله اعلم اه ولا يبعد عندي ان يكون الغرض ان الحكم لا يختص بالمسجد قال الحافظ ويستدل به ايضا على عدم اشتراط نضوب الماء لانه لو اشترط لتوقفت طهارة الارض على الجفاف وكذا لا يشترط عصر الثوب اذ لا فارق قال الموفق في المغني بعد ان حكى الخلاف الاولى الحكم بالطهارة مطلقا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يشترط في الصب على بول الاعرابي شيئاً اه وقال ابن عابدين ولو اريد تطهيرها (اي الارض) عاجلا يصب عليها الماء ثلاث مرات وتجفف في كل مرة بخرقة طاهرة وكذا لو صب عليها الماء بكثرة حتى لا يظهر اثر النجاسة كذا في شرح المنية والفتح وفي الهداية ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية الا انه هو المستخرج اه قلت ولا يخفى ان حديث الباب ليس بوارد على الحنفية بل هو مؤيد لهم اذ قالوا بالطهارة اذا صب الماء بكثرة كما تقدم في كلام ابن عابدين واما اشتراط العصر وغيره فقال في الدر المختار وهذا كله اي الغسل والعصر ثلاثاً فيما ينعصر وتثليث الجفاف في غيره اذا غسل في اجانة اما لو غسل في غدير او صب عليه ماء كثيرا او جرى عليه الماء طهر بلا شرط عصر وتجفيف وتكرار غمس هو المختار اه بزيادة من ابن عابدين

ص۳۵ باب بول الصبيان قال شيخ المشائخ في التراجم غرضه ان التطهير من بول الصبيان يحصل باتباع الماء ونضحه ولا حاجة الى الغسل كما هو مذهب الشافعي اه قال الحافظ وهل يلتحق به بول الصبايا ام لا وفي الفرق احاديث ليست على شرط المصنف اه قلت الخلاف فيه مشهور والاصح من الاقوال الثلاثة للشافعية التفريق وبه قال احمد والثاني النضح فيهما والثالث الغسل فيهما وهما شاذان وبالثالث قلنا ومالك ولم يقل احد من الائمة الاربعة بطهارة البول خلافا لداؤد والظاهري ثم التفريق لعفونة بولها اولسعة مخرجها او خفف في الصبي لكثرة حبه والحرج يجلب التيسير والعيني جعل الثالث اقوى قوله بصبي واختلف في اسم هذا الصبي قال الحافظ والذي يظهر لي انه ابن ام قيس ويحتمل انه الحسن او الحسين لما ورد في الروايات من بولهما وقال العيني واظهر الاقوال عندي انه عبد الله بن الزبير اه وقيل سليمان بن هاشم او ابن هشام وهؤلاء كلهم بالوا في حجر النبي صلى الله عليه وسلم وقد نظمهم بعضهم ~~~ قد بال في حجر النبي اطفال ۔ حسن حسين ابن الزبير بالوا ۔ وكذا سليمان بن هشام ۔ وابن ام قيس جاء في الختام اه ملخص من الاوجز

ص۳۵ باب البول قائما وقاعدا كتب شيخ المشائخ في التراجم اي هو جائز اثبت بالحديث الاول والثاني بالطريق الاولى وهكذا قرره الشراح وعندي ان غرض المؤلف من عقد الباب ليس الا اثبات جواز البول قائما فكانه قال يجوز البول قائما ايضا ولا ينحصر جوازه في القعود فقط قلت ما قالته الشراح هو الاصل التاسع عشر المتقدم في الجزء الاول من اصول التراجم وفي هامش اللامع قال ابن بطال وتبعه الكرماني ان دلالة الحديث على القعود بطريق الاولى وقال الحافظ يحتمل ان يكون اشار بذلك الى حديث عبد الرحمن بن حسنة الذي اخرجه النسائي وغيره فان فيه بال رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا فقلنا انظروا اليه يبول كما تبول المرأة الى آخر ما بسطه الحافظ وهذا ايضا اصل مطرد عند الحافظ كما تقدم في الاصل الثامن والثلثين من الاصول المتقدمة وتعقب العيني على كلام ابن بطال والحافظ معاً ثم قال والاحسن ان يقال لم يذكر القعود لشهرته وعمل الناس عليه او اشارة الى انه لم يجد على شرطه اه ولا يدخل هذا في الاصل التاسع والثلاثين لان جواز البول قاعداً متفق عليه والاوجه عندي ان الامام البخاري مال في ذلك الى مسلك من اباحه مطلقا كسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وقال مالك ان كان في مكان لا يتطاير منه شيء فلا بأس به والا فمكروه ومذهب الحنابلة كما في المغني يستحب ان يبول قاعداً لئلا يترشش وفي نيل المآرب ولا يكره البول قائما ولو لغير حاجة بشرطين الاول ان يامن تلويثا والثاني ان يامن ناظراً وقال عامة العلماء انه مكروه كراهة تنزيه الا لعذر وهو مذهب الحنفية فلما كان مختلفا فيه اثبت جوازه ولم يذكر للقعود دليلا لكونه متفقا عليه وزاد لفظ القعود في الترجمة لئلا يوهم افضليته فانه

لہ ترجم بالبول قائما وذکر فیہ حدیث الباب اوہم استحبابہ لکونہ فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ ملخصا من ہامش اللامع بزیادۃ من الاوجز

ص۳۵ **باب البول عند صاحبہ الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ الغرض من عقد الباب ان ما نقل عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان اذا تبرز ابعد فی المذہب مخصوص بالغائط لانکشاف العورۃ من کلا الجانبین واما عند البول فیجوز ان یبول مستترا بالحائط وصاحبہ خلفہ اھ قال الحافظ کان المعروف من عادتہ التباعد وخالف عادتہ الشریفۃ فقیل لعلہ اطال المجلس حتی احتاج الی البول فلو ابعد لتضرر واستدنی حذیفۃ لیسترہ من خلفہ من رؤیۃ من لعلہ یمر بہ وکان قدامہ مستورا بالحائط اولعلہ فعلہ لبیان الجواز ثم ہو فی البول وہو اخف من الغائط لاحتیاجہ الی زیادۃ التکشف ولما یقترن بہ من الرائحۃ اھ

ص۳۶ **باب البول عند سباطۃ قوم** بضم المہملۃ بعدہا موحدۃ ہی المزبلۃ والکناسۃ تکون بفناء الدور وتکون فی الغالب سہلۃ لایرتد فیہا البول علی البائل کذا فی الفتح ولعل المصنف اشار بذلک الی ما ذکرہ الحافظ بحثا ان اضافتہا الی القوم اضافۃ اختصاص لا ملک لانہا لاتخلو عن النجاسۃ وبہذا یندفع ایراد من استشکلہ لکون البول یوہی الجدار ففیہ اضرار اونقول انما بال فوق السباطۃ لافی اصل الجدار وہو صریح روایۃ ابی عوانۃ فی صحیحہ وقیل یحتمل انہ علیہ الصلوۃ والسلام علم اذنہم بذلک بالتصریح اوبغیرہ اولکون ذلک مما یتسامح الناس بہ اولعلمہ بایثارہم ایاہ بذلک اولکونہ یجوز لہ التصرف فی مال امتہ لانہ اولی بالمؤمنین من انفسہم وہذا وان کان صحیح المعنی لکن لم یعہد ذلک من سیرتہ ومکارم اخلاقہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ ملخصا من الفتح وفی تراجم شیخ المشائخ قصد المؤلف اثبات ان البول علی سباطۃ قوم غیر محتاج الی الاستیذان منہم لان سباطۃ القوم غالبا یکون محلا للانجاس فلاضرر لہم بذلک اھ

ص۳۶ **باب غسل الدم** سکت الشراح عن غرض المؤلف ولا یبعد عندی ان یکون غرضہ التنبیہ علی انہ لابد للدم من غسلہ فہو متعین فیہ وان کان الوارد فیہ ایضا الفاظ النضح والرش وغیرہما فلعل المصنف ذکرہ فیما بین روایتی النضح والفرک تنبیہا علی انہما لایکفیان فیہ والاوجہ ان تکون الترجمۃ شارحۃ لحدیث النضح الوارد فیہ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انہم وان اختلفوا فی نقض الوضوء بخروجہ الا انہم متفقون علی نجاستہ ثم الروایۃ الاولی لغسل الثوب والثانیۃ لغسل البدن اھ وفی ہامشہ وہو کذلک الا انہم اختلفوا فی مقدار ما یعفی من الدم وبسط فیہ اختلافہم فی ذلک وفیہ ایضا لایذہب علیک ان الامام البخاری ترجم بمعنی ذلک ثلاثۃ ابواب الاول ہذا والثانی سیأتی فی کتاب الحیض من باب غسل دم الحیض والثالث ماتیہ ایضا باب غسل المحیض فلابد من تفریق الاغراض فی الثلاثۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص۳۶ **باب غسل المنی وفرکہ الخ** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اما الجزء الاول من اجزاء الترجمۃ فثابت من لفظ الروایتین معا واما الثالث فبلفظ الجنابۃ وہو مطلق یعم جنابۃ الرجل والمرأۃ واما الثانی منہا فثابت قیاسا لان الصلوۃ لما جازت فی الثوب لیأتی فیہ اثر المنی تجوز ایضا فی الثوب الذی فرک منہ المنی ولم یغسل وذلک لحصول المقصود منہما وہو تقلیل النجاسۃ فان المنی لما فیہ من کثرۃ الابتلاء لم یعزم ازالتہ بالکلیۃ بل عفی قلیلہ وان کان نجسا وعلی ہذا فلایفوت شیء من اجزاء الترجمۃ الثلاثۃ اھ وفی ہامشہ ذکر الامام البخاری فی الترجمۃ ثلاثۃ اجزاء والاول منہا ثابت بلامریۃ بخلاف الاخیرین واجاد الشیخ فی اثباتہا کلہا فللہ درہ واما الشراح فاختلفوا فیہا کما ستری اما الجزء الثانی وہو الفرک فقال الکرمانی ان قلت الحدیث لایدل علی الفرک قلت علم منہ عدم الاکتفاء بالفرک والمراد بالباب باب حکم المنی غسلا وفرکا فی ان ایہما ثبت فی الحدیث وما الوجب منہما اھ قلت ہذا ہو الاصل التاسع والثلثون من اصول التراجم وقال الحافظ لم یخرج البخاری حدیث الفرک بل اکتفی بالاشارۃ الیہ فی الترجمۃ علی عادتہ لانہ ورد فی حدیث عائشۃ ثم ذکر الروایات عنہا فی الفرک المرویۃ فی غیر البخاری وہذا ہو الاصل الثامن والثلثون من اصول التراجم والعلامۃ العینی تعقب علی کلام الحافظ حسب عادتہ اشد التعقب وقال قولہ اکتفی بالاشارۃ الخ کلام واہ الی آخر ما قالہ ولم یأت بتوجیہ لاثبات الترجمۃ بل مال الی انہ لایثبت منہا الا الجزء الاول فقط وانت خبیر بان توجیہ الشیخ یعنی اثباتہ بالقیاس اجود من ہذا کلہ ولایبعد ایضا ان یقال ان اضافۃ الفرک فی الترجمۃ تنبیہ علی ان الوارد فی الروایات من الغسل لیس للاحتراز کما تقدم فی الاصل الرابع والثلثین من اصول التراجم واما الجزء الثالث وہو غسل ما یصیب من المرأۃ فلایثبت ایضا عند العینی وقال الکرمانی علم من الحدیث غسل رطوبۃ الفرج ایضا اذ لاشک من اختلاط المنی بہا عند الجماع اوانہ ترجم بما جاء فی ہذا الباب واکتفی فی ایراد الحدیث ببعضہ وکثیرا یفعل مثل ذلک اوکان فی قصدہ ان یضیف الیہ ما یتعلق بہ ولم یتفق لہ اھ وقال الحافظ فی ہذہ المسألۃ حدیث صریح ذکرہ المصنف فی آخر کتاب الغسل من حدیث عثمان ولم یذکرہ ہہنا کانہ استنبطہ من حدیث الباب بان المنی الحاصل فی الثوب لایخلو غالبا من مخالطۃ ماء المرأۃ ورطوبتہا اھ وما یظہر لہذا العبد الضعیف ان المراد فی ہذہ الترجمۃ بقولہ غسل ما یصیب من المرأۃ غیر المراد من الترجمۃ الآتیۃ فی آخر الغسل باب غسل ما یصیب من فرج المرأۃ کما یدل علیہ فرق الفاظ الترجمتین فالمراد ہہنا بیان الغسل من منی المرأۃ وہناک غسل ما یصیب من رطوبۃ الفرج وعلی ہذا لایرد علی المصنف ان الترجمۃ مکررۃ وہو الظاہر عندی من کلام الشیخ اذ قال واما الثالث فبلفظ الجنابۃ وہو یعم جنابۃ الرجل والمرأۃ وعلی ہذا فاثباتہا بالحدیث واضح بلفظ الجنابۃ والمنی ویدل علیہ ایضا ان الامام البخاری ذکر فی ہذا الباب روایات المنی وذکر فی الباب الآتی روایات الاکسال فلا منی فیہا فلیس فیہا الا رطوبۃ الفرج ثم لایذہب علیک انہم اختلفوا فی طہارۃ المنی ونجاستہ وحاصلہ انہ نجس عند الحنفیۃ قولا واحدا

لکن یعفی قلیلہ ویکفی فرک یابسہ وکذلک ہو نجس عند مالک ولابد من غسلہ رطبا ویابسا وعن احمد والشافعی ثلاث روایات المشہور منہا انہ طاہر اھ مختصرا

ص۳۶ **باب اذا غسل الجنابۃ اوغیرہا** لم یذکر الغیر صریحا بل الحقہ بہ قیاسا اواشار الی ما رواہ ابوداؤد وغیرہ ان خولۃ رض قالت لیس لی الا ثوب واحد الحدیث وفیہ یکفیک الماء ولایضرک اثرہ ویحتمل ان یکون زیادۃ اوغیرہا من الاصل الرابع والثلاثین فلایحتاج لاثباتہا الی دلیل اھ من ہامش اللامع

ص۳۶ **باب ابوال الابل الخ** وتقدم قریبا فی باب غسل البول اختلاف الائمۃ فی ابوال ما یؤکل لحمہ وظاہر تبویب المصنف انہ مال الی طہارتہا موافقا لمذہب الامام مالک خلافا للحنفیۃ والشافعیۃ والجمہور اھ من ہامش اللامع قولہ والسرقین الخ بکسر المہملۃ واسکان الراء وحکی فیہ فتح اولہ وکتب الشیخ فی اللامع ولایمکن خلوہ من البول علی ان الدابۃ اذا بالت فی محل فان رشاش بولہ ینتضح علی جوانب ہذا المحل واطرافہ فلاریب فی کون بعض منہ تحت قدمی ابی موسی والجواب انہ لم یصرح بصلوتہ ثم علی غیر شیء وہو المراد وانما کان صلی علی شیء طاہر وبذلک یصح قولہ ہہنا وثم سواء فان السرقین متفق علی نجاستہ فافہم اھ وفی ہامشہ دفع الشیخ بقولہ ولایمکن خلوہ من البول الخ ما یرد علی المصنف ان الترجمۃ فی الابوال والاثر فی السرقین والاوجہ عندی فی الجواب انہم لم یفرقوا بین الابوال والارواث فی النجاسۃ فیصح الاستدلال باحدہما علی الآخر وما اجاب الشیخ قدس سرہ بقولہ انہ لم یصرح بصلوتہ علی غیر شیء بذلک اجاب عامۃ الشراح والاوجہ عندی فی الجواب ان الظاہر ان اباموسی صلی فی موضع کان السرقین قریبا منہ وعلیہ کان الاشکال بقرب السرقین ویدل علی ذلک لفظ الثوری فی جامعہ علی مکان فیہ سرقین واوضح منہ فی الدلالۃ لفظ البخاری والسرقین والبریۃ الی جنبہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع قولہ فی مرابض الغنم کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ہذا لایقوم حجۃ ایضا فان المدعی یثبت لو اثبتوا انہ کان یصلی فیہا علی غیر شیء مع انا نقول ان الارض تطہر بالیبس والجفاف ولایقبل العقل ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علیہا وہی مبلولۃ بابوالہا مع ان الذی یتم من الرشاش اسرع ما یکون جفافا ومثل ہذا الجواب جار فی الروایۃ الاولی ایضا اھ قلت لم یتعرض الشیخ لقصۃ العرنیین لانہ اشبع الکلام علیہ فی الکوکب فی باب ما جاء فی بول ما یؤکل لحمہ وہذا الحدیث مختصر سیأتی مفصلا فی باب القسامۃ ان شاء اللہ تعالی

ص۳۷ **باب ما یقع من النجاسۃ فی السمن والماء** کتب الشیخ فی اللامع ظاہر کلامہ انہ ذاہب الی ما ذہب الیہ مالک من ان الماء لاینجسہ اختلاط نجس ما لم یتغیر احد اوصافہ قل الماء اوکثر ودلالۃ کلام الزہری علی ہذا المعنی ظاہرۃ فاما کلام حماد فمعناہ ان الریشۃ لما لم یکن فی وقوعہا بالماء تغیر لم تنجس الماء وکذلک کلام الزہری فی العاج معناہ انہ لو کان مطلق الاختلاط منجسا من دون اعتبار الغلبۃ لکان الدہن یتنجس بملاقاۃ العاج والعلماء لایبالون بذلک فنعلم ان النجاسۃ متوقفۃ علی غلبۃ احد اوصاف النجاسۃ والجواب اما عن کلام الزہری الاول فانہ فی الماء الکثیر لا مطلقا واما من کلام حماد فان الریشۃ لیست بنجسۃ اذا یبس ما علیہا وکذا العظم فلا یمکن الاحتجاج بکلام الزہری الثالث ایضا مع انہ لاعبرۃ بکلام ہؤلاء ومخالفا لما ثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ان دلالۃ الروایات علی الترجمۃ حسب ما قصد المؤلف ظاہرۃ فانہ فقدان السمن انما لم یتنجس لان احد اوصافہ لم یتغیر لوقوع الفارۃ فیہ وکذلک الاستدلال بطہارۃ المسک فان الامۃ قد اتفقت علی طہارتہ مع انہ دم فی الاصل فنعلم ان الحکم یتغیر من الطہارۃ الی النجاسۃ وبالعکس بتغیر الذات فکذلک تغیر لبعض الاوصاف فاما اذا لم یتغیر بوقوع النجس فیہ شیء من الاوصاف الثلثۃ فلامعنی لتغیر الحکم علیہ من الطہارۃ الی النجاسۃ والجواب للامام وللشافعی رحمہما اللہ فی حکمہما بنجاسۃ الماء وان لم یتغیر احد اوصافہ ان التغیر غیر منحصر فی ما ذکرتم بل التغیر قد یتطرق الی الشیء ولایحس بہ احدی الحواس الظاہرۃ وقد علم بذلک باعلام من الشارع وایضا فان تحدید الشارع علی خلاف بین المذہبین فیہ یدل علی ان الامر غیر مبنی علی التغیر مطلقا قل الماء اوکثر وانما ہذا سبیل الکثیر وتنجس ما دونہ بملاقاۃ القلیل من النجاسۃ ایضا اھ وفی ہامشہ قولہ باب ما یقع الخ قال الحافظ ای ہل ینجسہا ام لا اولاینجس الماء الا اذا تغیر دون غیرہ وہذا الذی یظہر من مجموع ما اوردہ المصنف فی الباب من اثر وحدیث اھ والمسألۃ خلافیۃ شہیرۃ واختلفت العلماء فی ذلک علی اقوال کثیرۃ بلغہا مولانا عبدالحی فی السعایۃ والتعلیق الممجد الی خمسۃ عشر مذہبا واشبع الشیخ قدس سرہ الکلام علی ہذہ المسألۃ فی الکوکب واوسع المذاہب فی ذلک مذہب الظاہریۃ ان العبرۃ لغلبۃ النجاسۃ ثم بعد ذلک مذہب مالک وہو روایۃ لاحمد ان الماء طاہر ما لم یتغیر احد اوصافہ والثانیۃ لاحمد وہو مذہب الشافعی ان العبرۃ للقلتین والرابع مذہب الحنفیۃ ان العبرۃ لرأی المبتلی بہ کما بسط فی الکوکب وقیدہ بعضہم لسہولۃ العوام بعشر فی عشر ومسألۃ العاج والریش فبسط الکلام علی اختلاف الائمۃ فیہما فی ہامش اللامع والجملۃ ان الریش طاہر عند الائمۃ الثلاثۃ خلافا للشافعی واما العاج والعظام فطاہر عند الحنفیۃ ونجس عند الشافعی واحمد وفرق مالک بین المذبوح وغیرہ والبسط فی ہامشہ وفیہ ایضا اما مسألۃ السمن فہی خلافیۃ شہیرۃ ومسلک الامام البخاری فی ذلک علی ما ہو المشہور عند الشراح والمشائخ ان السمن ونحوہ مثل الماء فی ذلک لایتنجس بملاقاۃ النجاسۃ حتی یتغیر احد اوصافہ ولذا جمع الماء والسمن ہہنا وترجم فی کتاب الصید باب اذا وقعت الفارۃ فی السمن الجامد والذائب ذکر فیہ ایضا حدیث الباب ولافرق عندہ فی الجامد وغیرہ وہو مذہب الزہری والاوزاعی وحکاہ الحافظ فی الفتح روایۃ لاحمد والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الروایۃ لاحمد فی الکثیر دون القلیل کما بسطت الروایات الثلثۃ لاحمد فی الاوجز والجمہور علی التفریق بین الجامد والمائع لما فی روایۃ ابی داؤد وغیرہ عن ابی ہریرۃ مرفوعا اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان کان جامدا فالقوہ وما حولہا وان کان مائعا فلاتقربوہ ولاینافیہ روایۃ میمونۃ ہذہ المجملۃ کما بسطت فی الاوجز وقال مولانا الشیخ انور شاہ الکشمیری کما فی فیض الباری ان الظاہر من تبویب البخاری انہ مال الی الفرق بین النجاسۃ الجامدۃ والمائعۃ فالجامدۃ اذا وقعت فی الماء واخرجت من ساعتہ لم تنجس بخلاف المائعۃ وقال ہذہ روایۃ غیر مشہورۃ عن الامام کما فی فتاوی ابن تیمیۃ

ولذا ذكر حديث الفارة في جامدة في الباب الاول ثم عقبه بباب البول في الماء وهو نجاسة اخرى اھ وابسط في الهامش ايضا الكلام على ذكر المسك في الترجمة اشد البسط

(ص۳۷) **باب البول في الماء الدائم** الخ وفي تراجم شيخ المشائخ لما ثبت في الباب السابق عدم تنجس الماء قليلا كان او كثيرا ما لم يتغير طعمه او ريحه فقصد بعقد هذا الباب ان قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ليس لاجل ان البول فيه يقتضي تغيره بل لانه متى بال واحد بال آخر ثم آخر وهكذا الى ان يجر الى النتن والفساد اھ قوله نحن الآخرون السابقون بسط الحافظ في وجه ذكر هذه الجملة في هذا الباب والجملة انهم قالوا لا حاجة في توجيه المناسبة فانه جزء من الحديث الآتي وقيل في وجه المناسبة نحن الآخرون زمانا والاولون خروجا فكذلك الماء آخر ما يدخل فيه يكون اول ما يخرج فيصادف النجاسة اعضاء المتوضي اول ما يخرج وقال الحافظ الظاهر ان نسخة ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضه كنسخة معمر عن همام عن ابي هريرة وسلك الشيخان فيهما طريقا مخصوصا فالبخاري كلما يخرج عن صحيفة الاعرج يذكر اول حديثه وهو نحن الآخرون الخ ثم يذكر مقصوده ومسلم كلما يذكر حديثا من صحيفة همام يذكر السند ثم يقول فذكر احاديث منها هذا وهذا التوجيه الاخير هو الاوجه عندي من هذه التوجيهات

(ص۳۷) **باب اذا القى على ظهر المصلي** الخ وفي تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشياء التي تمنع انعقاد الصلوة ابتداء في اثنائها لا تفسد الصلوة اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ولا دلالة الرواية على هذا المعنى غير واضحة لانه صلى الله عليه وسلم لعله اعادها ولم يعدها هناك لاجتماع من حشد هناك من المردة والشياطين ويمكن ان يقال ان سلا جزور كانت قد جعلت فيما بقي من النجاسات حين وضعوها على ظهره صلى الله عليه وسلم فلم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم ما ذا الذي جعلوه فيها هل هو نجس او غيره واما السلا بنفسها فانها شيء عصباني ليس نجسا حتى يعلم بفساد صلوته بالنظر اليها واما في صلوته صلى الله عليه وسلم فلم يدرها فالقوه على ظهره فلم يفسد صلوته لذلك ولا معنى عليها واما الآثار فان محمل فعل ابن عمر رضه هو ما دون الدرهم وكذلك في قول ابن المسيب والشعبي في الدم والجنابة ولا شك في ان من وقف على نجاسة اقل من قدر الدرهم فان صلوته جائزة واما مسئلة التيمم والاستقبال فتحقق عنهما بينا وبين هذين نعم اذا علم في اثناء الصلوة فان صلوته تفسد في التيمم ويستدير في مسئلة القبلة اھ وفي هامشه قول البخاري لم تفسد عليه صلوته قال الحافظ محله اذا لم يعلم بذلك وتمادى ويحتمل الصحة مطلقا على قول من ذهب الى ان اجتناب النجاسة في الصلوة ليس بفرض وعلى قول من ذهب الى منع ذلك في الابتداء دون ما يطرأ واليه ميل المصنف وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وقال الشافعي واحمد يعيد الصلوة وقيدها مالك بالوقت فان خرج الوقت فلا قضاء واجاب عنه الخطابي بانه لم يكن اذ ذاك حكم بنجاسة ما القي عليه واجاب النووي بانه عليه السلام لم يعلم ما وضع على ظهره وما ندري هل كانت واجبة حتى تعاد على الصحيح اولا فلا تعاد ولو وجبت الاعادة فالوقت موسع واجاب عنه الشيخ قدس سره كما ترى وفي فيض الباري في تمسك البخاري بالحديث نظر لوجوه بسطت في هامش اللامع منها ان الوقعة قبل الامر بتطهير الثياب لما قال الحافظ في تفسير سورة المدثر اخرج ابن المنذر في سبب نزول قوله تعالى وثيابك فطهر من طريق زيد بن مرثد قال القي على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلا جزور فنزلت فاذا كان نزولها بعد هذه الواقعة فانفصل الامر اھ من الهامش بزيادة واختصار قلت من دأب الحافظ انه رحمه الله تعالى يذكر مستدلات الحنفية في غير محله فانه رحمه الله لم يذكر رواية زيد بن مرثد ههنا وذكره في التفسير وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي عن شيخه الگنگوهي قوله سلا جزور وقيل في الجواب عنه ان السلا من العصب وعصب الميتة طاهر وما كان فيه من الدم كان قليلا معفوا لكن الظاهر ان ذلك لا يشفي خلط ذلك السلا بالدم والبول وملأه من الرجيع ثم وضعه على ظهره عليه الصلوة والسلام فالحق في الجواب انه صلى الله عليه وسلم لم يعلم في سجوده ان اي شيء وضع على ظهره هل هو طاهر ام نجس فلذلك مضى في صلوته ولم ينقضها ثم لما راى بعد الفراغ عن صلوته انه نجس اعاد صلوته وان لم يذكرها الراوي ولم يوجد التصريح انه لم يعد صلوته اھ ولا يذهب عليك ان حديث الباب سياتي في باب المرأة تطرح عن المصلي شيئا من الاذى من ابواب السترة وقرر الشيخ في اللامع ايضا على بعض ابحاث الحديث فارجع اليه۔

(ص۳۸) **باب البزاق والمخاط ونحوه** الخ وفي تراجم شيخ المشائخ اي لا ينجس الثوب بهما بل هما طاهران وفي الاستدلال بتعليق الباب نظر لان الراوي لهذه القصة ابو سهل وهو كان كافرا في وقت التحمل وفي الاخذ اختلاف العلماء اھ قال الحافظ والغرض من هذا التعليق الاستدلال على طهارة الريق ونحوه وقد نقل بعضهم فيه الاجماع لكن روى ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن ابراهيم النخعي انه ليس بطاهر وقال ابن حزم صح عن سلمان الفارسي وابراهيم النخعي ان اللعاب نجس اذا فارق الفم اھ قلت وترجم ابو داؤد في سننه باب البزاق يصيب الثوب واخرج فيه حديث ابي نضرة قال بزق رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثوبه وحك بعضه ببعض واخرج عن انس مثله وفي حاشيتي على البذل قال ابن رسلان قال ابن بطال ان البزاق طاهر ولا اعلم فيه خلافا لاحد الا ما روي عن سلمان الفارسي فانه جعله غير طاهر والحسن البصري كرهه في الثوب تنزها الى آخر ما فيه وسياتي شيء من الكلام على ذلك في باب من تسوك بسواك غيره من كتاب الجمعة قوله طوله ابن ابي مريم اي ذكر الحديث مطولا وسياتي في باب حك البزاق باليد من المسجد قاله الحافظ قلت ليس هناك من ابن ابي مريم والعجب من العلامة العيني وتبعه القسطلاني اذ قال قوله طوله اي طول هذا الحديث شيخه سعيد بن الحكم بن ابي مريم يعني ذكره مطولا في باب حك البزاق باليد من المسجد اھ وليس فيه عن ابن ابي مريم۔

(ص۳۸) **باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ** الخ كتب الشيخ في اللامع مقابلة النبيذ بالمسكر يبين ان المراد بالنبيذ ما لم يسكر وتخصيص الامام اياه مع انه ليس ماء مطلقا لثبوت الرواية ولا يلزم تخصيص الكتاب لانه وقع تفسيرا للماء المراد في الآية وهؤلاء المذكورون ههنا تابعون لا يلزم على الامام اتباعهم لكونه مثلهم ثم ان الحديث لا يدل الا على احد جزئي الترجمة وهو حرمة الوضوء بالمسكر واما الوضوء بالنبيذ فان اريد بالنبيذ ما بلغ حد الاسكار فظاهر وان اريد ما لم يبلغه ففيه نوع خفاء ولعل مراد البخاري بايراد لفظ المسكر ههنا وايراد الرواية المظهرة لحكمه في الباب تعيين احد محتملي النبيذ فيكون موافقا لما اتفقت عليه الاحناف من حرمة الوضوء بالنبيذ اذا اسكر واشتد ورمى بالزبد فقط اھ وبسط الكلام في هامشه على شرح كلام الشيخ وفيه ان الشيخ قدس سره لم يذكر في هذا الباب الا ما يتعلق بالبخاري واما الكلام على المسئلة فقها فقد استوعبه الشيخ في الكوكب اشد البسط وحاصل كلام الشيخ في اللامع ان النبيذ والمسكر نوعان متقابلان وبه جزم القسطلاني وقال الكرماني المراد به اما ما لم يصل الى حد الاسكار او ما وصل اليه ويكون عطف المسكر عليه من باب عطف العام على الخاص وخصص بالذكر من بين المسكرات لانه محل الخلاف في جواز التوضي به اھ وتبعه الحافظ وغيره في ذلك وانت خبير بان الذي بلغ حد الاسكار ليس بمختلف فيه عند العلماء فالاوجه عندي ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان بعض الانبذة مختلف في جواز الوضوء منها وانت ترى انه لم يأت برواية تدل عليه الا ما ذكر من بعض الآثار فلقائل ان يقول ان البخاري اثبت بالرواية ان النبيذ الذي بلغ حد الاسكار لا يجوز الوضوء منه واما غيره من الانبذة فيجوز الوضوء منه عند البخاري على الاصل التاسع والثلاثين من اصول التراجم فتامل لكن فيه ان الآثار الواردة في الباب يخالف ذلك الا ان في هامش اللامع اجيب عن تلك الآثار وما افاده الشيخ ان قول هؤلاء المذكورين لا يلزم الحنفية لان المعروف من قول الامام اذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين واذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن اقوالهم واذا جاء عن التابعين زاحمناهم اھ ملخصا من هامش اللامع واجاد الشيخ قدس سره الكلام على الوضوء بالنبيذ فقها وبسطه اشد البسط في الكوكب الدري وفيه النبيذ اقسام نقوع التمر غير مطبوخ ولا امتراء في جواز الوضوء وان لم يسلمه المخالفون كيف والاخبار فيه مستفيضة وقال النبي صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور وهو ينادي الصم بصوت جهوري ان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه من الطهورية سواء كان ذلك الشيء ما يقصد به النظافة او لم يكن وانما الخلاف واحتياج الاثبات انما هو في ثاني اقسامه وهو المطبوخ الذي لم يبلغ حد السكر لكنه صار حلوا واما القسم الثالث الذي صار مسكرا فلا يجوز التوضي به عندنا ايضا الى آخر ما بسطه وبسط في هامشه الكلام على النبيذ واقسامه وفيه على قول الشيخ قدس سره ان ليلة الجن كانت غير مرة ان ليلة الجن وقعت ست مرات الاولى هي الليلة التي قيل فيها انه اغتيل او استطير وكانت بمكة ولم يحضرها ابن مسعود والثانية كانت بمكة ايضا بالحجون جبل بها والثالثة كانت باعلى مكة وقد غاب النبي صلى الله عليه وسلم فيها في الجبال والرابعة كانت بالمدينة ببقيع الغرقد وفي هذه الليالي الثلث حضر ابن مسعود ومعه صلى الله عليه وسلم والخامسة خارج المدينة حضرها الزبير بن العوام والسادسة في بعض اسفاره حضرها بلال بن الحارث اھ مختصرا قوله وكرهه الحسن وابو العالية قلت اما الحسن فاختلفت الروايات عنه ففي رواية لا توضأ بنبيذ وفي اخرى انه لا بأس به قال الحافظ فعلى هذا كراهته عنده على التنزيه والاوجه عندي ان الاختلاف عنه لاختلاف انواع الانبذة واما اثر ابي العالية فاصرح دليل لما قلته من اختلاف انواع الانبذة قال الحافظ روى ابو داؤد وابو عبيد من طريق ابي خلدة قال سألت ابا العالية عن رجل اصابته جنابة وليس عنده ماء ايغتسل به قال لا اھ قال الشيخ في البذل وفيه زيادة ذكرها الدارقطني بعد قوله لا فذكرت له ليلة الجن فقال انبذتكم هذه الخبيثة انما كان ذلك زبيب وماء وكذلك اخرجه البيهقي بلفظ قال يرى نبيذكم هذا الخبيث انما كان ماء يلقى فيه تمرات فيصير حلوا قال الشيخ في البذل وهذا يدل على ان ابا العالية يجوز التوضي والاغتسال به ما دام حلوا رقيقا فاذا اشتد وخبث يحكم عليه بعدم الجواز اھ قلت وهل هذا غير ما قالته الحنفية

(ص۳۸) **باب غسل المرأة اباها الدم** وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب اثبات جواز التوضي من يد الغير وللبعض فيه خلاف اھ قلت ما افاده شيخ المشائخ من الغرض تقدم هذا نصا في باب الرجل يوضئ صاحبه الا ان هناك للاعانة بصب الماء وههنا بالغسل وكتب الشيخ في اللامع باب غسل المرأة الخ الظاهر انه معقود لبيان ان مس المرأة وان كان عائدا على الوضوء بالنقض الا ان مسه اياها وكذا مسها اياه جائزان ولا يلزم من كون المس ناقضا حرمة المس او كراهته ويمكن ان يكون ذلك تعريضا بالشافعي فيما ذهب اليه من انتقاض الطهارة بمس المرأة من ان فاطمة رضي الله تعالى عنها غسلت جرحه ولم يثبت اعادته الوضوء مع انه لو كان ناقضا لكان صلى الله عليه وسلم غنية عن مسها لوجود كثير ممن ليس في مسه ما لزم بمسها وقد علم من حبه صلى الله عليه وسلم الدوام على الطهور ما هو مستغن عن البيان وهذا الزام عليهم والا فقد كانت طهارته منتقضة عندنا بسيلان الدم وعلى هذين الوجهين يحمل اثر ابي العالية ووجه الاستدلال به انه امر بصيغة العموم وفيهم النساء والرجال ولو كان المس ناقضا او منهيا عنه لمنع النساء اھ وفي هامشه اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة قال الكرماني وتبعه العيني ان قلت ما وجه تعلق الباب بكتاب الوضوء قلت ان كانت النسخة كتاب الطهارة بدل كتاب الوضوء فلا خفاء فيه والا فالمراد بالوضوء معناه اللغوي فيتناول رفع الحدث ايضا او الاصطلاحي فيكون ذكر الطهارة من الخبث بالتبعية لكونها من شرائط الصلوة ومن باب النظافة وغير ذلك اھ وقال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان ان ازالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها كما تقدم في الوضوء وبهذا يظهر مناسبة اثر ابي العالية لحديث سهل اھ

(ص۳۸) **باب السواك** الخ كان حقه في صفة الوضوء ولعله ذكره ههنا لما قيل من نجاسة البصاق كما تقدم في باب البزاق واستدل على طهارته بروايات السواك من التسوك بسواك غيره وبرواية عائشة بسواكه صلى الله عليه وسلم والاوجه منه انه افرد اشارة الى استقلاله بدون اختصاصه بالوضوء وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال الشافعي انه سنة من سنن الوضوء واستحبه مالك في كل حال تغير فيها الفم وقال جماعة هو من سنة الدين وهو الاقوى نقل ذلك عن ابي حنيفة اھ مختصرا وفي البذل قال ابن الهمام ويستحب في خمسة مواضع

اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء اھ

ص۳۹ **باب دفع السواك الى الاكبر** قال شيخ المشائخ فی تراجمه مقصوده من هذا الباب اثبات فضيلة السواك ووجه دلالة الحديث انه كان من عادته صلى الله عليه وسلم اذا اتى بشئ يسير ان يعطيه من كان صغير السن من الحضار واذا اهدى اليه شئ ذو خطر ان يعطيه الكبير منهم واعطى السواك اولا نظرا الى الظاهر الصغير فقيل له كبر منهم ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر عند الله اھ

ص۳۹ **باب فضل من بات على الوضوء** لعل الامام البخارى اشار بالترجمة الى معنيين الاول ان الامر بالوضوء فی الحديث ليس على الوجوب اشار اليه بلفظ الفضل والثانی ان استيناف الوضوء ليس بمامور كما هو ظاهر الحديث بل المقصود النوم متوضأ وان كان توضأ قبل ذلك واشار اليه بلفظ من بات قوله لا ونبيك الذی ارسلت قال شيخ المشائخ فی التراجم وفيه اشارة الى ان الفاظ الادعية يجب مراعاة خصوصياته ولا يبدل لفظ بلفظ وان كان مرادفا وفيه اسرار ليس هذا موضع ذكرها اھ وذكر القسطلانی فی وجه المنع وجوها منها ان الاذكار توقيفية فی تعيين اللفظ وتقدير الثواب فربما كان فی اللفظ سر ليس فی الآخر ولو كان يرادفه فی الظاهر وقال المهلب انما لم تبدل الفاظه صلى الله عليه وسلم لانها ينابيع الحكم وجوامع الكلم فلو غيرت سقطت فائدة النهاية فی البلاغة الذی اعطيها صلى الله عليه وسلم اھ ثم **لا يذهب عليك** ما قال الحافظ فی براعة الاختتام ختم البخاری كتاب الوضوء بحديث البراء رضی الله تعالى عنه من جهة انه آخر وضوء امر به المكلف فی اليقظة ولقوله فی نفس الحديث واجعلهن آخر ما تتكلم به فاشعر بذلك فی ختم الكتاب والله الهادی للصواب اھ وهذا على ما اختاره الحافظ فی براعة الاختتام من ان الامام البخاری يشير بشئ الى ختم الكتاب واما على ما اختاره هذا العبد الضعيف من ان الامام البخاری يشير فی آخر كل كتاب الى آخر حيوة الرجل ويذكره الموت فهذان اللذان ذكرهما الحافظ يشعران اليه واصرح منهما لفظ فان مت من ليلتك الخ هو نص فی الموت اھ من هامش اللامع

ص۳۹ كتاب الغسل

بضم الغين اسم للاغتسال وفی الاصطلاح غسل البشرة والشعر وحقيقته جريان الماء على العضو ولا يشترط الدلك وامرار اليد وقال مالك يشترط فيه الدلك الى آخر ما فی هامش اللامع وقول الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الخ كتب الشيخ فی اللامع والصيغة لما فيها من المبالغة لا تصدق الا على الغسل اھ وفی هامشه قال العينی ای اغسلوا ابدانكم على وجه المبالغة اھ وقال الحافظ قدم الآية التی فی سورة المائدة على التی فی سورة النساء لدقيقة وهی ان لفظ التی فی المائدة فاطهروا فيه اجمال ولفظ التی فی النساء حتى تغتسلوا فيه تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ودل على ان المراد بقوله تعالى فاطهروا فاغتسلوا اھ

ص۳۹ **باب الوضوء قبل الغسل** قال الحافظ ای استحبابه عند الجمهور وهل هو سنة مستقلة بحيث يجب غسل اعضاء الوضوء مع بقية الجسد فی الغسل او يكتفی بغسلها فی الوضوء عن اعادته وعلى هذا فيحتاج الى نية غسل الجنابة فی اول عضو وانما قدم غسل اعضاء الوضوء تشريفا لها ولتحصل له صورة الطهارتين الصغرى والكبرى كذا فی الفتح قلت وهذا الاختلاف الذی افاده الحافظ سيأتی فی باب مستقل فی باب من توضأ فی الجنابة ثم غسل سائر جسده فالاوجه عندی ان مقصود هذا الباب مجرد ندب الوضوء قبل الاغتسال قوله وضوءه للصلوة الخ قال الحافظ فيه التصريح بتاخير الرجلين فی وضوء الغسل الى آخره وهو مخالف لظاهر رواية عائشة رض فذهب الجمهور الى استحباب تاخير غسل الرجلين وعن مالك ان كان المكان غير نظيف فالمستحب تاخيرهما والا فالتقديم وعند الشافعية فی الافضل قولان قال النووی اصحهما واشهرهما انه يكمل وضوءه اھ وفی المغنی عن احمد ثلاث روايات كحديث عائشة وكحديث ميمونة والتساوی بينهما اھ وفی الدر المختار فلا يؤخر قدميه ولو فی مجمع الماء قال ابن عابدين وهذا القول هو ظاهر اطلاق المتون وحديث عائشة وبه اخذ الشافعی وقيل يؤخر مطلقا وهو ظاهر اطلاق الاكثر واطلاق حديث ميمونة وقيل بالتفصيل ان كان فی مجمع الماء فيؤخر والا فلا اھ مختصراً.

ص۳۹ **باب غسل الرجل مع امراته** وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه ای انه جائز وفيه خلاف البعض قلت لم اجد الخلاف بعد فی غسلهما معا نعم الخلاف فی طهارة الرجل بفضل المراة معروف كما تقدم فی باب وضوء الرجل مع امراته فيمكن ان الامام البخاری اشار الى ذلك فان اغتسالهما معا يلزم اغتسال كل منهما بفضل الآخر والاوجه ان المصنف اشار بذلك الى جواز نظر المراة الى عورة زوجها وعكسه قال الحافظ واستدل بحديث الباب الداودی على جواز نظر الرجل الى عورة امراته وعكسه ويؤيده ما رواه ابن حبان عن حديث عائشة انها سئلت عن الرجل ينظر الى فرج امراته فذكرت هذا الحديث بمعناه وهو نص فی المسئلة اھ لكن يشكل عليه ما فی الشمائل وابن ماجة عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت ما نظرت الى فرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قط وفی هامش الخصائل قال الحنفی وفی رواية عنها ما رأيت منه ولا رأى منی تعنی الفرج وقال القاری فی جمع الوسائل روى ابو صالح عن ابن عباس قال قالت عائشة ما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا من نسائه الا متقنعا يرخی الثوب على راسه وما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا رأى منی اورده ابن الجوزی فی كتاب الوفاء نقلا عن الخطيب اھ قلت ويمكن الجمع بينهما بان النفی للرؤية قصدا والرواية الاثبات محمولة على وقوع النظر من غير قصد كما يكون فی صورة الاغتسال معا ثم قال السندی قوله اغتسل انا والنبی صلى الله عليه وسلم دلالة هذا اللفظ على المعية ضعيفة اذ واو العطف لا تدل على القران واتحاد الاناء لا يقتضی اتحاد زمان الاغتسال الا ان تجعل الواو فی قولها والنبی للمعية لا للعطف وهو بعيد اذ التاكيد بالمنفصل يؤيد العطف وهو الاصل فی الواو الا ان يقال قد علم من سائر روايات الحديث ان الواقع كان هو المعية فالاستدلال بالنظر اليه لا بالنظر الى هذا اللفظ فتامل اھ

ص۳۹ **باب الغسل بالصاع ونحوه** لعله اشارة الى ان تحديد الصاع الوارد فی الاحاديث ليس بحتم بل المراد التقريب كما يدل عليه لفظ الحديث باناء نحو صاع ولذا ذكر فی الترجمة ونحوه وهو الاوجه ويحتمل انه اراد الرد على من قال ان ذكر الصاع بيان للاناء لا الماء كما تقدم فی باب الوضوء بالمد قوله وبيننا وبينها حجاب كتب الشيخ فی اللامع ليس المراد الحجاب الساتر كلها والا لما كان الغسل بحضورهما مفيدا بل المعنى بالحجاب الساتر لمقدار العورة فكانا يريان منها ما لم يكن عورة كالرأس اھ وفی هامشه قال الحافظ ابن حجر والعينی قال عياض ظاهره انهما رايا عملها فی راسها واعالی جسدها مما يحل نظره للمحرم لانها خالة ابی سلمة وانما سترت اسافل بدنها مما لا يحل للمحرم نظره والا لم يكن لاغتسالها بحضرتهما معنى اھ وفی الكنز وينظر الرجل الى وجه محرمته وراسها وصدرها وساقيها وعضديها لا الى ظهرها وبطنها وفخذها اھ قوله من اناء واحد او انهم كانت معلومة صغارا فهذه مناسبة لحديث ميمونة بلفظ ونحوه والا فليس فی حديثها الصاع ولا نحوه كذا فی الفتح ويحتمل عندی انه ذكر حديث الاناء اشارة الى عدم تخصيص الصاع

ص۳۹ **باب من افاض على راسه ثلثا** ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان غرض الترجمة الاشارة الى ان الدلك ليس بفرض بل يكفی اسالة الماء خلافا لمن اوجبه كما تقدم فی مبدا كتاب الغسل ص۳۹ قوله ابن سام بالسين المهملة وتخفيف الميم بينهما الف فما فی بعض النسخ من ابن سلم تحريف من الناسخ وفی قوله ابن عمك تجوز فانه ابن عم والده على بن الحسين بن على بن ابی طالب ثم هذه المنازعة غير المنازعة المتقدمة فی الباب السابق وان كان المنازع فی كليهما حسن بن محمد بن الحنفية فان الاولى كانت فی كمية الماء كما اشعر بها جوابه بقوله يكفيك صاع والثانية عن كيفية الغسل كذا فی الفتح قلت وظاهر الجواب توحيد القصة فلا يبعد عندی انه ذكر قلة الماء الكثرة شعره فتامل

ص۳۹ **باب الغسل مرة واحدة** وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه ای هو جائز ثابت والاستدلال بحديث الباب نظرا الى الظاهر لان الراوی لما قال افاض على جسده ولم يقيده بثلاث او غيره علم من ظاهره انه افاض مرة واحدة ومثل هذا فی استدلالاته كثير شائع اھ ويستفاد ذلك من الحديث اذ لم يقيده بعدد فالاقل مرة واحدة كذا فی الفتح وقال ايضا قال النووی ولا نعلم فی استحباب التثليث خلافا الا ما تفرد به الماوردی فانه قال لا يستحب التكرار فی الغسل اھ قلت والظاهر عندی ان الوارد فی اكثر روايات المصنف لابن ابی شيبة ثلثا فنبه المصنف بالترجمة على ان التثليث ليس بواجب بل يجوز الاقتصار على مرة واحدة والاوجه فی وجه الدلالة عندی انها ذكرت غسل اليدين مرتين او ثلثا ولم تذكر العدد فی غيرها فلو كان العدد هناك ذكرته كما ذكرت فی اليدين وقال السندی وجه الدلالة انها ذكرت كيفية الغسل بتمامها فلو كان العدد مطلوبا لكانت ذكرته تكميلا للكيفية وتعقب على ما تقدم من ان الواحد اقل العدد اھ مختصرا

ص۳۹ **باب من بدأ بالحلاب والطيب** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك ان الطيب غير مضطر اليه وان ثبت استعماله صلى الله عليه وسلم اياه قبل الغسل وذلك لينتشر اثره الى اطراف الجسم وحاصل الترجمة ان هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير ان يتقدمه طيب وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء فلما ذكر فی الرواية ابتداؤه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وان الابتداء بالطيب ليس واجبا وان كان جائزا نظرا الى ما ورد فی غير هذه الرواية فافهم فانه عزيز اھ وفی هامشه هذه الترجمة من مهمات التراجم اشكلت على المشائخ والشراح والحق انه لم يظهر بعد ما قصد الامام البخاری من ذلك قال الحافظ اشكل المناسبة قديما وحديثا فمنهم من نسب البخاری الى الوهم فقال رحم الله البخاری من ذا الذی يسلم من الغلط سبق الى قلبه ان الحلاب طيب وای معنى للطيب قبل الغسل ومنهم من تاول الحلاب على غير المعروف فی الرواية فقال هو الجلاب بالجيم وشد اللام هو ماء الورد وتعقب بانه خلاف الرواية وبانه لا معنى للطيب قبل الغسل ومنهم من تكلف فی التاويل فقيل لم يرد البخاری بالطيب ما لعرف طيب وانما اراد تطييب البدن بازالة الوسخ فحصله اعداد ماء الغسل ثم الشروع فی تنظيف البدن وقيل اشار البخاری الى رد ما روی انه عليه الصلوة والسلام كان يغسل راسه بالخطمی ويكتفی بذلك فكانه ترجم بجزئين واثبت احدهما ولم يثبت الآخر وهذا هو الاصل التاسع والثلاثون من اصول التراجم وقيل اراد بالحلاب ظرف الطيب واو للتنويع والمذكور فی الحديث صفة التطيب بعد الاغتسال لا صفة الاغتسال وهو توجيه حسن لظاهر الفاظ البخاری لكن جميع طرق الحديث يابى ذلك وان فی جميعها بيان صفة الاغتسال وقيل اشار بالترجمة الى حديث عائشة رض الآتی بعد سبعة ابواب بلفظ كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الاحرام الحديث وفی بعض طرقه ثم طاف على نسائه ومن لازم الاغتسال فالترجمة بالتردد بين الحالتين ای بدأ بالحلاب يعنی ماء الاغتسال وتارة بالطيب كما فی بعض الاحوال وهذا احسن الاجوبة عندی اھ ما فی الفتح مختصرا وكتب شيخ المشائخ فی التراجم ان للحلاب معنيين احدهما بمعنى الاناء والثانی بمعنى المحلوب ای المخرج من عصارة وكان العرب يستعملون محلوب بعض البذور فی ابدانهم قبل الاغتسال كما يستعملون الطيب قبل ذلك وميل المصنف الى هذا المعنى الثانی بقرينة الانضمام للطيب اھ وقال السندی قوله فی الترجمة عند الغسل ای عند الفراغ منه وكذا فی الحديث قوله اذا اغتسل ای فرغ والمراد بالحلاب عند المصنف نوع من الطيب فالمقصود استعمال الطيب بعد الغسل ولا يحل كلام المصنف الا على هذا وان كان الصحيح ان المراد منه الاناء لكن حمل كلام المصنف على المعنى المعروف بعيد جدا اھ وفی الفيض ان فی الحلاب يبقى اثر اللبن فبينه وبين الطيب تقابل تضاد فنبه المصنف على انه لا باس بريح اللبن ان ظهر فی الماء وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى اثره بعد الغسل فلا باس به ايضا اھ قلت ياتی هذا المعنى فی باب من تطيب ثم اغتسل وبقی اثر الطيب اھ ملخصا من هامش اللامع

ص۳۹ **باب المضمضة والاستنشاق** الخ كتب الشيخ فی اللامع ای انهما ثابتان بالسنة فمن آخذ بوجوبهما ومن ذاهب الى سنيتهما اھ وفی هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ فی التراجم قال الحافظ استنبط البخاری عدم وجوبهما لان فی رواية الباب الذی بعده فی هذا الحديث ثم توضأ وضوءه للصلوة فدل على انهما للوضوء وقام الاجماع على ان

الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقط توابعه ويحمل ما روي من صفة غسله صلى الله عليه وسلم على الكمال اه وتعقبه العيني بان هذا الاستدلال غير صحيح لان هذا الحديث لا تعلق له بالحديث الآتي وفيه تصريح بالمضمضة والاستنشاق ولا شك انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتركهما فدل على المواظبة وهي تدل على الوجوب اه وهذا الاختلاف مبني على اختلاف مسلكيهما فانهما واجبان في الغسل عند الحنفية خلافا للشافعية وما حكى الحافظ من الاجماع على ندب الوضوء في الغسل مشكل لان فيه خلافا لداؤد والظاهري اذ اوجب الوضوء في الغسل مطلقا وفي رواية لاحمد لا يجزئ الغسل حتى ياتي بالوضوء قبله او بعده وهو احد قولي الشافعي كما في الاوجز ثم المضمضة والاستنشاق في الوضوء سنة عند الائمة الثلاثة وعن احمد في ذلك ثلاث روايات الاولى مثل الجمهور والثانية وجوبهما في الطهارتين وهو المشهور والثالث وجوب الاستنشاق وسنية المضمضة واما في الغسل فهما واجبان عند الحنفية واحمد وسنتان عند مالك والشافعي اه ما في الهامش بزيادة

(٣٢) صـ٤٢ **باب مسح اليد بالتراب** الخ لم يتعرض عنه الشيخ في اللامع لانه قد اجمل الكلام عليه في الكوكب الدري وبسط في الدر المنضود ولخصه شيخنا في البذل في باب الرجل يدلك يده بالارض الخ فقال الشيخ ههنا تقريرا بتحقيق كتبه حبيبنا مولانا محمد يحيى الكاندهلوي ادخله الله تعالى جنة الفردوس عن شيخه وشيخنا مولانا الشيخ رشيد احمد الكنكوهي جعله الله مع النبيين والصديقين قال الاستاذ ادام الله علوه ومجده وافاض على العالمين بره ورفده قد اختلف اقوال فقهائنا الحنفية كثر الله جمعهم في طهارة المخرج واليد اذا بقيت رائحة لنجاسة بعد زوال اجرامها فمنهم من حكم بالطهارة اذا زال جرمها وان بقيت منها رائحة ومنهم من ذهب الى انها لا تطهر اذا اذا بقي من اثرها ما يتعسر ازالته ولعل مبنى الاختلاف ما اختلف فيه من حقيقة الرائحة بل هي بانفصال اجزاء صغار من ذي الرائحة التي لا تدرك بصغرها او بتكيف الهواء بكيفية الرائحة الى آخر ما بسطه في البذل قلت ولعل الامام البخاري اراد بالترجمة التنبيه على هذا الاختلاف ورجح ان مسح اليد لم يكن للتطهير بل للتنظيف كما يدل عليه قوله في الترجمة لتكون انقى واليه اشار الشيخ الكنكوهي قدس سره في الكوكب فقال في رواية ميمونة هذه التي في الباب هذا الدلك للمبالغة في التنظيف بازالة ما عسى ان يبقى شئ من الدسومة بعد زوال عين النجس فيكون البعد من الكراهية والتنفر في غسل سائر الاعضاء لا سيما المضمضة والاستنشاق اه وقد كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره مسح اليد بالتراب ثابت لكن في هذا الزمان تشبه بالهنود فالاولى تركه وكان الشيخ قدس سره قد يقول لا اعتبار لهذا التشبه اه

(٣٣) صـ٤٢ **باب هل يدخل الجنب يده** الخ كتب الشيخ في اللامع نعم يجوز له ذلك وان كان الاولى ان يغسلها والى هذا اشار بايراد الروايات والآثار الدالة على جواز الامرين كليهما ثم ان الغرض منه طهارة الماء المستعمل وطهوريته وقد عرفت قبل ذلك ان الاستعمال لا يتحقق الا عند اقامة قربة او ازالة حدث فاستدلاله مبني على عدم الفرق بين المستعمل في الغسل بدون ازالة حدث وبينه بها وكذا على عدم الفرق بين الطاهر والطهور وفي قوله تختلف ايدينا لم يذكرا انا كنا نغسل الايدي اولاً وكذا في الرواية الثالثة والرابعة من انا واحد من الجنابة ولم يذكر تقديم غسل الايدي ومنها رواية تدل على استحباب غسل اليد اولاً ثم ان الاجوبة عن الاستدلالات المختلفة ظاهرة بادنى تدبر فيما ذكرنا وفي استدلالاته رحمه الله اه وفي هامشه قال المهلب اشار البخاري الى ان يد الجنب اذا كانت نظيفة جاز له ادخالها الاناء قبل ان يغسلها لانه ليس شئ من اعضائه نجسا بسبب كونه جنبا اه والاوجه عندي ان غرض المصنف بيان جواز ادخال اليد ردا على ما روي عن ابن عمر انه قال من اغترف من ماء وهو جنب فما بقي فهو نجس اخرجه ابن ابي شيبة وحكاه عنه العيني ايضا والجمع بينه وبين ما رواه عنه البخاري بوجوه ولا تعارض بينهما عندي لان اثر ابن ابي شيبة نص في الجنابة واثر البخاري ظاهر في الحدث الاصغر وفي فيض الباري عن الفتاوى لابن تيمية عن الامام احمد ان الجنب ان ادخل يده في الماء تنجس اه لكن الموفق حكى مذهبهم ان الماء طاهر لا اشكال فيه نعم حكى عن الامام احمد اختلاف الرواية في ان الماء هل يبقى مطهراً ام لا ثم الآثار والروايات التي ذكرها البخاري لما لم تكن صريحة في عدم الغسل نبه على ذلك بقوله هل ولم يتعرض الشراح ولا المشائخ عن لفظ هل وقال شيخ المشائخ في التراجم غرض الباب ادخال الجنب يده في الاناء قبل الغسل اذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة مع سنية الغسل لان الحديث الاول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة جواز الادخال قبل الغسل والحديث الثاني ظاهر في الغسل وطريق الجمع بينهما ان يحمل الاول على الجواز والثاني على السنية واما ثبوت الادخال قبل الغسل بالحديث الاول بطريق الدلالة ولان قول عائشة رضي الله تعالى عنها تختلف ايدينا يدل على وقوع الغسالة في الاناء ظاهرا فلما لم يتنجس الماء بسقوط غسالة الجنب فيه ولم يحترزمنه فالظاهر انه لا يجب الاحتراز من ادخال اليد فيه ايضا قبل الغسل اذا لا شئ غير الجنابة في اليد اه

(٣٤) صـ٤٢ **باب من افرغ بيمينه** الخ كتب الشيخ في اللامع رد بذلك ما اشتهر ان الافراغ باليمين على الشمال من صنيع النساء والرواية وان كانت دالة على افراغه بيمينه على شماله اذا قصد غسل فرجه الا ان المطلق يثبت في ضمن المقيد فعلم بذلك جواز هذا الفعل وان لم يكن حين يغسل فرجه اه وفي هامشه سكت الشراح عن غرض المصنف بهذه الترجمة واجاد الشيخ قدس سره في توجيه الغرض كما ترى والاوجه عندي ان الامام البخاري نبه بذلك على دقيقة وهي ان في الغسل امرين احدهما صب الماء والثاني دلك الاعضاء ومعلوم ان الافعال الشريفة مصدرها اليمين فنبه الامام بان صب الماء اشرف من دلك الاعضاء فالاول وظيفة اليمين والثاني وظيفة اليسار ولا يبعد ايضا انه نبه بالترجمة على ترجيح صب الماء باليمنى على اليسرى لما في ذلك من اختلاف الروايات ففي سنن ابي داؤد من حديث مسدد وبسنده الى عائشة فيصب الماء على يده اليمنى وفي اخرى له عن ميمونة فاكفأ الاناء على يده اليمنى

قال الخطابي محله ههنا فيما اذا كان يغترف من الاناء فاما اذا كان ضيقا كالقمقم فانه يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه اه وفيه على قول الشيخ والرواية وان كانت دالة الخ قال الحافظ اعترض على المصنف بان الدعوى اعم من الدليل والجواب ان ذلك في غسل الفرج بالنص وفي غيره بما عرف من شانه انه كان يحب التيامن اه قلت والاوجه منه انه تقدم قريبا في باب المضمضة حديث ميمونة هذا وفيه فافرغ بيمينه على يساره فغسلهما ثم غسل فرجه فهذا النص في افراغ اليمين على اليسار في غير الفرج ونظر المؤلف يكون على جميع الروايات فيوردها في غير مظانها تشحيذاً للاذهان اه

(٣٥) صـ٤٢ **باب تفريق الغسل والوضوء** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك اثبات جواز التفريق بين اركانهما فهو رد على من ذهب الى فرضية الموالاة اه وفي هامشه الظاهر في غرض الترجمة الرد على وجوب الموالاة وعليه بني الشراح كلامهم وذكر الكرماني فيه احتمالا آخر اذ قال ان قلت ما معنى الترجمة هل المراد منه بيان عدم وجوب الموالاة او بيان عدم دخول الوضوء في الغسل حتى لو كان محدثا بالحدثين لا يكفيه الغسل بل يأتي مستقلاً قلت لفظ الترجمة يحتملهما والظاهر الاول اه مختصرا وكتب شيخ المشائخ في التراجم ثبت بحديث الباب التفريق بين افعال الوضوء فثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما وايضا لا قائل بالفصل ولذا ضم قوله والوضوء في الترجمة الى الغسل لان الثابت بالحديث ليس الا التفريق في الوضوء اه

(٣٦) صـ٤٢ **باب اذا جامع ثم عاد** الخ وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده اثبات جواز ذلك مع سنية ان يتوضأ بين الجماعين وذلك ثابت بالاحاديث الاخر اه ويحتمل عندي انه اشار الى ترجيح رواية انس عند ابي داؤد فجعلها غسلاً واحداً كما رجحه ابو داؤد ويحتمل ايضا انه اراد الرد على وجوب الوضوء على المعاود كما قال به الظاهرية وابن حبيب المالكي ثم لا يذهب عليك ما قال ابن عابدين ففي بعض الشافعية بحرمة جماع من تنجس ذكره قبل غسله الا اذا كان به سلس فيحل كوطئ المستحاضة مع الجريان ويظهر انه عندنا كذلك لما فيه من التضمخ بالنجاسة بلا ضرورة لامكان غسله بخلاف وطئ المستحاضة وذي السلس فتأمل اه قوله وهن احدى عشر تفرد بذلك هشام ولم يجتمعن في زمان ووجهه بانه جمع مع التسع مارية وريحانة كذا في الفتح قلت ولا ريب انه صلى الله عليه وسلم تزوج احدى عشر نسوة لكنهن لم يجتمعن في زمن واحد لان خديجة رضي الله تعالى عنها توفيت بمكة ولم ينكح غيرها في حياتها ثم تزوج سودة وعائشة رضي الله تعالى عنهما بمكة ثم تزوج حفصة في السنة الثانية او الثالثة ثم تزوج زينب بنت خزيمة في رمضان من السنة الثالثة من الهجرة وعاشت بعد ذلك ثمانية اشهر وتوفيت في آخر ربيعين في السنة الرابعة ولم يكن اذ ذاك في نكاحه عليه الصلوة والسلام الا ثلاثة غيرها وباقي النسوة التسع غيرها وغير خديجة بقيت بعده صلى الله عليه وسلم وآخرهن نكاحا ميمونة في عمرة القضاء من السنة السابعة من الهجرة كما بينته في رسالتي "حكايات الصحابة" بلغة الاردوية

(٣٧) صـ٤٢ **باب غسل المذي والوضوء منه** وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المني يطهر بالفرك مخصوص به وليس في المذي الا الغسل وايضا لا يجب فيه الاغتسال بل الوضوء فقط ويحتمل ان يكون غرض الباب ان جواز الاقتصار على استعمال الاحجار ليس الا في الخارج المعتاد اعني البول والغائط واما في غيره فيجب استعمال الماء والغسل اه قلت تحتمل الترجمة وجوها عديدة فيحتمل ان يكون اشارة الى انه لا يكفي النضح كما قال به احد او اشارة الى انه لا يكفي الحجر منه كما هو رواية لمالك واحمد او الى انه لا يجب استيعاب الذكر بالغسل كما قال به بعض المالكية وبعض الحنابلة كما في الفتح وبسط الكلام على هذه الاقوال في الاوجز وفيه اعلم ان العلماء بعد ما اجمعوا على ان في المذي الوضوء دون الغسل وعلى ان المذي نجس ولا خلاف فيهما لمن يعتد به اختلفوا ههنا في ثلاثة مسائل احدها الاكتفاء بالحجر فلا يجوز عند بعض المحدثين اذ قالوا يتعين الماء لغسله وقال عياض اختلف اصحابنا في المذي هل يجزئ منه الاستجمار كالبول او لا بد من الماء اه وعندنا الحنفية يجوز الاكتفاء على الحجر كما صرح به في البدائع وغيره وصححه النووي من الشافعية وقال الحافظ وهو المعروف في المذهب كذلك الاكتفاء على الحجر مروية عن الامام احمد كما يظهر من كلام المغني والشرح الكبير والمسئلة الثانية هل يغسل موضع النجاسة فقط او الذكر بتمامه فقط وهو رواية عن المالكية كما في الباجي او مع الانثيين ايضاً وهو رواية عن الحنابلة كما في المغني والاول قول الجمهور كما قاله الحافظ والمسئلة الثالثة ما حكى الطحاوي عن بعضهم وجوب الغسل بمجرد خروج المذي والجمهور ان حكمه حكم البول وغيره من نواقض الوضوء من عدم وجوب الوضوء على الفور اه مختصراً من الاوجز والبسط فيه ولعل الامام البخاري اشار في الترجمة بلفظ والوضوء منه الى هذه المسئلة الثالثة واستدل الطحاوي للجمهور بحديث علي بلفظ فيه الوضوء وفي المني الغسل

(٣٨) صـ٤٢ **باب من تطيب ثم اغتسل** الخ لعل الغرض منه ان الظاهر ان فيه اضاعة المال لكن ابيح لضرورة النشاط في الجماع وفي التراجم شيخ المشائخ غرضه انه لو لم يبالغ في الدلك وغيره عند الاغتسال حتى لا يذهب عنه اثر الطيب الذي كان قد استعمله قبل فلا بأس بل هو جائز ثابت الاصل اه ويحتمل انه نظر الى الباب السابق باب مسح اليد بالتراب لتكون انقى فاشار الى ان بقاء الطيب لا ينافي الانقاء ويحتمل ايضا ان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا يشير الى المبالغة في الانقاء فنبه به على ان ذلك لا ينافيه

(٣٩) صـ٤٢ **باب تخليل الشعر** الخ قال الحافظ في باب الوضوء قبل الغسل التخليل ليس بواجب اتفاقا الا ان كان الشعر ملبداً اه ولا يذهب عليك ان ههنا مسئلتين احداهما التفريق بين الرجل والمرأة والجمهور منهم الائمة الثلاثة انه لا فرق بينهما في نقض الضفائر وهي احدى الروايتين عن الحنفية والثانية عنهم وهو المرجح عندهم كما في هامش الكوكب مبسوطا التفريق بين الرجال والنساء في نقض الضفائر لرواية ثوبان عند ابي داؤد انهم استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ

اصول الشعر واما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات تكفيها قلت والعجب من ابن رسلان اوقال ظاہر الحديث التفريق بين الرجل والمرأة ولم ار من قال به اھ والمسئلة الثانية التفريق بين غسل الجنابة والحيض في نقض الضفائر فالجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ان لا تفريق بينهما وصححه الموفق في مذہبهم والرواية الثانية عن احمد انها تنقضه في الحيض دون الجنابة كما في النيل وظاہر ميل المصنف من تراجمه الى قول احمد في المسئلة الثانية اذ ترجم ہہنا بلفظ حتى اذا ظن انه قد اروى بشرته الخ وترجم في كتاب الحيض بباب نقض المرأة شعرها الخ وہہنا مسئلة اخرى ثالثة وہي غسل ما استرسل من الشعر ففي الاوجز قال المغني وفي غسل المسترسل من الشعر روايتان لاحمد احدہما يجب غسله وبه قال الشافعي والثاني لا يجب وبه قال ابو حنيفة قلت والمرجح عندنا الحنفية كما في الشامي يجب غسل المنقوض لا المضفور وعد في مختصر الخليل من المالكية في الواجبات ضغث مضفور لا نقضه اھ وقد كتبت في ہامش اللامع ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى المسئلة الثانية ثم ظهر لي في غرض الترجمة ان المؤلف اشار الى ان نقض الضفائر ليس بواجب بل يكفي بل اصول الشعر

باب من توضأ في الجنابة الخ تقدم في الباب الاول من كتاب الغسل الاختلاف في ان الوضوء سنة مستقلة او تقديم لاعضاء الوضوء والترجمة تؤيد الثانية والاستدلال بالرواية خفية وقيل كان الائق بهذا الباب حديث عائشة المتقدم بلفظ ثم غسل سائر جسده وقيل قرينة الحال والعرف يخص اعضاء الوضوء وقيل الترجمة تعين المراد بالحديث ان المراد من قوله جسده اي ما خلا اعضاء الوضوء واختار الحافظ ان البخاري حمل قوله ثم غسل جسده على المجاز لقرينة قوله ثم غسل رجليه فان كانا داخلين في الجسد فاي حاجة الى غسلهما بعد وہذا اشبه بتصرفات البخاري اذ من شانه الاعتناء بالاخفى اكثر من الاجلى اھ مختصرا من الفتح واطال السندي في استدلال المؤلف بهذا الحديث على الترجمة وكتب شيخ المشائخ في تراجمه غرض المصنف ان اعادة غسل سائر اعضاء الوضوء غير لازم والاستدلال بظاہر الحديث وفي الاوجز الوضوء في الغسل اوجبه داؤد مطلقا وقال قوم اذا كان الفعل مما يوجب الجنابة والحدث وقال مالك والشافعي وابو حنيفة ان الغسل يجزئهما قاله القاري وقال ابن قدامة في المغني ان لم يتوضأ اجزأه بعد ان يتمضمض ويستنشق وينوي به الغسل والوضوء وكان تاركا للاختيار يعني يجزئه الغسل عنهما اذا نواهما نص عليه احمد وعنه رواية اخرى لا يجزئه الغسل عن الوضوء حتى يأتي به قبل الغسل او بعده وہو احد قولي الشافعي اھ وقال ابن العربي يجب الوضوء اذا مس فرجه في الغسل اھ والاوجه عندي في غرض الترجمة ان في غسل الجسد يكون امرار اليد على الفرج عادة فاشار المصنف بهذه الترجمة الى انه لا ينقض الوضوء

باب اذا ذكر في المسجد انه جنب الخ كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بذلك اثبات ان التيمم للخروج من المسجد وان كان اولى كما ہو المشهور بين اصحابنا لكنه غير واجب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يتيمم لخروجه من المسجد واما ان كان قصده الرد على من ذہب الى ذلك من الحنفية فغير صحيح وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم وعليا رضي الله عنه جاز لهما الخروج والمرور والدخول في المسجد جنبا فكيف يقاس عليه غيره ممن ليس بمنزلة ہذين اھ وفي ہامشه قال الحافظ اشارة الى رد من اوجب ذلك كما نقل عن الثوري واسحق وكذا قال بعض المالكية فيمن نام في المسجد فاحتلم يتيمم قبل ان يخرج اھ قلت وہذه مسئلة كينونة الجنب في المسجد واما دخول الجنب في المسجد للعبور وغيره فمسئلة اخرى خلافية بسطت في اللامع

باب نفض اليدين من غسل الجنابة الظاہر عندي ان المصنف اشار بذلك الى رد ما روي من المنع عن ذلك قال الحافظ اورد الرافعي وغيره حديثا ضعيفا لا تنفضوا ايديكم في الوضوء فانها مراوح الشيطان قال ابن الصلاح لم اجده وقد اخرجه ابن حبان في الضعفاء وابن ابي حاتم في العلل ولو لم يعارضه ہذا الحديث الصحيح لم يكن صالحا لان يحتج به اھ وكتب شيخ المشائخ في تراجمه اي انه جائز وعندي ان غرضه اثبات طہارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اھ

باب من بدأ بشق رأسه الخ البداية بالرأس لكونه اكثر شعثا من بقية البدن وباليمين لمكان دأبه في الطہور وغيره واختلف الحنفية في انه يبدأ بالرأس وہو الاصح وظاہر الرواية وقيل يبدأ بمنكبه الايمن ثم الايسر ويثلث بالرأس وقيل يثني بالرأس ويثلث بالمنكب الايسر قاله ابن عابدين وفي المغني ويبدأ بشقه الايمن لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيمن في طہوره وقال النووي في شرح المہذب في بيان سنن الغسل والابتداء بالايامن فيغسل شقه الايمن ثم الايسر وہذا متفق على استحبابه وقال الرافعي في مكملات الغسل الرابع يفيض الماء على رأسه ثم على الشق الايمن ثم على الشق الايسر اھ ويحتمل عندي ان المؤلف نبه بهذه الترجمة على ان البداية بالوضوء كما روي من دأبه عليه السلام ليس بواجب بل يجوز البداية بالرأس ايضا

باب من اغتسل عريانا وحده الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قصد بذلك ان التستر افضل وان كان خاليا كما يدل عليه تعليله ويمكن ان يكون ذلك حيث خاف ان يطلع عليه احد واما اذا امن كما في المغتسل فلا فلا يكون ذلك خلافا لما ہو المشهور بين علمائنا اھ وفي ہامشه اعلم ان الامام البخاري ترجم ہہنا بترجمتين الاولى ہذه والثانية الآتية بقوله باب التستر وعامة المشائخ والشراح كلهم على ان المراد بالاولى جواز الاغتسال عريانا في الخلوة مع افضلية التستر المراد بالثانية حرمته بمحضر من الناس قال الحافظ في الترجمة الاولى قوله في خلوة اي من الناس وہو تاكيد لقوله وحده وقال في الثانية لما فرغ من الاستدلال لاحد الشقين وہو التعري في الخلوة اورد الشق الآخر اھ ونحوه قال غيره من الشراح وقال شيخ المشائخ في التراجم باب من اغتسل عريانا اي ہو جائز والاولى الستر في ذلك لوقت ايضا ثم قال باب التستر في الغسل اي انه واجب اھ

والاوجه عند ہذا العبد الضعيف ان غرض الترجمة الاولى ہو الذي افاده وليس الغرض من الترجمة الثانية الشق الثاني اي ايجابه عند الناس فانه معروف لا يحتاج الى اثباته ولا يختص بالغسل فان التعري بمحضر من الناس حرام مطلقا وايضا اذا اثبت المصنف افضلية التستر في الوحدة فاي فاقة بقيت الى اثبات التستر عند الناس فالاوجه عندي في غرض الترجمة الثانية اثبات افضلية التستر لا على البدن وان كان الغسل بالازار كما يومي اليه الروايات المورودة فيها وقال العيني لا خلاف في ان التستر افضل كما قاله البخاري وبجواز الغسل عريانا في الخلوة قال مالك والشافعي وجمهور العلماء وروي عن ابن عباس انه لم يكن يغتسل في بحر ولا نہر الا وعليه ازار واذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا وروي عن عطية مرفوعا من اغتسل بليل في فضاء فليحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك واصابه لمم فلا يلومن الا نفسه ونص احمد فيما حكاه ابن تيمية على كراہة دخول الماء بغير ازار اھ مختصرا وانت خبير بالفرق بين الغسل في الصحراء عريانا وبين الغسل في المستحم والابنية المعدة لذلك كما اشار اليه الشيخ في تقريره وبقوله كما يدل عليه تعليله وہو قوله عليه الصلوة والسلام فالله احق ان يستحيى منه من الناس قال الموفق من اغتسل عريانا بين الناس لم يجز ذلك لان كشفها للناس محرم وان كان خاليا جاز ويستحب التستر وان كان خاليا وقال احمد لا يعجبني ان يدخل الماء الا مستترا اھ وقال الكرماني قال العلماء كشف العورة في الخلوة بحيث لا يراه آدمي ان كان لحاجة جاز وان كان لغير حاجة ففيه خلاف في كراہته وتحريمه والاصح عند الشافعي انه حرام اھ ملخصا من ہامش اللامع والبسط فيه

باب التستر في الغسل عند الناس تقدم في الباب السابق غرض ہذه الترجمة عند الشراح وعند ہذا العبد الفقير الى رحمة ربه العليا

باب اذا احتلمت المرأة قال الحافظ انما قيده بالمرأة مع ان حكم الرجل كذلك لموافقة صورة السوال وللاشارة الى الرد على من منع منه في حق المرأة دون الرجل كما حكاه ابن المنذر وغيره عن ابراہيم النخعي اھ قلت وہہنا مسئلتان بسط الكلام عليهما في الاوجز احدہما احتلام المرأة ففي الاوجز في سوال ام سليم وانكار عائشة عليها بقولها اف لك ہل ترى ذلك المرأة [illegible] لم تعلم لندرتها في النساء مع حداثة سن عائشة وقيل لا يحتلم كل النساء وثانيهما اثبات المني للمرأة والجمهور عليه فقهاء الامصار ولم يخالف فيه الا طائفة من الفلاسفة فقال ارسطاطاليس لا مني لها غير ان دم الطمث لها فيه قوة التوليد وقال ابن سينا ان لها رطوبة شبيهة بالمني لا يصدق عليه المني لكن [illegible] الفلاسفة والاطباء ايضا وجود المني لها كذا في السعاية اھ ما في الاوجز

باب عرق الجنب الخ قال الحافظ تقدير الكلام بيان حكم عرق الجنب وبيان ان المسلم لا ينجس واذا كان لا ينجس فعرقه ليس بنجس ومفهومه ان الكافر ينجس فيكون عرقه نجسا وتمسك بظاہره بعض اہل الظاہر فقال ان الكافر نجس العين وقواه بقوله تعالى انما المشركون نجس واجاب الجمهور عن الحديث بان المراد ان المؤمن طاہر الاعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة وعن الآية بان المراد انهم نجس في الاعتقاد والاستقذار وحجتهم ان الجمهور حل نكاح الكتابيات ولا يخلو المضاجع عن العرق واغرب القرطبي اذ نسب القول بنجاسة عرق الكافر الى الشافعي اھ مختصرا من الفتح وہكذا حكى العيني قول القرطبي قال ابن المنذر اجمع عوام اہل العلم على ان عرق الجنب طاہر وہو مذہب ابي حنيفة والشافعي ولا احفظ عن غيرہم خلاف قولهما قال القرطبي الكافر نجس عند الشافعي وقال ابن حزم العرق من المشركين نجس اھ فما في الفيض من نسبة نجاسة بدن الكافر الى مالك لعله سہو من الكاتب وفي ہامش على البذل قال ابن رسلان قوله المسلم ليس بنجس وكذلك الكافر عندنا وعند مالك وجمهور المسلمين من السلف والخلف ثم قال واغرب القرطبي في الجنائز من شرح مسلم فنسب القول بنجاسة الكافر الى الشافعي

باب الجنب يخرج الخ قال الحافظ قوله وغيره بالجر اي وغير السوق ويحتمل الرفع عطفا على يخرج من جهة المعنى وقوله قال عطاء الخ لعل ہذه الافعال ہي المرادة بقوله وغيره بالرفع في الترجمة اھ وغرض الترجمة عند الشيخ الگنگوہي عدم وجوب الغسل على الفور فقد كتب على قوله قال عطاء الخ يعني بذلك ان الغسل لا يجب على الفور لجواز الاشتغال بتلك الامور بقول عطاء فكان له الخروج الى الاسواق وغيرہا لما جاز له تاخير الاغتسال ثم ان السوق وغيره سواء في الحكم فكان اثبات جواز احدہما اثباتا لجواز الآخر ويقال لما ثبت المطلق ثبت جوازه في اي فرد كان فيثبت الجواز في السوق وغيره اھ وفي ہامشه قلت فالظاہر ان المصنف اراد تقوية ما في ابي داؤد في باب الجنب يؤخر الغسل عن عائشة ربما اغتسل في اول الليل وربما اغتسل آخره فقال غضيف الحمد لله الذي جعل في الامر سعة وعلى ہذا فلا اشكال في الاثر ولا في الرواية ولعل السر في تبويب المصنف بلفظ الجنب يخرج ويمشي ما حكى العيني برواية ابن ابي شيبة والبيہقي عن جماعة من الصحابة ذكر العيني اسمائهم انهم كانوا اذا اجنبوا لا يخرجون ولا ياكلون حتى يتوضؤا اھ

باب كينونة الجنب في البيت الخ قال الحافظ قيل اشار المصنف بهذه الترجمة الى تضعيف ما ورد عن علي رضي الله عنه مرفوعا ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب رواه ابو داؤد وغيره ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالجنب في حديث علي من لم يرتفع حدثه كله ولا بعضه وعلى ہذا فلا يكون بينه وبين حديث الباب منافاة لانه اذا توضأ ارتفع بعض حدثه على الصحيح اھ قلت والاوجه عند ہذا العبد الفقير الى رحمة ربه العليا ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى تقريب حديث علي بانه محمول على عدم الوضوء وذكر الشيخ قدس سره في البذل على حديث علي رضه قال الخطابي يريد الملائكة الذين ينزلون بالبركة والرحمة دون الملائكة الذين ہم الحفظة فانهم لا يفارقون الجنب وغير الجنب ثم قيل انه لم يرد بالجنب ہہنا من اصابته جنابة فاخر الاغتسال

اى اذا ان حضور الصلوٰة ولكنه الذى يجنب فلا يغتسل ويتهاون به ويتخذه عادة فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يطوف على نسائه فى غسل واحد وقالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب من غير ان يمس ماءً اه

ص۴۲ **باب نوم الجنب** ليست هذه الترجمة فى نسخة الفتح وقال الحافظ هذه زائدة للاستغناء عنها بباب الجنب يتوضأ ثم ينام ويحتمل ان يكون ترجم على الاطلاق وعلى التقييد فلا تكون زائدة اه قلت ولا يبعد عند هذا العبد الفقير انه صرح بجوازه لدفع توهم ان النوم اخو الموت وحقه ان لا ينام جنبا ولما تقدم من باب النوم على الطهارة

ص۴۲ **باب الجنب يتوضأ ثم ينام** قال الحافظ قال ابن دقيق العيد جاء الحديث بلفظ الامر وجاء بصيغة الشرط وهو متمسك لمن قال بوجوبه وقال ابن عبد البر ذهب الجمهور الى انه للاستحباب وذهب اهل الظاهر الى ايجابه وبسط الحافظ الكلام على اختلاف النقلة فى مذاهب الائمة ورجح رواية الاستحباب عنهم وقال نقل الطحاوى عن ابى يوسف انه ذهب الى عدم الاستحباب الى آخر ما فى الفتح وكتب الشيخ فى البذل ذهب الجمهور الى استحبابه وعدم وجوبه وتمسكوا بحديث عائشة رض ان النبى صلى الله عليه وسلم كان ينام وهو جنب ولا يمس ماءً الى آخر ما بسط الشيخ وبسط الكلام على ذلك فى الاوجز ايضا وفيه قال العينى ذهب طائفة الى ان الوضوء المأمور به الجنب هو غسل الاذى منه وغسل ذكره ويديه وهو التنظيف وذلك يسمى عند العرب وضوءً قالوا وقد كان ابن عمر لا يتوضأ عند النوم الوضوء الكامل الى آخر ما فيه

ص۴۳ **باب اذا التقى الختانان** اجمع الشراح على ان المراد بالتقائهما الايلاج ومجرد الالتقاء لا يوجب الغسل عند احد وهل هو مجاز عن الايلاج الاوجه عندى انه لازم للايلاج ليس بمجاز عنه والبسط فى الاوجز وبسط الكلام على المسئلة فى هامش اللامع ايضا وفيه قال ابن العربى فى شرح الترمذى هذه المسئلة عظيمة الموقع فى الدين مهمة فى مسائل الدين وقد روى عن جماعة من الصحابة انهم لم يروا غسلاً الا من الانزال ثم روى انهم رجعوا عن ذلك ثم روى عن عمر انه قال من خالف ذلك جعلته نكالاً وانعقد الاجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وما خالف فى ذلك الا داؤد ولا يعبأ بخلافه فانه لولا الخلاف ما عرف وانما الامر الصعب خلاف البخارى فى ذلك وحكمه ان الغسل مستحب وهو احد ائمة الدين واجل علماء المسلمين معرفة وعدلاً وما بهذه المسئلة من خلاف فان الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها واتفقوا على وجوب الغسل بالتقائهما وان لم ينزل ثم بسط ابن العربى فى تضعيف رواية الماء من الماء وقال العجب من البخارى ان يساوى بين حديث عائشة فى ايجاب الغسل وبين حديث عثمان وابى فى نفى الغسل الى آخر ما بسط فى تضعيف حديث عثمان وابى ثم اختلفوا فى ميل الامام البخارى فى ذلك هل الى قول داؤد او الى قول الجمهور كما هو رأى الشيخ اذ قال قوله هذا اجود واوكد يعنى به الوجوب والآخر منسوخ لا معمول فان افعل التفضيل عند ائمة الحديث كثيرا ما يستعمل لمعنى التوكيد والتشديد ولا يعنون به الزيادة على الغير فى مأخذ الاشتقاق حتى يكون الآخر (اى المفضل عليه) جيدا واكيدا الى آخر ما بسطه الشيخ واليه يشير كلام شيخ المشائخ فى التراجم اذ قال اى الغسل عند ذلك احوط اجتهاداً اى من حيث الاجتهاد عند المصنف هو الغسل الذى عقد الباب السابق لاجله وذكر الباب اللاحق انما هو لمحض الاحاطة بجوانب ثم ترجيح الراجح اه وذكره ابن العربى احتمالاً كما سياتى وهو الظاهر عند الحافظ ابن حجر وهو الاوجه عندى لان الامام البخارى ترجم لالتقاء الختانين واورد فيه حديث ايجاب الغسل ولم يذكر فيه حديث الاكسال ثم لما ذكر حديث الاكسال لم يترجم عليه الا غسل ما يصيب من الفرج قال ابن العربى بعد ما تعقب على البخارى ويحتمل قول البخارى الغسل احوط يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضا فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين اه يعنى الاليق بشان البخارى ان لا يخالف الاجماع ومعنى قوله احوط يعنى ايجاب الغسل فيه للاحتياط كما اوجبوا الوضوء فى النوم للاحتياط وقال الحافظ بعد ما حكى قول ابن العربى المذكور وهذا هو الظاهر من تصرفه فانه لم يترجم بجواز ترك الغسل وانما ترجم ببعض ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسئلة اه وتعقب عليه العينى وتعقب هذا العبد الفقير على كلام العينى كما بسط فى هامش اللامع اه مختصراً وملخصاً من هامش اللامع

ص۴۳ **باب غسل ما يصيب من فرج المرأة** هذا الباب عند العبد الفقير غير ما سبق من باب المنى وفركه وغسل ما يصيب من المرأة فان المذكور فى الباب السابق عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه تعالى حكم منى المرأة كما سبق التنبيه عليه فى الباب السابق ومقصود هذا الباب حكم بيان رطوبة الفرج كما يدل عليه الحديث الوارد فى هذا الباب فانه صريح فى من جامع ولم ينزل قال الموفق فى رطوبة الفرج احتمالان لتخلق الطهر الى آخر ما بسطه وفى الدر المختار من فروع الحنفية فى آخر باب الاستنجاء رطوبة الفرج طاهرة خلافا لهما وفيه ايضا فى باب الانجاس وفى المجتبى اولج فنزع فانزل لم يطهر الا بغسله لتلوثه بالنجس اه اى برطوبة الفرج قال ابن عابدين اى الداخل بدليل قوله اولج واما رطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقا اه وفى منهاج الامام النووى رطوبة الفرج ليست بنجسة فى الاصح قال ابن حجر فى شرحه وهى ماء ابيض متردد بين المذى والعرق يخرج من باطن الفرج الذى لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فانه طاهر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعاً ككل خارج من الباطن كالماء الخارج مع الولد او قبيله اه ثم براعة الاختتام عند الحافظ نور الله مرقده وعند هذا الفقير الى رحمته تعالى لفظ وذلك الآخر فعند الحافظ ايماء الى آخر الكتاب وعندى الى آخر الحيوٰة تشحيذاً للاذهان الى الموت

كتاب الحيض

ص۴۳ هو لغة السيلان وفى عرف الشرع دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها فى اوقات معتادة وذكر الامام البخارى فى الكتاب الاستحاضة والنفاس تبعاً وترجم بالحيض لكثرة ابوابه كذا فى هامش اللامع وبسط فيه الكلام عليه لغة واصطلاحا

ص۴۳ **باب كيف كان بدء الحيض الخ** هذا باب ثالث بلفظ كيف والغرض منه ظاهر وهو التنبيه على اختلاف الروايات فى ذلك وهو ان بدأه من زمن آدم عليه السلام او من بنى اسرائيل وكتب الشيخ فى اللامع قوله وقال بعضهم كان اول ما ارسل الخ ويمكن الجمع بينهما بحمل مطلق الحيض من حواء ومن تليها والكثرة انما نشأت من بنى اسرائيل كما يدل عليه لفظ الارسال اه وفى هامشه اختلفوا فى الجمع بينهما على اقوال وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ قدس سره وهو الاوجه عندى الى آخر ما بسط فيه من الاقوال ويؤيده ما فى الفتح روى الطبرى وغيره عن ابن عباس وغيره قوله تعالى فى قصة ابراهيم وامرأته قائمة فضحكت اى حاضت والقصة متقدمة على بنى اسرائيل بلا ريب وروى الحاكم وابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عباس ان ابتداء الحيض كان على حواء بعد ان اهبطت من الجنة اه قوله وحديث النبى صلى الله عليه وسلم اكثر بالمثلثة فى النسخ التى بايدينا قال الحافظ اى اشمل لانه عام فى جميع بنات آدم فيتناول الاسرائيليات ومن قبلهن او المراد اكثر شواهد او اكثر قوة اه وقال العينى قال الكرمانى ويروى اكبر بالموحدة ومعناه حديث النبى صلى الله عليه وسلم اعظم واجل واكد ثبوتاً اه قلت وكان الامام البخارى رجح الرواية المرفوعة على قول بعضهم على اصول المحدثين ورد قول البعض واما على اصول الموجهين فاختلفوا فى الجمع بينهما كما تقدم قريبا

تحاشيه **باب الامر بالنفساء اذا نفسن** اى الامر المتعلق بهن قال الحافظ وفى تراجم شيخ المشائخ اى الامر بأداء مناسك الحج الا الطواف اه ويحتمل عندى فى غرض الترجمة اتحاد حكم الحيض والنفاس لقوله عليه الصلوٰة والسلام فى حيض عائشة انفست وفيه ان هذا المعنى سياتى قريبا فى باب من سمى النفاس حيضا على ان هذه الترجمة ليست فى النسخ المعروفة بل فى الحاشية والظاهر حذفه والا لم يبق للترجمة السابقة حديث وعلى ثبوت الترجمة يحتمل عندى ان يكون الغرض هو الامر بالاغتسال عند الاحرام ولا يقال ان الترجمة على هذا تكون من كتاب الحج لان الترجمة كما تتعلق بالحج تتعلق باحكام الحيض ايضا وامثال ذلك كثيرة فى البخارى فسياتى قريبا باب ترك الحائض الصوم وباب تقضى الحائض المناسك كلها الخ وسياتى اعتكاف المستحاضة فى هذا الكتاب بكتاب الحيض وكتاب الصوم ايضاً وسياتى قريبا فى هذا الكتاب كيف تهل الحائض وهو ايضا سياتى فى كتاب الحج ايضا فلما كان للمسائل تعلق بالكتابين ذكرها الامام البخارى فى موضعين

ص۴۴ **باب غسل الحائض رأس زوجها الخ** كتب الشيخ فى اللامع اورد الترجمة دفعا لما عسى ان يتوهم من نجاستها الحكمية التى منعتها عما منعت حرمة المصاحبة والمخالطة بها كما كانت تزعمه اليهود وتفعله اه وفى هامشه وما افاده الشيخ واضح والمعنى ان قوله عز اسمه ولا تقربوهن حتى يطهرن ليس المراد فيه النهى عن القربان مطلقا بل قربان خاص ويحتمل عندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى رد ما روى عن ابن عباس انه دخل على ميمونة فقالت اى بنى ما لى اراك شعث الرأس فقال ان ام عمار ترجلنى وهى الآن حائض فقالت اى بنى ليست الحيضة باليد الحديث اخرجه ابن ابى شيبة كما فى العينى فهو من الاصل الثالث عشر من اصول التراجم ـ ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ ان الحديث مطابق لما ترجم له من جهة الترجيل والحق به الغسل قياسا او اشارة الى الطريق الآتية فى باب مباشرة الحائض فانها صريحة فى ذلك اه قلت وهذا الثانى متعين عندى فانه اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الحادى عشر

ص۴۴ **باب قراءة الرجل فى حجر امرأته الخ** بكسر الحاء المهملة وفتحها ثم بسكون الجيم واختلفوا فى غرض الترجمة والاوجه عندى كما قاله ابن بطال تأييد للحنفية ورد على الشافعية فى مسئلة خلافية شهيرة وهى جواز حمل المحدث والجنب المصحف بعلاقته وبه جزم صاحب التوضيح كما سياتى من كلامه فى مناسبة الحديث بالباب قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب ان يدل على جواز حمل الحائض المصحف اه وتعقب الكرمانى بقوله ليس غرض البخارى ان يدل على جواز حمل الحائض المصحف بل الغرض هو مجرد ما ترجم فى الباب عليه وهو جواز القراءة بقرب موضع النجاسة وكون المؤمن فى حجر الحائض لا يدل على جواز الحمل ولهذا اتفقوا فى جوازه واختلفوا فى جواز الحمل اه ولا عجب فى تعقب الكرمانى فانهم كلهم يتحاشون ان يقولوا فى موضع ان غرض البخارى الرد عليهم وليست هذه الجرأة الا للحنفية فانهم ينادون بصوت جهورى ان فى هذه الترجمة رد علينا الحنفية وانت خبير بان اثبات المسئلة الخلافية الشهيرة اليق بشان تراجم البخارى من اثبات مسئلة اجماعية والحافظ ابن حجر ايضا فهم من ترجمة البخارى ما فهمه ابن بطال لكنه جبن ان يفصح ذلك لغرض للبخارى والدليل على ما قلته انه رحمه الله فهم ذلك انه قال وذلك اى اشار الى رزين مصير منهما الى جواز حمل الحائض المصحف لكن من غير مسه ومناسبته لحديث عائشة من جهة انه تنظر حمل الحائض العلاقة التى فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذى يحفظ القرآن لانه حامله فى جوفه وهو موافق لمذهب ابى حنيفة ومنعه الجمهور وفرقوا بان الحمل مخل بالتعظيم والاتكاء لا يسمى فى العرف حملا اه فهذه الترجمة عندى من الاصل الحادى والعشرين الذى افاده شيخ الهند اه ما فى هامش اللامع ملخصا وكتب الشيخ فى اللامع وتأييد اثر ابى وائل لهذه الترجمة ظاهر فان فيه تلبسا بنقشه كما ان فيها تلبسا بلفظه يعنى ان النقش والالفاظ كلاهما محترم فلما كان ابو وائل يرسل خادمه بالمصحف فتأخذه بعلاقته وفيه تلبس الحائض بنقوشه فكذلك يجوز قراءة القرآن فى حجر الحائض وان كان فيه تلبس لالفاظه بالحائض بنوع مقارنة اه ثم فى المسئلة اختلاف مشهور والحمل بعلاقته جائز عند الامامين ابى حنيفة واحمد ومنع منه الامامان مالك والشافعى كما فى الاوجز عن الموفق اذ قال ويجوز حمله بعلاقته وهذا قول ابى حنيفة ومنع منه مالك والشافعى اه ووقع الغلط فى نقل المذاهب فى العينى اذ حكى

جواز الحمل عن الائمة الاربعة ثم حديث عائشة يناسب ظاهر الفاظ الترجمة واما على ما اخترت من غرضها تبعاً لابن بطال وصاحب التوضيح فيحتاج الى دقة نظر اشار اليها صاحب التوضيح اذ قال وجه المناسبة حديث عائشة ان ثيابها بمنزلة العلاقة والشارع بمنزلة المصحف لانه في جوفه وحامله اذ غرض البخاري بهذا الباب الدلالة على جواز حمل الحائض المصحف اهـ واليه اشار الشيخ قدس سره في ذكر مناسبة الاثر للباب

ص۴۴ باب من سمى النفاس حيضاً كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهما معاً دمان يخرجان من الرحم فلما جاز اطلاق النفاس على الحيض جاز عكسه لما فيهما من الاشتراك المطلق اطلاق احدهما على الآخر والغرض منه ان اشتراكهما في تلك الصفة او هذا الاطلاق لا يقتضي اشتراكهما في جملة احكامهما بل لكل منهما احكام مختصة نعم يشتركان في بعض الاحكام وفي الاطلاق المجازي لكل منهما ويمكن ان يكون قوله حيضاً مفعولاً اولاً والنفاس مفعولاً ثانياً وعلى هذا فمطابقة الرواية للترجمة ظاهرة والغرض منه دفع اشتراك احكامهما باشتراك اسميهما فصار الحاصل ان ما ورد في الروايات من اطلاق اسم النفاس على الحيض فانه مجرد اطلاق اسم للاشتراك بينهما في انهما دمان خارجان من الرحم وليس ذلك لكون احكامهما متحدة باسرها فغيه شيئاً وفي هامشه حاصل كلام الشيخ ان ههنا اشكالين الاول في غرض الترجمة ما هو والثاني في موافقة الترجمة للحديث فان في الحديث عكسه ولذا قيل ان الترجمة مقلوبة والصواب باب من سمى الحيض نفاساً واطال الشراح في هذين الامرين باقوال مختلفة قال ابن بطال كان حق الترجمة ان يقول باب من سمى الحيض نفاساً فلما لم يجد البخاري للنبي صلى الله عليه وسلم نصاً في النفاس وحكم دمها في المدة المختلفة وسمى الحيض نفاساً في هذا الحديث فهم منه ان حكم دم النفاس حكم دم الحيض في ترك الصلوة لانه اذا كان الحيض نفاساً وجب ان يكون النفاس حيضاً لاشتراكهما في التسمية من جهة اللغة ان الدم هو النفس ولزم الحكم لما لم ينص عليه بما نص وحكم للنفساء بترك الصلوة ما دام دمها موجوداً اهـ وقال الكرماني قال شارح التراجم ان قيل الحديث يدل على تسمية الحيض نفاساً لا العكس فجوابه ان تقديره من سمى حيضاً بالنفاس بتقدير حرف الجر وتقدمه او من سمى حيضاً النفاس بتقدمه فقط اهـ وهذا هو مختار الشيخ وقال الحافظ قيل يحمل على التقديم والتاخير والتقدير من سمى حيضاً النفاس ويحتمل ان يكون المراد بقوله من سمى من اطلق لفظ النفاس على الحيض فيطابق ما في الخبر بغير تكلف اهـ وعند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه العليا ان غرض الترجمة واضح لا خفاء فيه وهو اشتراكهما في الاحكام كما اشار اليه الشيخ في اللامع ونص به شيخ المشائخ في التراجم اذ قال حاصل ما اراده البخاري ان اطلاق الحيض على النفاس والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكانت ما ثبت من الاحكام للحيض ثابتاً للنفاس ايضاً فلم يصرح الشارح بالتفصيل في النفاس هذا غرضه من حيث القصة فتدبر اهـ وهذا هو غرض الترجمة عندي ان الامام البخاري لما لم يجد على شرطه احكاماً للنفاس اثبت بالترجمة ان احكامهما متحدة لاتحاد اللفظ والمعنى فان لفظ النفاس مشترك ومعناهما اي الدم الخارج من الرحم ايضاً متحد لا يقال ان بينهما اختلافاً في بعض الاحكام كما سيأتي لان معناه ان ما يثبت من الاحكام لاحدهما ثابت للآخر الا ما خصه دليل وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم في حديث يعلى بن امية اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك مع ان بينهما اختلافاً في بعض الافعال قال الحافظ قال المهلب وغيره لما لم يجد المصنف نصاً على شرطه في النفساء ووجد تسمية الحيض نفاساً في هذا الحديث فهم منه ان حكم دم النفاس حكم دم الحيض وتعقب بان الترجمة في التسمية لا في الحكم اهـ وانت خبير بانه لا يصح التعقب لان استدلال المصنف بهذه التسمية على الحكم فان الجامع الصحيح ليس من كتب اللغة حتى يقال انه اراد بيان التسمية ففي هامش اللامع على قول الشيخ وفيه شيء ما لعله اشار بذلك الى انه اذا لم يكن بينهما اشتراك في الاحكام فلم يبق لاتحاد الاسم فائدة ولذا قال العيني لا فائدة في الترجمة واليه اشار الحافظ بما تعقب على المهلب وغيره وقد عرفت ما عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري استدل بذلك على اتحاد حكمهما وقد اجاد في الاستدلال فما ادق نظره رضي الله عنه

ص۴۴ باب مباشرة الحائض كتب شيخ المشائخ في تراجمه يعني انها جائزة فيما فوق الازار واما فيما تحت الازار فلا يجوز خلافاً لبعض العلماء فانهم يجوزون ذلك مع التوقي عن الفرج وموضع الدم اهـ قلت والاختلاف في المسئلة معروف والروايات المذكورة في الباب تؤيد من قال بالاتزار ومنع عن المباشرة من السرة الى الركبة ففي الاوجز مباشرة الحائض على ثلاثة انواع احدها المباشرة في الفرج بالوطي وهو حرام بالنص والاجماع والثاني المباشرة بما فوق السرة ودون الركبة هو مباح بالاجماع والثالث الاستمتاع بما بينهما خلا الفرج والدبر فمختلف فيما بين الائمة قال احمد ومحمد مباح ورجحه الطحاوي من الحنفية هكذا حكاه الحافظ في الفتح وتبعه غيره من ابن رسلان وصاحب التعليق الممجد وغيرهما لكن الطحاوي في معاني الآثار رجحه اولاً ثم رجع عنه ورجح قول الامام وقال ايضاً في مختصره قال ابو جعفر يستمتع من الحائض بما عدا مئزرها ويجتنب ما تحته في قول ابي حنيفة وابي يوسف وبه نأخذ اهـ وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي واكثر العلماء لا يجوز وهما روايتان عن ابي يوسف اهـ ما في الاوجز مختصراً

ص۴۴ باب ترك الحائض الصوم قال الحافظ قال ابن رشيد وغيره جرى المصنف على عادته في ايضاح المشكل دون الجلي وذلك ان تركها الصلوة كان جلياً من اجل ان الطهارة شرط لها والصوم لا يشترط لها الطهارة فكان تركها له تعبداً محضاً فاحتاج الى ذكره اهـ

ولا يبعد عندي ان يقال ان الصلوة لم تبق عليها فرضاً ولذا لم تقض والصوم فرض عليها وتنبيه فتتركه حينئذ فذكره المصنف تنبيهاً على ان تركها الصوم في هذا الوقت وان كان في الحديث ذكر الصلوة والصوم على نسق واحد

ص۴۴ باب تقضي الحائض المناسك كلها الخ اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة وما افاده الشيخ قدس سره في اللامع مبني على ظاهر الفاظ الترجمة ولذا وجه الشيخ قدس سره الآثار الواردة في الباب الى ظاهر الترجمة واليه مال شيخ المشائخ في التراجم والحاصل انهم اختلفوا على اربعة اقوال الاول جواز مناسك الحج غير الطواف واليه مال الشيخ في اللامع وشيخ المشائخ في التراجم الثاني جواز قراءة القرآن للحائض قاله ابن رشيد تبعاً لابن بطال ومسئلة قراءة القرآن للحائض والجنب خلافية تقدمت في باب قراءة القرآن بعد الحدث الثالث جواز الطاعات البدنية غير ما ثبت منعه من الطواف والصلوة والصوم نقله الحافظ عن البعض والرابع منعها عن الطواف خاصة كما في الباب السابق منعها عن الصوم خاصة واليه مال العيني وبسط الكلام على ذلك في اللامع وهامشه اشد البسط

ص۴۴ باب الاستحاضة وكتب الشيخ في اللامع اي ما ذا حكمه وفي هامشه اشار الشيخ بذلك الى غرض المصنف بهذه الترجمة وتوضيح ذلك انه ورد في الروايات احكام مختلفة كثيرة كما بسطها ابو داؤد والطحاوي وبوب ابو داؤد لكل حكم ترجمة مستقلة من الغسل لكل صلوة والجمع بين الصلوتين والغسل مرة عند انقضاء الحيض والغسل كل يوم مرة والغسل عند الطهر خاصة وغير ذلك وذهب الى كل واحد من الاحكام المذكورة ذاهب من العلماء كما بسط في الاوجز ومذهب جمهور الفقهاء والائمة الاربعة وجوب الغسل مرة عند انقضاء الحيض على الاختلاف بينهم في ان انقضاءه يكون بالعادة او التمييز وعلى هذا فغرض المصنف بالترجمة تائيداً الجمهور بوحدة الغسل عند انقضاء الحيض خلافاً لما تقدم من الاحكام المختلفة لا يقال انه ليس في حديث الباب الاغتسال لانه سيأتي التصريح بذلك قريباً في باب اذا حاضت في شهر ثلث حيض فانه ذكر فيه هذا الحديث بعينه وفي آخره ولكن دعي الصلوة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي وهذا من دأب المصنف المعروف وهو الاصل الحادي عشر من اصول التراجم هذا الغرض هو اوجه عندي في الترجمة ولا يبعد ايضاً انه اشار بالترجمة الى مسئلة اخرى خلافية شهيرة بين العلماء لا سيما عند الحنفية والمالكية وهي اعتبار العادة والتمييز اعتبرت الحنفية الاول وانكرت الثانية والمالكية على عكس ذلك والامامان الشافعي واحمد اعتبرا كليهما كما بسط في الاوجز بانهما اعتبرا العادة في المعتادة المحضة والتمييز في المميزة المحضة فان كانت معتادة ومميزة معاً وتعارضت العادة والتمييز فالشافعي رحمة الله عليه اعتبر التمييز واصح قولي احمد اعتبار العادة وعلى هذا فكان الامام البخاري اشار بالترجمة الى هذا الاختلاف واشار بالرواية الواردة في الباب الى دلائل الفريقين ولم يقض فيهما بشيء فكان الترجمة من الاصل الرابع من اصول التراجم واشار بلفظ "اذا اقبلت" الى التمييز فان الاقبال والادبار عندهم من الفاظ التمييز كما صرح به الترمذي وبلفظ "ذهب قدرها" الى العادة فانه كالنص على العادة والبسط في الاوجز ولا يشكل عليه ما سيأتي قريباً من باب اقبال المحيض كما سيأتي قريباً

ص۴۴ باب غسل دم الحيض كتب الشيخ في اللامع دفع بذلك ما عسى ان يتوهم من مقايسته على المني ان الامر فيه سهل ايضاً والجامع كثرة الابتلاء والحكم بالتخفيف في المني ثبت على غير قياس فلا يعدى اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر وقد تقدم في باب غسل الدم من كتاب الوضوء ان الامام البخاري ترجم بهذا المعنى في ثلثة مواضع وقد تقدم هناك الفرق بين الثلاث ولا يبعد عندي ان الغرض ههنا غسله عن الثوب وفيما سيأتي في غسل المحيض غسله عن البدن كما يدل عليه الروايات التي اوردها الامام البخاري في البابين فان الروايتين الواردتين في الباب الاول نصان في الثوب والرواية الواردة في الباب الثاني كالصريحة في البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خذي فرصة ممسكة الحديث وفي الرواية التي قبلها فتطهري بها قلت تتبعي بها اثر الدم

ص۴۵ باب اعتكاف المستحاضة كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الاستحاضة لا تمنع شيئاً مما كان يمنعه المحيض غير انها تحتاط في تلويث المساجد وغيرها اهـ وفي هامشه اعتكاف المستحاضة مجمع عليه لم ار فيه اختلافاً ومع ذلك احتاج الامام البخاري الى تبويبه لان الظاهر من احكام المسجد يكون ذلك حراماً قال صاحب الدر المختار لا يجوز البول والفصد فيه ولو في اناء قال ابن عابدين قوله والفصد ذكره في الاشباه بحثاً فقال اما الفصد فيه في اناء فلم اره وينبغي ان لا فرق اي لا فرق بينه وبين البول اهـ ومقتضاه ان لا يجوز اعتكاف المستحاضة قوله اعتكف معه بعض نسائه قال ابن الجوزي ما عرفنا من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم من كانت مستحاضة قال والظاهر ان عائشة اشارت بقولها من نسائه اي من النساء المتعلقات به وهي ام حبيبة ورد الحافظ في الفتح على قول ابن الجوزي هذا واثبت استحاضة بعض امهات المؤمنين وبسط الكلام عليها في الفتح وكذا بسط الكلام عليه في الاوجز

ص۴۵ باب هل تصلي المرأة في ثوب الخ وكتب شيخ المشائخ في التراجم غرض الباب اثبات جواز ذلك لمكان اعتياد النساء قبل الاسلام بتبديل الثياب بعد انقطاع الحيض ولكن يرين ذلك واجباً اهـ وما افاده الشيخ قدس سره ظاهر الحديث الوارد فيه لكن يشكل عليه تبويب المصنف عليه بلفظ هل ولا يبعد عندي انه اشار بذلك الى حديث ام سلمة الماضي في باب من سمى النفاس حيضاً والآتي في باب النوم مع الحائض بلفظ فاخذت ثياب حيضتي وهو يدل على ان ثياب الحيضة كانت غير ثياب الطهر فالظاهر انها لا تصلي في ثياب الحيضة وهو الاصل الثاني والثلاثون من اصول التراجم ويجمع بين الروايتين بان ام سلمة كانت لها ثياب الحيضة وليست عند عائشة وقد وردت الروايات العديدة المصرحة بجواز الصلوة في ثياب الحيضة في سنن ابي داؤد.

صـ۴۵ باب الطيب للمرأة الخ في تراجم شيخ المشايخ يعني انه سنة اه قال الحافظ اي متأكدة بحيث رخص للحادة التي حرم عليها استعمال الطيب اه وفي هامش على البذل عن ابن رسلان هو سنة مؤكدة يكره تركه بعد الغسل على المذهب وقيل قبله وان لم تجد مسكا فشيئا آخر من الطيب اه ويحتمل عندي ان يكون الغرض ان الوارد في الروايات من الفرصة الممسكة مقصود بها الطيب لا نفس المسك لاجل العلوق وكتب الشيخ في البذل قال النووي والمقصود باستعمال الطيب دفع الرائحة الكريهة على الاصح وقيل لكونه اسرع الى الحبل حكاه الماوردي اه قال العيني قال ابن بطال ازيح للحائض محدا او غير محد عند غسلها من الحيض ان تدرأ رائحة الدم عن نفسها بالبخور بالقسط مستقبلة للصلوة ومجالسة الملائكة لئلا تؤذيهم برائحة الدم اه

صـ۴۵ قوله من كست اظفار وكتب الشيخ في اللامع اوجه التقادير فيه انه عطف بحذف حرف العطف وهو جار في المحاورات اي قسط اظفار ايا كان منهما او غيرهما من الطيب ودلالة الرواية على الترجمة واضحة فانها لما اذن لها في التطييب وهي معتدة مع ان المعتدة ممنوعة من الطيب فالتي ليست معتدة اولى باتيان الطيب وتلبسه اه وفي هامشه عن تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله من كست اظفار هذا كان في الاصل من كست واظفار بالعطف وهما نوعان من الطيب لكنه اضاف الكست الى الاظفار للتشبيه في الغلة اي من كست مثل اظفار والكست «الكٹ» والاظفار «نگ» ونسخة كست ظفار ظاهر والظفار اسم مدينة اه قلت «نگ» طيب معروف في الهند يكون مثل الظفر يبخر بها الثياب كثيرا لاسيما ثياب العروس ويؤيد ما افاده الشيخ من العطف ما في الفتح ووقع في رواية مسلم من هذا الوجه من قسط او اظفار باثبات او وهي للتخيير قال العيني ووقع في مسلم قسط واظفار وهو الاحسن فانهما نوعان اه قلت ولا اختلاف بين الحافظين فان الواو واو كليهما روايتان لمسلم الى آخر ما في هامش اللامع

صـ۴۵ باب دلك المرأة نفسها الخ اشكل بانه ليس في الحديث كيفية الغسل ولا الدلك وكتب الشيخ في اللامع على قوله تتبعي بها اثر الدم الخ ولا يفيد التطييب الا اذا كان بعد ازالة الدم عن ذلك الموضع فثبت دلكه ضرورة لانه لا يزول الا بالدلك وهذا اذا كان المراد بالنفس في الترجمة هو المقام المخصوص الذي هو محل الدم وان اريد بالنفس ذات المرأة وسائر بدنها فاثبات الدلك لها مجرد قياس لانها لما امرت بازالة الوسخ عن هذا المقام بذاك الاهتمام وباستعمال الطيب ايضا بعد الغسل والدلك فاولى ان يثبت لك لسائر بدنها وقد توسخ في مدة ذاك مع انها تلابس المسلمات وتقبل على الرب تبارك وتعالى في الصلوات والدعوات وتلتبس بالملائكة فاولى ان تؤمر بتنظيف بدنها وازالة اوساخه ولا يحصل الا بالدلك اه وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي المناسبة ان التتبع لزيادة النظافة ويلزم الدلك فان فيه النظافة او يقال باستخراجه من صيغة التطهير للمبالغة اه وكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكي اذ قال دلك المرأة يستنبط من قوله تطهري وكذا من قوله تتبعي لانهما من صيغة المبالغة فاذا كان مبالغة الطهارة في باطن البدن كانت في ظاهره ايضا بالدلك اه وفي اخرى له رحمه الله قوله تتبعي اي ضعي في داخل فرجك ليحصل له القوة ويندفع النتن وليس هذا محل الترجمة بل محل الترجمة حذف من هذا الحديث وفي الحديث اختصار اه وهو مختار الحافظ في الفتح اذ قال قيل ليس في الحديث ما يطابق الترجمة واجاب الكرماني تبعا لغيره بان تتبع الدم يستلزم الدلك بان المراد من كيفية الغسل الصفة المختصة بغسل المحيض وهي التطييب لا الاغتسال وهو حسن واحسن منه ان المصنف اشار حسب عادته الى الروايات الدالة على ذلك وان لم يكن المقصود منصوصا فيها، ساقه في رواية اخرجها مسلم تأخذ احداكن ماءها وسدرها فتطهر فتحسن الطهور ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا حتى تبلغ شؤون رأسها اي اصوله ثم تصب عليها الماء ثم تأخذ فرصة الحديث فهذا مراد الترجمة لاشتمالها على كيفية الغسل والدلك اه ولا يبعد عندي ان تكون الترجمة شارحة على الاصل الثالث والعشرين والغرض منه الرد على من حمل المسك على الطيب المعروف كما حمله عليه بعضهم واكثر العلماء على ان المراد من المسك الجلد ليكون ابلغ في الدلك فالظاهر ان الامام البخاري اشار بلفظ الدلك في الترجمة الى ان المراد منه ما يناسب الدلك لا الطيب فانه قد اثبته في الترجمة السابقة وقوله فرصة ممسكة قال الحافظ بكسر الفاء وحكى ابن سيدة تثليثها باسكان الراء واهمال الصاد قطعة من صوف او قطن او جلدة عليها صوف وقال ابن قتيبة هي قرضة بفتح القاف وبالضاد المعجمة اه كذا في البذل وفي هامش على البذل قوله ممسكة قال ابن رسلان بضم الميم الاولى وسكون الثانية وفتح السين او كسرها قاله القيسي وقال القرطبي روايتنا ضم الميم الاولى وفتح الثانية وتشديد السين اي مطيبة بالمسك وقال الزمخشري الممسكة الخلقة يعني لا تستعمل الجديد لان الخلق اوفق حالا قال في النهاية الاقوال كلها بعيدة والاوجه قطعة من مسك ليزيل الرائحة الكريهة اه لا للعلوق اه ما في هامش على البذل

صـ۴۵ باب غسل المحيض وكتب الشيخ في اللامع ضبطوه بضم الغين وفتحها فان كان الاول فذاك وان كان الثاني ففيه تكرار اذ قد تقدم باب غسل دم الحيض الا ان يحمل ال... المتقدم على غسل الثوب وهذا على غسل البدن كما هو الظاهر من الروايتين الموردتين فيهما وحينئذ فلا تكرار اي من الروايتين اه وبسط في هامشه كلام الشراح في غرض الترجمة وتكرارها وفيه والاوجه عندي ان الباب بضم الغين والغرض بيان الاغتسال من المحيض وكيفيته وتقدم في بيان غسل الجنابة في باب تخليل الشعر ان ميل الامام البخاري عند هذا الفقير الى ما روي عن الامام احمد من الفرق بين الاغتسال من الجنابة والاغتسال من الحيض في نقض الضفائر فتبين هنا كيفية الاغتسال من الحيض والباب الاتيان جزءان من هذا الباب نبه بهما على بيان الفرق خاصة فتأمل اه وفي تراجم شيخ المشايخ يعني انه واجب ثابت ومناسبة الحديث بالترجمة قول الانصارية كيف اغتسل يدل على ان اصل الغسل مسلم الثبوت والسوال انما هو عن كيفيته اه

صـ۴۵ باب امتشاط المرأة الخ وكتب الشيخ في اللامع واثبات الحكم بحديث الباب قياس لان المذكور فيه انما هو الامتشاط عند الغسل من المحيض وانما كان غسلها لاجل التطييب والنظافة وكانت في غسلها متمكنة فلما امرها بالامتشاط في هذا الغسل فاولى ان تمتشط في الغسل عن المحيض لان التطيب والطهارة فيه احب لانه المعقود وهذا انما كان لافعال الحج بل كان زائدا غير مفتقر اليه لان غسل الاحرام قد كان منها قبل ذلك ولم تبق محرمة اه وفي هامشه سكت الشراح عن غرض المصنف بهذا الباب والاوجه عندي ان هذا الباب والباب الاتي جزءان من الباب السابق والمقصود من الثلثة بيان كيفية غسل المحيض اه وما حكى الحافظ في باب نقض المرأة شعرها تلخيصه من كلام الموفق ووقع فيه اختصار مخل كما نبهت عليه في هامش اللامع اه ما في الهامش

صـ۴۵ باب نقض المرأة شعرها تقدم في الباب السابق ان هذا الباب جزء من الباب السابق وقد تقدم ايضا بيان المذاهب في تلك المسئلة

صـ۴۵ باب قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك ان المخلقة يطلق في معنيين احدهما ما تم خلقه وكمل وغير المخلقة بحسب ذلك ما فيه نقص ما والثاني ما لم يأخذ في الصورة ولم يتكون الا قليل منه كيد او رجل وغير المخلقة حينئذ ما لم يتخلق شيء منه فان كان المراد هو الاول من معنييه فالغرض من ايراده ان المخلقة وغير المخلقة مستويان في الاحكام كانقضاء العدة وحكم النفاس وغير ذلك وان كان المراد هو الثاني فايراده لافادة ان المخلقة وغير المخلقة ليستا مستويتين في الحكم بل المخلقة منهما له حكم الولد في الاحكام المذكورة دون غير المخلقة حتى لا يكون ما يتعقب غير المخلقة بهذا المعنى من الدم نفاسا بل كان حيضا اه وفي هامشه واختلفوا في غرض المؤلف بهذه الترجمة ولا ريب في ان غرض المصنف بها ههنا خفي فاعلم اولا ان هذه قطعة من الآية التي في اول سورة الحج وترجمها في تفسير بيان القرآن بلفظ "پھر بوٹی سے (کہ علقہ میں سختی آجانے سے حاصل ہوتا ہے کہ بعض) پوری ہوتی ہے (کہ اس میں پورے اعضاء بنجاتے ہیں) اور (بعضی) ادھوری بھی ہوتی ہے کہ بعض اعضاء ناقص رہ جاتے ہیں)" اه وفي الجمل مخلقة تامة الخلق وغير مخلقة اي غير تامة الخلق يعني غير مصورة او غير تامة التصوير اه ثم اختلف شراح البخاري في غرض المصنف بهذا الباب واجاد الشيخ في توجيه الغرض حتى صح ادخالها في كتاب الحيض وقال شيخ المشايخ في التراجم غرضه تفسير هذا اللفظ من القرآن وايراده في كتاب الحيض لادنى مناسبة اه وبذلك جزم بعض الشراح منهم الحافظ و... عليه انه كان حقه اذا كتاب التفسير وقال ابن بطال غرضه في ادخاله في الحيض تقوية مذهب من يقول ان الحامل لا تحيض وهو قول الكوفيين واحمد واليه ذهب الشافعي في القديم وفي الجديد انها تحيض وعن مالك روايتان اه قلت والمشهور منهما انها تحيض وعليه مشى الامام مالك في الموطا كما بسط في الاوجز اه ملخصا من هامش اللامع والاوجه عندي ان يكون هذا الباب من ابواب النفاس اي يكون هو بعد تخلق المولود تامة وغير تامة

صـ۴۶ باب كيف تهل الحائض هذا باب رابع بلفظ كيف وفي تراجم شيخ المشايخ قدس سره و... القسطلاني في معناه ليس المراد بالكيفية الصفة بل بيان صحة اهلال الحائض وعندي انه على الظاهر الغرض اثبات صفة الاهلال اذا اهلت الحائض وهي ان يكون اهلالها مقرونا بالغسل وان كان ذلك الغسل في اثناء الحيض وغسل عائشة رضي الله عنها يحتمل ذلك اه قال الحافظ مراده صحة اهلال الحائض ومعنى كيف في الترجمة الاعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التي يراد بها الصفة وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم ان الحديث غير مناسب للترجمة اذ ليس فيها ذكر صفة الاهلال اه قلت والظاهر عندي ان المصنف نبه بلفظ كيف على كيفية الغسل بانه مستحب او واجب لانه وقع في اثناء الحيض فليس بمطهر فاشار بلفظ الكيف على هذا الغسل اي كيفيته باعتبار الحكم فهذا الغسل مستحب عند الكل غير ابن حزم فان غسل الحائض والنفساء فرض عنده كما في جزء حجة الوداع عن العيني

صـ۴۶ باب اقبال المحيض وادباره الخ كتب الشيخ في اللامع ان لهما علامات يعرفان بها وان حكم الاقبال غير حكم الادبار ففي الاول ترك الصلوة والصوم وغيرهما وفي الثاني خلافه الى غير ذلك ثم ان ذلك في ايام الحيض اه وفي هامشه لم يتعرض الشراح عن غرض المصنف بالترجمة وما يظهر من كلام الحافظ ان الامام البخاري اشار بذلك الى اختلافهم فيما يعرف به ادبار الحيض اذ قال اتفق العلماء على ان اقبال الحيض يعرف بالدم في وقت امكان الحيض واختلفوا في ادباره فقيل يعرف بالجفوف وهو ان يخرج ما يحتشى به جافا وقيل بالقصة البيضاء واليه ميل المصنف اه والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى ما هو المصطلح المعروف عند المحدثين ان لفظ الاقبال والادبار عندهم من مستدلات التمييز بالدم ولذا اورد الامام البخاري فيه ما يتعلق بالالوان والحنفية لما لم يقولوا بالتمييز حملوا روايات الاقبال والادبار على اقبال ايام العادة والامام البخاري لم يفصح في ذلك بشيء بل نبه بالترجمة على ما هو المصطلح عندهم فلا ينافي ما قلته في باب الاستحاضة بل لو قيل ان المصنف مال الى عدم الاعتبار بالتمييز لكان له وجه لانه اتى في الباب باثر عائشة لا حتى ترين القصة البيضاء فانه صريح في عدم الاعتبار بالتمييز قوله ترين القصة كتب الشيخ في اللامع اي ان الطهر لا يتحقق الا اذا كان البياض الخالص اه وبسط في هامشه الكلام في معنى القصة هل المراد بها القطنة التي ادخلت في الفرج فتخرج بيضاء نقية لا يخالطها صفرة وقيل القصة ماء ابيض يخرج من فرج المرأة عند انقطاع الحيض

صـ۴۶ باب لا تقضي الحائض الصلوة في تراجم شيخ المشايخ معناه ان الحائض تترك الصلوة ولا تقضيها وتعليق الباب بالجزء الاول فما قال القسطلاني ان ترك الصلوة يستلزم عدم قضائها لان الشارع امر بتركها والمأمور بتركه لا يجب فعله فلا يجب قضاؤها لا حاجة اليه على انه منتقض بالصوم فتأمل اه قال الحافظ فان قيل الترجمة لعدم القضاء وهذان الحديثان لعدم الايقاع فما وجه المطابقة اجاب الكرماني بان الترك قول

تدع الصلوة مطلق اداء وقضاء انتهى وهو غير متجه لان منعها انما هو في زمن الحيض فقط وقد وضح ذلك من سياق الحديثين والذي يظهر لي ان المصنف اراد ان يستدل على الترك اولاً بالتعليق وعلى عدم القضاء بحديث عائشة فجعل المعلق كالمقدمة للحديث الموصول الذي هو مطابق للترجمة والله اعلم اهـ

ص٤٦ **باب النوم مع الحائض الخ** الظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى رد ما يتوهم من رواية ابي داؤد عن عائشة قالت كنت اذا حضت نزلت عن المثال على الحصير فلم نقرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ندن منه حتى نطهر وكتب الشيخ في البذل هذا الحديث يخالف الاحاديث المتقدمة الصحيحة فلا بد من التاويل فيه قال صاحب المجمع والحديث منسوخ الا ان يحمل القرب على الغشيان انتهى او يؤول بان ترك القرب والدنو كان من جانب عائشة رضي الله تعالى عنها لا منه صلى الله عليه وسلم اهـ وفي حاشية على البذل قال ابن رسلان حديث ابي داؤد متمسك ابن عباس وابي عبيدة وهو موافق لما حكاه النووي في الروضة تبعا للرافعي وهو قول شاذ من اقوال العلماء اهـ وفي الاوجز عن العيني وحكي عن عبيدة السلماني وغيره انه لا يباشر شيئاً من الحائض قط وهو قول شاذ منكر مردود بالاحاديث الصحيحة المذكورة في الصحيحين وغيرهما في مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم فوق الازار

ص٤٦ **باب من اتخذ ثياب الحيض الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ الاستدلال بحديث الباب موقوف على ان يحمل قول ام سلمة رضي عنها فاخذت ثياب حيضتي على الثياب التي يلبسها الانسان دون الخرق التي تحتشي بها الحائض عند ظهور دم الحيض ويحتمل ذلك ايضاً اهـ قلت ارادة التقطن بالثياب بعيد واجاب القسطلاني بانها رضي الله عنها كنت عن الخرق بالثياب تجملا وتادبا ولا تعارض بين هذا الحديث وبين ما تقدم ما كان لاحدانا الا ثوب واحد لانه باعتبار وقتين حالة الاقتار وحالة السعة اهـ قلت او باعتبار المرأتين فان عائشة رضي الله عنها لكثرة صدقاتها لا تترك شيئاً في بيتها كما هو معروف من عادتها والاوجه عندي في غرض المصنف بالترجمة دفع ما يتوهم من حديث عائشة المتقدم بلفظ لم يكن لنا الا ثوب واحد ان اتخاذ الثياب للحيض خاصة اسراف فدفعه الامام البخاري بهذه الترجمة

باب شهود الحائض العيدين الخ غرض المؤلف بهذه الترجمة يحتمل عندي وجهين احدهما دفع ما يتوهم انها اذا كانت ممنوعة عن الصلوة فلا فائدة في خروجها الى المصلى مع ان خروج المرأة عن بيتها شنيع والوجه الثاني بيان ان المصلى ليس في حكم المسجد في منع دخول الحائض وهو مذهب الجمهور خلافاً لما حكي لبعضهم من عدم جواز دخولهن في المصلى لانه يشبه المسجد كما في حاشية اللامع في باب اعتزال الحيض المصلى من كتاب العيدين وسياتي هناك ايضا باب خروج النساء والحيض المصلى

ص٤٦ **باب اذا حاضت في شهر الخ** كتب الشيخ في اللامع وهذا مبني على انه لم يتحقق عنده قائله اقل مدة الحيض والطهر ومبنى الاستدلال بالرواية انها مطلقة من ذكر المقدار فلا ينبغي التقييد بشيء من الايام الا ان الامام لما تحققت له الرواية ذهب الى انها مقدران شرعاً ومعنى قوله لقول الله تعالى ولا يحل لهن الآية ان الكتمان لما كان حراماً عليهن بهذه الآية كان حمل قولهن على الكذب حملاً لمقالة المسلم على الكذب ولا يجوز ذلك اهـ وفي حاشية قال شيخ المشائخ في التراجم اي هو ممكن واذا ادعت المرأة ذلك تصدقت فيه والآية دالة على ان قولهن مقبول فيه وجميع تعاليق الباب دالة على انه ليس في الحيض تحديد وانما هو مفوض الى قول المرأة لكن فيما يمكن اهـ وسكت الشراح عن غرض المصنف بالترجمة والظاهر عندي ان الامام البخاري ذكر في الباب مسئلتين اولاهما اختلافهم في مدة الحيض وعليه تفرع ما في الترجمة من الادعاء بثلاث حيض في شهر واليه اشار الشيخ في اللامع بقوله هذا مبني الخ فالترجمة في هذا الجزء من الاصل الثامن عشر من اصول التراجم والمسئلة الثانية صرح بها بقوله وما يصدق النساء وهو كالنص في غرضه والاستدلال بالآية بانها تدل على وجوب اظهارها فلو لم تصدق فيه لم يكن للاظهار فائدة وافاد صاحب البدائع اذ قال تصدق في قولها لانها امينة في اخبارها عن انقضاء عدتها فان الله تعالى ائتمنها في ذلك في قوله تعالى ولا يحل لهن الآية والقول قول الامين مع اليمين كالمودع ثم لا يقبل قولها فيما لا تحتمله المدة لان قول الامين يقبل فيما لا يكذبه الظاهر اهـ اما المسئلة الاولى فاختلفوا في تحديد الحيض والطهر اما الحيض فمسلك الحنفية ان اقله ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة وقال الشافعي واحمد اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ولياليها او سبعة عشر قولان لكل منهما وقال مالك لا حد لاقله واكثره سبعة عشر او ثمانية عشر اما الطهر فاقله ثلاثة عشر يوما عند احمد وقالت الائمة الثلاثة خمسة عشر يوماً ذكرا ابو ثور ان ذلك لا يختلفون فيه اهـ كذا في الاوجز ثم عدة المطلقة ثلاثة قروء بالنص ولا خلاف بينهم في ذلك واختلفوا في المراد بالقروء فقالت الحنفية المراد به الحيض وهو الذي رجع اليه احمد وهو المرجح في مذهبه وقوله الآخر ان المراد به الطهر وهو مذهب الشافعي ومالك كذا في الاوجز واذ عرفت ذلك فقد عرفت ان المرأة اذا ادعت بثلاث حيض في شهر يقبل دعواها في المرجوح عند احمد بل يقبل عنده على هذا القول في ثمانية وعشرين يوماً ولحظتين وكذلك يقبل قولها عند مالك في ثلاثين يوما واربع لحظات ولا يقبل قولها عند الشافعي في اقل من اثنين وثلاثين يوما ولحظتين اهـ قلت وتوضيح مسالك الائمة الثلاثة هكذا

	الطهر الذي طلق فيه	الحيض الاول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	بدء الحيض الثالث الذي تمت فيه العدة
عند مالك	لحظة	لحظة	١٥ يوم	لحظة	١٥ يوم	لحظة فالمجموع ثلثون يوماً واربع لحظات
عند الشافعي	"	يوم	"	يوم	"	" فالمجموع اثنان وثلثون يوماً
عند احمد في المرجوح	"	"	١٣ يوم	"	١٣ يوم	" فالمجموع ٢٨ يوماً ولحظتان

واما عندنا الحنفية فاختلفت الروايات والتخاريج في ذلك جداً كما بسط في البدائع والمعروف في شروح البخاري وغيرها انها لا تصدق عند الامام في اقل من ستين يوماً وتصدق عند صاحبيه في تسعة وثلثين يوماً وذلك لان العدة عندهم على الحيض فلا بد من ثلث حيض والحيض مقدر الطرفين ولا حد لاكثر الطهر واقله خمسة عشر يوماً فوجه قول الامام انه يبعد ان يعتبر الاقل من كل منهما فالاعتدال ان يعتبر الاقل من جهة والاكثر من جهة اخرى ولما لم يكن لاكثر الطهر حد فلا بد ان يعتبر الاقل منه والاكثر من الحيض فيكون المجموع ستين يوماً ووجه قول صاحبيه ان اقل ما يمكن تصديقها فيه ان يعتبر الاقل من كل الجهتين فيكون المجموع تسعة وثلثين والتصوير هكذا۔

	طهر الطلاق	الحيض الاول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	الحيض الثالث	المجموع
عند الامام	لحظة	١٠	١٥	١٠	١٥	١٠	٦٠
عند صاحبيه	"	٣	"	٣	"	٣	٣٩
عند احمد في المرجوع اليه	"	١	١٣	١	١٣	١	٢٩

وعلم من هذا كله ان ترجمة الامام البخاري توافق الامامين مالكاً واحمد ولا توافق الحنفية والشافعية اهـ ما في حاشية اللامع مختصراً ص٤٦ قوله دعي الصلوة قدر الايام قال الحافظ مناسبة الحديث للترجمة من قوله قدر الايام فوكل ذلك الى امانتها ورده الى عادتها وذلك يختلف باختلاف الاشخاص اهـ وقال الكرماني المناسبة في ابهام الايام وهو محتمل لكون ثلاث حيض في الشهر اهـ وقال شيخ المشائخ في التراجم محل المناسبة بالترجمة قوله ولكن دعي الصلوة فانه دليل على انه فوض الامر الى فاطمة اهـ

ص٤٦ **باب الصفرة والكدرة الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ يعني انهما ليستا من الحيض ولا تمنعان الصلوة والصوم وبعض الفقهاء عدوهما من الحيض اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله في غير ايام الحيض قصد بهذه الزيادة جمع ما بين الروايات من التعارض فقد تقدم من قول عائشة انها قالت لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء ففيه دلالة على ان الصفرة والكدرة من الحيض وههنا وقع التصريح بخلافه فاشار الى الجمع بينهما بان هذا في غير ايام الحيض وذلك فيها اهـ وفي حاشية وبذلك جزم جميع العلماء ثم بسطه قلت والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى حديث ابي داؤد برواية ام عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً فان قوله بعد الطهر هو الذي اشار اليه البخاري بلفظ في غير ايام الحيض ولا يشكل على الائمة ما تقدم من اختلافهم في المستحاضة من اعتبار لون الدم لانها في المستحاضة دون الحيض فان الوان دم الحيض عديدة عند الجميع لا يختص بلون واحد الى آخر ما بسطه وذكر صاحب الفيض فبدر البخاري مسألة التمييز بالالوان الا انه قيدها بغير ايام الحيض ومفهومه اعتبارها في ايام الحيض قال الحنفية معنى الحديث انه لم تكن عندنا مسألة التمييز بالالوان فكنا نعدها كلها حيضاً وقالت الشافعية معناه انا كنا نعد التمييز بالالوان فنعد الحمرة والسواد حيضاً ولا نعد الكدرة والصفرة شيئاً لكونها استحاضة والشرح الثالث للبخاري وحاصله انا كنا نلغي الالوان في غير ايام الحيض ومفهومه انا كنا نعتبرها في ايام الحيض ففصل بين رؤية الالوان في ايام الحيض وبين رؤيتها في الخارج وهذا التفصيل من جانبه وكان البخاري ذهب الى التمييز بالالوان من وجه وهدره من وجه وبالجملة لكلامه ثلاثة شروح الاول انا لم نكن نعتبر الالوان في مدة الحيض ونعدها كلها من الحيض نعم كنا نعتد بها اذا رأيناها من غير ايام الحيض وحينئذ وافقنا المصنف في مسألة التمييز بالالوان وهدرها والثاني انا لم تكن نعد الالوان شيئاً من غير ايام الحيض اما اذا كانت في ايام الحيض فكنا نعتبرها وهذا موافق للشافعية والثالث عدم عبرتها مطلقاً اهـ وانت خبير بان ما في اللامع اوفق من ظاهر البخاري

ص٤٦ **باب عرق الاستحاضة** كتب الشيخ في اللامع اي باب بيان ان دم الاستحاضة دم عرق وليس خارجاً من احد السبيلين فلا يتحد حكمهما لما فيهما من بون في الاصل والذات فيكون سببا للاختلاف في الآثار والثمرات اهـ وكتب الشيخ ايضاً في الكوكب قوله انما ذلك دم عرق الخ فيه دلالة على ان الحكم في الخارج من السبيلين وغيرهما مشترك في النقض وان كانت التفاوت بينهما ثابتاً بوجوه مفصلة في الفقه ولا يتوهم خروج دم الاستحاضة من احدى السبيلين وان كان هذا هو الظاهر بحسب ما يبدو للناظر وذلك لان المراد بالسبيل ههنا مخرج البول لا اعم منه ودم الاستحاضة لا يخرج منه كما هو ظاهر لمن له ادنى دراية باحوالهن نعم سبيل المني والاستحاضة واحد وكذلك الحكم في سبيل البراز فان الخارج منها بحسب الظاهر لا يؤتى له حكم الخارج من المبرز ما لم يكن منه حقيقة كما في غدود البواسير فان الطهارة لا تنتقض بخروج شيء منها ما لم يسل لانها غير السبيلين فالخارج منها ليس له حكم الخارج منها بل هو خارج عن حكمها وقاسوا على دم الاستحاضة كل ما هو خارج من غير السبيلين نجس وجعلوا الخارج النجس من غير السبيلين ناقضاً للوضوء بهذا الحديث وامثاله غير ان قوله صلى الله عليه وسلم في جواب السائل ما الناقض كل ما خرج من السبيلين اهدر التفاوت بين الكثير والقليل ابقاء لكلمة ما على عمومها سيما وقد وصفت بصفة عامة ولا كذلك فيما خرج من غير السبيلين وليس هذا موضع تفصيله اهـ وفي حاشية ففي الفتح الرحماني عن نهاية النهاية ان مدخل الذكر هو مخرج الولد والمني والحيض وفوقه مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة وفوق مخرج البول جلدة رقيقة يقطع منها في الختان كذا في الاوجز اهـ وفي حاشية اللامع على قول الشيخ ان دم الاستحاضة دم عرق تقدم في باب الاستحاضة من حديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة انما ذلك عرق وليس بالحيضة الحديث وهو اوضح في المقصود فان الحيض في اللغة السيلان وفي الشرع دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها في اوقات معدودة والاستحاضة الدم الخارج في غير اوقاته ويسيل من عرق فمه في ادنى الرحم اسمه العاذل بالذال المعجمة اهـ وقال شيخ المشائخ في التراجم قوله ذلك عرق قيل معناه انه ليس دم الرحم حتى يوجب ترك الصلوة والصوم بل هو دم عرق فانقيل قد تقرر عند الاطباء ان دم الاستحاضة ينفض من الرحم ايضاً فما معنى قوله ذلك عرق قلت معناه انما ذلك وجع ومرض فيه واطلاق العرق وارادة المرض والوجع لان اجتماع الدم وفساده فيه فهو غالباً يكون مسبباً للوجع والمرض فعلى هذا لا مخالفة بين الحديث وبين ما

قالتہ الاطباء علی ان الاطباء ایضا معترفون بان اکثر الامراض بل جلہا تکون من سوء مزاج فی العروق اھ ملخصاً ویشکل علیہ ان الاستحاضۃ مشتق من الحیض والسین للمبالغۃ او التحول والجواب واضح بان الاشتقاق باعتبار المعنی اللغوی وہو السیلان واشتراکا فیہ واما باعتبار المعنی الشرعی فدمان مختلفان ولذا فرق فی احکامہما عند الشرع ونص علیہ الشارع علیہ الصلوۃ والسلام بقولہ انما ذلک عرق ولیس بالحیضۃ اھ

(۲۲۵) صـ۴۷ باب المرأۃ تحیض بعد الافاضۃ کانت المسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ فی زمن الصحابۃ کما بسط فی ہامش اللامع من کتاب الحج والجمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ علی انہا تخرج بعد الافاضۃ قبل طواف الصدر وروی عن عمر وابنہ وزید بن ثابت انہم امروا الحائض بالمقام ثم رجع ابن عمر وزید بن ثابت الی قول الجمہور والامام البخاری ذکر المسئلۃ فی الحیض وفی کتاب الحج علی دأبہ لان المسئلۃ المشترکۃ یذکرہا فی الموضعین کما تقدمت الابواب العدیدۃ فی کتاب الحیض ایضاً

صـ۴۷ باب اذا رأت المستحاضۃ الطہر اختلفوا فی غرض المصنف علی اقوال بسطت فی اللامع وہامشہ وفیہ تحتمل ترجمۃ البخاری ثلاثۃ اوجہ عند ذلک الفقیر ولا یبعد ارادۃ الثلاثۃ معاً فان البخاری اودع الدقائق الکثیرۃ فی التراجم الاول التنبیہ علی اختلافہم فی اقل مدۃ الطہر وعلی ہذا تمیل البخاری علی مایظہر من ظاہر سیاق اثر ابن عباس رضی اللہ عنہ الی انہ لا تحدید فی ذلک والوجہ الثانی ان الامام البخاری اشار الی رد قول المالکیۃ فی مسئلۃ الاستظہار وہی مسئلۃ شہیرۃ لہم قال الموفق قال مالک لا اعتبار بالعادۃ انما الاعتبار بالتمییز فان لم تکن ممیزۃ استظہرت بعد زمان عادتہا بثلاثۃ ایام ان لم تجاوز خمسۃ عشر یوماً وہی بعد ذلک مستحاضۃ ولا عبرۃ بالاستظہار عند الائمۃ الثلثۃ قال ابن رشد فی البدایۃ واما الاستظہار الذی قال بہ مالک بثلاثۃ ایام فہو شئ انفرد بہ مالک واصحابہ وخالفہم فی ذلک جمیع فقہاء الامصار ما عدا الاوزاعی اھ والوجہ الثالث الرد علی من منع وطی المستحاضۃ کما یدل علیہ قولہ یاتیہا زوجہا والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ قال ابن رشد اختلفوا فی ذلک علی ثلاثۃ اقوال فقال قوم یجوز وطیہا وہو الذی علیہ فقہاء الامصار وہو مروی عن ابن عباس وغیرہ وقال قوم لا یجوز وہو مروی عن عائشۃ وبہ قال النخعی والحکم وقال قوم لا یجوز ذلک الا ان یطول ذلک بہا اھ وہو قول احمد وفی روایۃ الا ان یخاف زوجہا العنت وان خاف علی نفسہ الوقوع فی محظور جاز علی الروایتین اھ من العینی والمغنی ویؤید ذلک الوجہ اثر ابن عباس فی الترجمۃ وہذا اوجہ الوجوہ الثلثۃ عندی لانہ لم یحکم فی الترجمۃ بشئ بل ذکرہا بلفظ اذا او ذکر فی الجواب اثر ابن عباس وایدہ بقولہ الصلوۃ اعظم فکانہ رحمہ اللہ استدل بجواز الصلوۃ علی جواز الوطی بالاولویۃ ولذا عقبہ بحدیث عائشۃ فی قصۃ فاطمۃ المصرح بامر الصلوۃ واثبات الترجمۃ بالاولویۃ معروف فی الاصول اھ مافی ہامش اللامع وبسط الکلام علی ذلک فیہ اشد البسط ویحتمل فی غرض الترجمۃ وجہ رابع وہو الاشارۃ الی مسئلۃ شہیرۃ خلافیۃ وہی مسئلۃ الطہر المتخلل بسطہا الفقہاء وتحصہا صاحب شرح الوقایۃ وقد ترجم البیہقی علی اثر ابن عباس رضی اللہ عنہ المذکور فی الترجمۃ باب تحیض یوماً وتطہر یوماً قال ابن الترکمانی الاصح من مذہب الشافعی فی مثل ہذا ان الدم اذا انقطع علی خمسۃ عشر یوماً وما دونہا فالکل حیض اھ وذکر النووی فی مذہبہ قولین الاول ہذا والثانی ان ایام الدم حیض وایام النقاء طہر والقولان مصححان عند الشافعیۃ ولکن الاول صححہ الاکثر وہو منصوص الشافعی ویسمی قول السحب والثانی یسمی قول التلفیق واللقط قال النووی وبالتلفیق قال مالک واحمد وبالسحب قال ابوحنیفۃ واستدل ابن قدامۃ بقول التلفیق باثر ابن عباس ہذا واستدل الشافعیۃ والحنفیۃ بان الدم یسیل تارۃ وینقطع اخری والبخاری مال الی قول التلفیق واستدلالہ علی ذلک بحدیث الباب ظاہر فان الاقبال والادبار یعم کل حال قلیلاً کان الدم اوکثیراً وکذا النقاء واللہ اعلم

(۲۲۶) صـ۴۸ باب الصلوۃ علی النفساء وسنتہا کتب الشیخ فی اللامع لما کان المتوہم ان یتوہم انہا نجسۃ لما حکم الشارع علیہا ان لا تصلی ولا تصوم ولا تدخل مسجداً ومن شرائط الصلوۃ علی المیت طہارتہ فلا یصلی علی النفساء رد ذلک بان الصلوۃ علیہا ثابتۃ والسنۃ فی القیام علی الحائضۃ والنفساء وغیرہما القیام علی وسط السریر لیحصل الستر لعدم النعوش یومئذ ثم استغنی بہا عنہ وان النساء شقائق الرجال فاخذن حکمہم لارتفاع العارض وفی ہامشہ ان الامام البخاری ذکر فی الباب مسئلتین اولہا الصلوۃ علی النفساء وہی التی ذکرہا الشیخ فی اللامع قال الکرمانی قیل وہم البخاری فی ہذہ الترجمۃ حیث ظن ان قولہ "ماتت فی بطن" معناہ ماتت فی الولادۃ بل معناہ ماتت مبطونۃ وتعقبہ الکرمانی والحافظ وغیرہما بانہ لیس وہماً لانہ قد جاء صریحاً فی باب الصلوۃ علی النفساء فی کتاب الجنائز فی حدیث الباب بلفظ ماتت فی نفاسہا فالترجمۃ صحیحۃ اھ قال الکرمانی قال صاحب شرح تراجم الابواب فقہ الباب من الحدیث اما طہارۃ جسد النفساء واما ان النفساء وان عدہا من الشہداء فلیس حکمہا حکم شہید المعارک فیصلی علیہا کسائر المسلمین اھ قال العینی الصواب ان ہذا الباب لا دخل لہ فی کتاب الحیض وموردہ فی کتاب الجنائز ومع ہذا لیس لہ مناسبۃ اصلاً بالباب الذی قبلہ ورعایۃ المناسبۃ بین الابواب مطلوبۃ و ما افادہ العینی بعید کما بسط فی ہامش اللامع والمسئلۃ الثانیۃ ما ذکرہ الامام البخاری بقولہ وسنتہا سنۃ القیام فی الصلوۃ علی الحائض والاشکال فیہا اشد من الاولی لان محلہا کتاب الجنائز وسیاتی فی محلہ باب این یقوم من الرجل والمرأۃ ویذکر فیہ المصنف حدیث سمرۃ ہذا فذکرہ ہہنا مجرد تکرار فی غیر محلہ ویمکن التفصی عنہ بان یقال ان الامام البخاری اراد ہہنا التنبیہ علی انہ لا فرق فی ذلک بین النفساء وغیرہا والیہ اشار الشیخ قدس سرہ بقولہ وغیرہما واما الآتی فی کتاب الجنائز فہو فی محلہ لبیان مسئلۃ محل قیام الامام علی جنائز الرجال والنساء المختلفۃ فیہا بین الائمۃ بسطہا العینی وحاصلہ ان الامام یقوم من الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر فی المشہور المرجح عندنا الحنفیۃ وہو روایۃ عن احمد والمرجح عندہ ان یقوم الامام عند صدر الرجل ومنکبیہ وحذاء وسطہا وقال مالک یقوم عند وسطہ وعند منکبیہا وعند الشافعی یقوم عند رأسہ وعند عجیزتہا علی ما ہو المشہور مع الاختلاف الکثیر فی ذلک اھ من ہامش اللامع

(۲۲۵) صـ۴۷ باب (بلا ترجمۃ) کتب الشیخ فی اللامع قولہ وہی مفترشۃ اوردہا لمناسبۃ ذکر الصلوۃ علیہا والحاصل ان قربہا لحائض لا یمنع جواز الصلوۃ فکان ذلک کالتنظیر للباب المتقدم الا ان بینہما تفاوتاً فان القرب فی الاول غیر القرب فی الثانی مع ان الاول معقود لذکر النفساء وہذا فی ذکر الحائض والمفترشۃ امام المصلی مقصودۃ فی الاول دون الثانی والصلوۃ فی الثانی حقیقۃ وفی الاول دعاء محض ولذلک افرد الباب ہہنا اھ وفی ہامشہ اختلفت نسخ البخاری فی ذکر الباب وفی النسخ التی بایدینا فیہا باب بلا ترجمۃ وبسط الشراح فی ان ذلک من اختلاف الرواۃ ولیس الباب فی روایۃ الاصیلی وغیرہ قال الحافظ وقع فی روایۃ باب غیر مترجم وعادتہ فی مثل ذلک انہ بمعنی الفصل من الباب الذی قبلہ ومناسبتہ لہ ان عین الحائض والنفساء طاہرۃ لان ثوبہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصیبہا اذا سجد ولا یضرہ ذلک اھ قلت وما قال من المناسبۃ واضحۃ لکن المسئلۃ لم تبق علی ہذا من باب الصلوۃ علی النفساء فالاوجہ عندی انہ اراد بذلک اثبات الصلوۃ علی الحائض ولذا عقبہ بالباب السابق ولما لم تکن الروایۃ نصاً فی ذلک لم یفصح بالترجمۃ بل اثبتہا استنباطاً فان المفترشۃ النائمۃ قدامہ نظیر الجنازۃ الموضوعۃ قدامہ ویستنبط ذلک من کلام الشیخ ایضا اھ ولا یذہب علیک ان شیخ الہند رحمہ اللہ رقم علیہ نقطتان ومودی النقطتین کما تقدم فی الجزء الاول فی بیان جداول شیخ الہند ان الحدیث الوارد فی الباب یتعلق بالباب السابق وہو مودی کلام الشیخ فی اللامع اذ قال فکان ذلک کالتنظیر للباب المتقدم وہو مودی کلام الحافظ بوجہ آخر وہو ایضاً مودی کلام ہذا العبد الفقیر کما تقدم قریباً ثم الحافظ سکت عن براعۃ الاختتام فی کتاب الحیض وہی عندی بالصلوۃ علی النفساء واضحۃ ولا یقال انہا لیست باخر باب لان الباب الآتی بعدہ ملحق بہ ویمکن استنباطہا بلفظ لا تصلی فانہ شان المیت واظہر منہ قولہ "وہی مفترشۃ بحذاء مسجد صلی اللہ علیہ وسلم" وہی بہیئۃ صورۃ الجنازۃ بحذاء الامام۔

صـ۴۸ کتاب التیمم

التیمم تفعل من الام وہو لغۃ مطلق القصد بخلاف الحج فانہ قصد الی معظم ولذا اتفقت الائمۃ علی وجوب النیۃ فیہ لوجود معنی القصد الا ما حکی عن الاوزاعی ولذا خالف اصلیہ الوضوء والغسل عندنا قولہ الآیۃ کتب الشیخ فی اللامع لا یحسن الجمع بینہما وانما ہما نسختان فالآیۃ مذکورۃ بتمامہا فی بعض النسخ وفی اخری وقع الاکتفاء بلفظ الآیۃ فقط اھ بزیادۃ قال الحافظ ذکر الآیۃ فی الکتاب ظاہر وان کانت نسخۃ الحاشیۃ باب قولہ تعالیٰ الخ فہی ترجمۃ مستقلۃ والمقصود منہا تفسیر المبہم فی حدیث عائشۃ ان المراد من آیۃ التیمم آیۃ المائدۃ اھ ملخصاً قلت ویشکل علیہ انہ لا یبقی حینئذ مناسبۃ الحدیث الثانی بالباب ویشکل ایضا ان المصنف ترجم بآیۃ النساء فی کتاب التفسیر وذکر فیہ ہذا الحدیث اللہم الا ان یقال ان المقصود منہ تفسیر الصعید الطیب فی الآیۃ لکن یشکل علیہ ایضا انہ سیاتی مستقلا باب الصعید الطیب الا ان یقال ان المقصود ہناک مسئلۃ اخری وہی ان التیمم ینوب الوضوء مطلقا ام لا کما سیاتی والاوجہ من الکل ان المصنف اشار بذلک الی مبدء حکم التیمم کما ہو دأبہ فی جمیع کتابہ ولا یخفی علیک ما فی الاوجز فی حدیث عائشۃ فانزل اللہ آیۃ التیمم قال ابن العربی ہذہ معضلۃ ما وجدت لدائہا من دواء لانا لا نعلم ای الآیتین عنت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الی آخر ما بسط فیہ من اقوال العلماء فی تعیین الآیۃ المبہمۃ فی حدیث عائشۃ

صـ۴۸ باب اذا لم یجد ماء ولا تراباً کتب الشیخ فی اللامع الاستدلال بالروایۃ ظاہر فانہم لم یعلموا حکم التراب کان التراب فی حقہم فی حکم العدم والجواب انہ مبنی علی ثبوت انہم لم یؤمروا بالاعادۃ ولم یثبت وعدم الثبوت لا یساوق ثبوت العدم مع انہم لم یؤمروا بالتیمم بعد لانہم امروا ولم یعلموا بالامر فان الحکم واجب العمل بعد التبلیغ ولم یبلغ بعد اھ وفی ہامشہ المسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ معروفۃ بفاقد الطہورین بسطہا الشیخ فی البذل ومیل المصنف فی ہذہ المسئلۃ الی قول الامام احمد من ایجاب الاداء بدون القضاء وعکسہ عند ابی حنیفۃ وقال صاحباہ یتشبہ بالمصلین وجوباً ثم یقضی وقال الشافعی فی المرجح من اقوالہ الاربعۃ وجوب الاداء مع وجوب القضاء وعکسہ عند مالک ای لا اداء ولا قضاء وہو الصحیح من مذہبہ وفی تراجم شیخ المشائخ باب اذا لم یجد الخ ای حکمہ ان یصلی بغیر وضوء ولا تیمم ولا اعادۃ علیہ وہذا ہو مذہب المؤلف واثبتہ بظاہر الحدیث لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما شکا القوم الیہ ما امرہم باعادۃ الصلوۃ اھ

صـ۴۸ باب التیمم فی الحضر کتب الشیخ فی اللامع اثبت الحکم فی الصلوۃ مقایسۃ فان التیمم لما جاز فی الحضر لما لم یتوقف علی التیمم عند خوف فواتہ فالصلوۃ اولی بالجواز لانہا اہم الا انہ موقوف علی خوف الفوات اھ وفی ہامشہ کتب مولانا محمد حسن المکی فی تقریرہ اثبتہ فی الحضر لان الآیۃ وردت فی السفر فاشار الی انہ قید اتفاقی اھ قلت اختلفوا فی جوازہ فی الحضر لعادم الماء بعد اتفاقہم علی جوازہ للمریض واختلفوا فی الاول لندرۃ العذر بل لاستحالۃ ان یکونوا مقیمین فی المصر بدون ماء وظاہر ما فی البدایۃ ان لا یجوز فی الحضر اذ قید جوازہ بالمسافر ولمن ہو خارج المصر وحکی العینی جوازہ عن الاسرار وقال ہو مذہبنا وعلیہ بنی صاحب الدر المختار اذ صرح بانہ یتیمم لبعدہ میلاً ولو مقیماً فی المصر وعلیہ بنی الشیخ کلامہ ویتیمم عند الائمۃ الثلاثۃ لکنہم اختلفوا فی وجوب الاعادۃ وعدمہ وہما قولان لاحمد کما فی المغنی والمرجح من قولی الامام مالک عدم الاعادۃ وقال الشافعی بوجوب الاعادۃ کما بسط فی الاوجز ثم لا یذہب علیک ان اثر ابن عمر الذی علقہ البخاری لیس فیہ ذکر التیمم وہو موجود فی روایۃ الموطا وغیرہ قال الحافظ ولم یظہر لی سبب حذفہ منہ ذکر التیمم مع انہ مقصود الباب اھ وتعقبہ العینی بان الذی یظہر لی انہ من الناسخ واستمر الامر علیہ ولیس لہ وجہ غیر ہذا اھ وتبعہ القسطلانی فی ذلک والاوجہ عندی انہ من البخاری عمداً فان تشحیذ الاذہان من دابہ المعروف وکتابہ مملوء فی ذلک واستند الحافظ فی ہذا الاصل کثیراً فی کتابہ

كما تقدم فی الاصل الحادی عشر وقمما یجب التنبیه علیه ان اباجہیم المذکور فی الروایۃ ہل ہو مصغر وبالتکبیر وہل ہو صاحب حدیث المرور فی الصلوۃ اوغیرہ مختلف عند اہل الرجال وفی الصحابۃ رجل آخر ہو ابوجہم صاحب الانبجانیۃ وردت الروات فیہ ایضا بالتصغیر والصواب انہ بالتکبیر والاول بالتصغیر کما بسط ذلک فی الاوجز فی حدیث المرور بین یدی المصلی اھ مافی الہامش مختصراً۔

(ص۴۸) **باب ھل ینفخ فی یدیہ الخ** کتب الشیخ فی اللامع لما کانت نیابۃ عن الوضوء ویوہم ان الاستیعاب بالتراب لعلہ مشروطاً فیہ کما ان فی الوضوء یشترط استیعاب لما رکل المغسول دفعہ بان الاستیعاب ان کان مشروطاً الاان استیعاب التراب سائر العضو لایشترط و دلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی ظاہرۃ فان استیعاب التراب لو کان مقصوداً لما نفخ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی یدیہ لانہ یقلل التراب وتقلیلہ خلاف المقصود علی ہذا التقدیر اھ وفی ہامشہ فی الترجمۃ امران آلاول غرض المصنف بہذہ الترجمۃ واجاد الشیخ قدس سرہ فی وجہ کما ستری والامر الثانی ان النفخ موجود فی الروایۃ نصا فلم بوب علیہ الامام البخاری بلفظ ہل المشعر الی التردد قال الحافظ انما ترجم بلفظ الاستفہام لینبہ علی ان نفخہ علیہ الصلوۃ والسلام یحتمل ان یکون لشئ علق بیدہ الشریفۃ اولتقلیل فلعہ کثر ویحتمل ان یکون لبیان التشریع ومن ثم تمسک بہ من اجاز التیمم بغیر التراب زاعما ان نفخہ یدل علی ان المشترط فی التیمم الضرب من غیر زیادۃ علی ذلک فلما کان ہذا الفعل محتملا لما ذکرہ اوردہ بلفظ الاستفہام اھ وبہ قال العینی مع ترجیح الثالث واضافۃ الرابع انہ لاوجہ لہ اذ قال وتبویب البخاری ایضا مالاستفہام غیر سدید اھ مختصراً ولایبعد عندی انہ اشار بلفظ ہل الی ان ظاہر الحدیث النفخ وقد ورد فی فضل تراب العبادات روایات کثیرۃ منہا احادیث غبار الجہاد ومنہا قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لمعاذ عفر وجہک فی التراب وغیر ذلک من الروایات قال الحافظ والفرق بینہما ان التنظیف مطلوب شرعا والغبار اثر الجہاد واذا انقضی فلا معنی لبقائہ بخلاف الوضوء فالمقصود منہ الصلوۃ فاستحب بقاء اثرہ حتی یحصل المقصود فافترقا اھ وہذا المعنی بعینہ موجود فی التیمم ولذا اشار الیہ الامام البخاری بلفظ ہل عندی وفی تراجم شیخ المشائخ النفخ مستحب اذ اتعلق بالاعضاء غبار کثیر تحرزا عن المثلۃ اھ کانہ اشار الی الوجہ الثانی من الوجوہ المذکورۃ فی کلام الحافظ ویمکن عندی وجہ آخر ایضا یلیق بشان البخاری وہو ان نفخہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الباب لیس لتراب التیمم لانہ صلی اللہ علیہ وسلم تیمم اذ ذاک فی الحقیقۃ بل اراہ کیفیۃ التیمم فنفخ فیہ لان ہذا لم یکن تراب التیمم حتی یعد مع تراب الغبار فی سبیل اللہ فنبہ الامام بلفظ ہل الی التردد فی ان ینفخ تراب التیمم ایضاام لاووجہ التردد کون ہذا التراب اثر العبادۃ بخلاف التراب الذی التحق بیدہ الشریفۃ فی الابداء فتامل فانہ لطیف اھ ملخصا مافی ہامش اللامع ومافادہ الشیخ قدس سرہ من قولہ فان استیعاب التراب لوکان الخ یؤیدہ مافی ابی داؤد من حدیث عمار بن یاسر بلفظ ولم یقبضوا من التراب شیئا وفی ہامشی علی البذل عن ابن رسلان یوخذ منہ انہ یجوز التیمم وان لم یعلق بہا التراب وبہ قال مالک وابوحنیفۃ خلافاً للشافعی واحمد اذ قالا لایجوز الاان یعلق بالکف من التراب شئ اھ وفیہ ایضا عن ابن رسلان علی قولہ ثم نفخہما فیہ دلیل علی ماتقدم ان التیمم یجوز بدون الغبار اذلو کان الغبار مطلوباً مانفخ فیہ واجیب بانہ یحتمل تقلیل التراب

(ص۴۸) **باب التیمم للوجہ والکفین** فی تراجم شیخ المشائخ مذہب المؤلف فی ہذہ المسئلۃ مثل مایقولہ اصحاب الظواہر وبعض المجتہدین من ان التیمم للوجہ والکفین فقط ولایلزم المسح الی المرفقین خلافا للجمہور وہم یقولون ان قولہ انما یکفیہ الخ حصر اضافی بالنسبۃ الی نفی التمرغ فقط ولیس معناہ اثبات الضربۃ الواحدۃ ومسح الکفین فقط بدلیل ما اوردہ فی الصحیح مرفوعاً انہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرب ضربتین احداہما للوجہ والاخری للیدین الی المرفقین اھ وفی ہامش اللامع اعلم ان الائمۃ اختلفوا فی التیمم فی الموضعین الاول فی عدد الضربات فقال الامام احمد التیمم ضربۃ للوجہ والکفین والیہ میل البخاری کما جزم بہ فی الترجمتین الاولی ہذہ والثانیۃ تاتی فی آخر التیمم باب التیمم ضربۃ وقالت الحنفیۃ والشافعیۃ التیمم ضربتان وللمالک روایتان کالمذہبین والثالثۃ المرجحۃ فی فروعہ الضربۃ الواحدۃ فریضۃ والثانیۃ سنۃ والموضع الثانی فی مقدار الیدین ہو الکفان فقط عند احمد والشافعی فی القدیم والیہ میل البخاری والی المرفقین عند الشافعیۃ والحنفیۃ وہما روایتان لمالک اھ

(ص۴۹) **باب الصعید الطیب الخ** قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث بسط الحافظ فی تخریجہ کما فی ہامش اللامع وفیہ قال شیخ المشائخ فی التراجم غرضہ من عقد الباب اثبات ان التراب لہ حکم الماء عند عدم وجدانہ فاذا تیمم یصلی بہا ماشاء من الفرائض والنوافل مالم یحدث کما ہو حکم الماء وہذا مذہب ابی حنیفۃ خلافا للشافعی وغیرہ من الائمۃ ومحل الاستشہاد فی حدیث الباب قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "علیک بالصعید فانہ یکفیک" لان الظاہر المتبادر من الکفایۃ ان یکون لہ حکم الماء والا کانت الکفایۃ ناقصۃ مع ان المطلق ینصرف الی الکامل اھ قلت ویوضح مراد المصنف ایراد اثر الحسن فی الترجمۃ فہو نص فی وفاق الحنفیۃ قال الحافظ وہو اصرح فی مقصود الباب واشار المصنف بہذا الباب الی ان التیمم یقوم مقام الوضوء وہذہ المسئلۃ وافق فیہا البخاری الکوفیین والجمہور الی آخر مافی ہامشہ وفیہ وماجمع الحافظ فی کلامہ الکوفیین والجمہور تسامح منہ واجمال مخل وتوضیح ذلک ان ہہنا مسئلتین طالما یلتبس فیہما فی النقل وبسطت فی الاوجز الاولی ان التیمم بمنزلۃ الوضوء عند الحنفیۃ والیہ میل البخاری فیصلی بہ الی متی شاء وبہ قال اہل الظاہر وہو روایۃ عن احمد والمشہور عنہ وبہ قال مالک والشافعی انہ لابد للتیمم فی کل وقت صلوۃ مفروضۃ والمسئلۃ الثانیۃ ماقال الموفق ولہ ان یصلی بہ ماشاء من الصلوۃ فیصلی الحاضرۃ ویجمع بین الصلوتین ویقضی الفوائت ویتطوع قبل الصلوۃ وبعدہا ہذا عند مالک والشافعی لایصلی بہ فرضین اھ وفی الہدایۃ ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل اھ قولہ وام ابن عباس

فقال الحافظ اشار المصنف بذلک الی ان التیمم یقوم مقام الوضوء ولوکانت الطہارۃ بہ ضعیفۃ لما ام ابن عباس وہو متیمم من کان متوضأ اھ قولہ علی السبخۃ کتب الشیخ فی اللامع اراد بہا مافیہ سباخ لاما صار صباخا ینافی مذہب الحنفیۃ اھ وفی ہامشہ قال العینی السبخۃ بفتح حروفہا کلہا واحدۃ السباخ قال صاحب لغات الصراح سبخۃ شورہ (گندھک) اھ ومایظہر من المحیط الاعظم ان گندھک غیرہا یقال لہا فی العربیۃ کبریت وفی تقریر مولانا حسین علی البنجابی قولہ السبخۃ ای ان کانت الارض غالبۃ والا فلایجوز بہذا فی السبخۃ التی لیست بہا من جنس الارض اعنی یذاب بالاحراق ویصیر رماداً اھ قال الحافظ ہذا الاثر یتعلق بقولہ فی الترجمۃ الصعید الطیب ای المراد بالطیب الطاہر واحتج ابن خزیمۃ لجواز التیمم بالسبخۃ بحدیث عائشۃ فی شان الہجرۃ انہ قال صلی اللہ علیہ وسلم اریت دار ہجرتکم سبخۃ ذات نخل یعنی المدینۃ قال وقد سمی النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ طیبۃ فدل علی ان السبخۃ داخلۃ فی الطیب ولم یخالف فی ذلک الا اسحق بن راہویہ فانہ لم یجوز التیمم بہا اھ وہو روایۃ عن احمد کما فی المغنی ولایذہب علیک ان حدیث عمران بن حصین ہذا یأتی فی باب علامات النبوۃ فی الاسلام ایضا وبین سیاقیہما اختلافات کثیرۃ ویسمی حدیث لیلۃ التعریس وہل وقعت مرۃ او اکثر فیہ خلاف بسط فی الاوجز وعندی الاوجہ الثانی

(ص۴۹) **باب اذا خاف الجنب علی نفسہ الخ** قال الحافظ مرادہ الحاق خوف المرض وفیہ اختلاف بین الفقہاء بخوف العطش ولااختلاف فیہ اھ والخلاف فی تیمم الجنب للبرد والمرض کان فی السلف لاسیما بین امیر المؤمنین عمر بن الخطاب والحسن البصری وہو مقتضی قول ابن مسعود ولا انہم اختلفوا فی الاعادۃ فلایجب عند نا ومالک ویجب عند الصاحبین وہما روایتان لاحمد ویجب عند الشافعی للحاضر دون المسافر کذا فی ہامشی علی البذل

(ص۵۰) قولہ فقال ابوموسی فدعنا من قول عمار الخ ہذا السیاق واضح وہذا یدل صریحا علی ان فی سیاق ابی داؤد وغیرہ تقدیما وتاخیرا والحدیث الآتی فی الباب الآتی موافق لسیاق ابی داؤد وفیہ ان ابن مسعود لما استدل اولا بالآیۃ وسکت علیہ ابوموسی فلم ذکر بعد ذلک قصتہ مع عمر فالصحیح ان اباموسی ذکر اولاً قصۃ عمار مع عمر فلم یقبلہ عبداللہ وقال افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار فکیف یستدل بامر لم یقنع عمر علیہ ولم یقبلہ فاحتاج الی الاستدلال بالآیۃ فقال دعنا من قول عمار

(ص۵۰) **باب التیمم ضربۃ** وقد تقدم مایتعلق بہذہ الترجمۃ فی باب التیمم للوجہ والکفین

(ص۵۰) **باب (بلا ترجمۃ)** قال الحافظ کذا للاکثر بلا ترجمۃ وسقط من روایۃ الاصیلی اصلا فعلی روایۃ ہو من جملۃ الترجمۃ الماضیۃ وعلی الاول ہو بمنزلۃ الفصل من الباب کنظائرہ ولیس فی الحدیث التصریح بکون الضرب مرۃ واحدۃ والاستدلال بعدم التقیید فان المرۃ الواحدۃ اقل مایحصل بہ الامتثال اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب لاترجمۃ لہ ولایوجد فی النسخ الصحیحۃ وہو الصحیح فمناسبۃ حدیث الباب بترجمۃ الباب السابق باعتبار ان قولہ علیہ الصلوۃ والسلام علیک بالصعید فانہ یکفیک کما انہ عام بالنسبۃ الی انواع الصعید کذلک لہ عموم بالنسبۃ الی کیفیۃ التیمم ویحتمل ان یکون بضربۃ او ضربتین فتامل اھ والاوجہ عندی ان المصنف اشار بذلک الی دفع ایراد مشہور علی الحدیث السابق بانہ ان نزلت آیۃ التیمم فلم تمعک وان لم تنزل فکیف عرف ان التراب بدلہ وحاصل ما اشار الیہ البخاری انہ لعلہ سمع قولہ علیہ السلام علیک بالصعید فحملہ علی سائر البدن ورقم علی ہذا الباب شیخ الہند نور اللہ مرقدہ نقطۃ واحدۃ التی ہی علامۃ حذف الترجمۃ تشحیذا للاذہان وماذکرتہ من المناسبۃ جدیر ان یدخل فی توجیہ شیخ الہند نور اللہ مرقدہ ثم براعۃ الاختتام عند الحافظ فی قولہ فانہ یکفیک فانہ اشارۃ الی ان الکفایۃ بما اوردہ والاوجہ عند ہذا الفقیر علی اصلہ لفظ علیک بالصعید فانہ اشارۃ الی دخول القبر ع "مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے" ویحتمل ان تکون البراعۃ فی قولہ معتزلا ایضا فانہ حالۃ دخول القبر فانہ معتزل عن الدنیا ومافیہا

کتاب الصلوۃ

قال الحافظ قد تأملت کتاب الصلوۃ فوجدتہ مشتملا علی انواع تزید علی العشرین فرأیت ان اذکر مناسبتہا فی ترتیبہ قبل الشروع فی شرحہا فاقول بدأ اولا بالشروط السابقۃ علی الدخول فی الصلوۃ وہی الطہارۃ وستر العورۃ واستقبال القبلۃ ودخول الوقت ولما کانت الطہارۃ تشتمل علی انواع افردہا بکتاب واستفتح کتاب الصلوۃ بذکر فرضیتہا لتعین وقتہ دون غیرہ من ارکان الاسلام وکان ستر العورۃ لایختص بالصلوۃ فبدأ بہ لعمومہ ثم ثنی بالاستقبال للزومہ فی الفریضۃ والنافلۃ الا مااستثنی کشدۃ الخوف ونافلۃ السفر وکان الاستقبال یستدعی مکانا فذکر المساجد ومن توابع الاستقبال سترۃ المصلی فذکرہا ثم ذکر الشرط الباقی وہو دخول الوقت وہو خاص بالفریضۃ وکان الوقت یشرع الاعلام بہ فذکر الاذان وفیہ اشارۃ الی انہ حق الوقت وکان الاذان اعلاما بالاجتماع الی الصلوۃ فذکر الجماعۃ وکان اقلہا امام ومأموم فذکر الامامۃ ولما انقضت الشروط وتوابعہا ذکر صفۃ الصلوۃ ولما کانت الفرائض فی الجماعۃ قد تختص بہیئۃ مخصوصۃ فذکر الجمعۃ والخوف وقدم الجمعۃ لاکثریتہا ثم تلا ذلک بما یشرع فیہ الجماعۃ من النوافل فذکر العیدین والوتر والاستسقاء والکسوف واخرہ لاختصاصہ بہیئۃ مخصوصۃ وہی زیادۃ الرکوع ثم تلاہ بما فیہ زیادۃ سجود فذکر سجود التلاوۃ لانہ قد یقع فی الصلوۃ وکان اذا وقع اشتملت الصلوۃ علی زیادۃ مخصوصۃ فتلاہا بما یقع فیہ نقص من عددہا وہو قصر الصلوۃ ولما انقضی مایشرع فیہ الجماعۃ ذکر مالایستحب فیہ وہو سائر التطوعات ثم للصلوۃ بعد الشروع فیہا شروط ثلاثۃ وہی ترک الکلام وترک الافعال الزائدۃ وترک المفطر فترجم لذلک ثم بطلانہا یختص بما وقع علی وجہ العمد فاقتضی ذلک ذکر احکام السہو جمیع ماتقدم متعلق بالصلوۃ ذات الرکوع والسجود فعقب ذلک بصلوۃ لارکوع فیہا ولاسجود وہی الجنازۃ اھ

قلت لاريب فی ان المناسبات التی ذکرہا الحافظ اجود والطف ومع ذلک تظہر فی بعض المواضع بدقۃ النظر مناسبۃ الذ مما ذکرہ الحافظ مثلا ماذکر من مناسبۃ ابواب السہو والاوجہ منہ عندی انہا تکملۃ لابواب العمل فی الصلوۃ فان الامام البخاری لما ذکرابواب العمل فی الصلوۃ بدأ بالاعمال الظاہرۃ ولما فرغ عنہا عقبہا بعمل القلب فترجم بباب تفکر الرجل الشئ فی الصلوۃ فانہ من عمل القلب ولما یتفکر الرجل فی الشئ لابد من ان یقع السہو فی الصلوۃ فترجم بابواب السہو فہی لیس بابواب مستقلۃ بل ہی ثمرۃ التفکر داخلۃ فی جملۃ ابواب العمل فی الصلوۃ ولذا تری انہ ذکر بعدہا باب اذا کلم وہو یصلی الخ وباب الاشارۃ فی الصلوۃ وہما من جملۃ ابواب العمل فی الصلوۃ فلوکان ابواب السہو مستقلۃ یبقی ہذان البابان غیر مناسبین بالکتاب مذکورین فی غیر محلہا وہکذا فی مواضع اُخر سیاتی التنبیہ علیہا ان شاء اللہ فی مواضعہا اھ من ہامش اللامع

باب کیف فرضت الصلوۃ وہذا باب خامس من الابواب المصدرۃ بکیف وفی تراجم شیخ المشائخ اقول حدیث الباب من حیث افادتہ انہا فرضت اوّلا لیلۃ الاسراء خمسین ثم تقرر الامر علی الخمس یثبت کیفیۃ من کیفیاتہ اھ قلت وثبت ایضا من الحدیث الثانی انہا فرضت اوّلا رکعتین ثم استقر الامر علی الاربع قال الحافظ استفتح کتاب الصلوۃ بذکر فرضیتہا لتعین وقتہ دون غیرہ من ارکان الاسلام اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار الی مبدأ الفرضیۃ کما ہو دأبہ فی اکثر احکام الاسلام وصرح ہہنا بمبدأ الفرضیۃ نصاً دون اشارۃ لثبوتہ بحدیث المعراج نصاً ولفظ الترجمۃ نص فی ان الامام البخاری ذہب الی ان المعراج کان فی لیلۃ الاسراء والخلاف فیہ مشہور ولذا جمعہما فی باب واحد ولما کان المقصود فی ابواب السیر ذکر الاحوال فصلہما فی بابین کما سیاتی قبیل باب الہجرۃ قال الحافظ ہذا مصیر من المصنف الی ان المعراج کان فی لیلۃ الاسراء وقد وقع فی ذلک اختلاف فقیل کانا فی لیلۃ واحدۃ فی یقظتہ صلی اللہ علیہ وسلم وہذا ہو المشہور عند الجمہور وقیل کانا جمیعا فی لیلۃ واحدۃ فی منامہ وقیل وقعا جمیعا مرتین فی لیلتین مختلفتین احداہما یقظۃ والاخری مناما وقیل غیر ذلک والحکمۃ فی وقوع فرض الصلوۃ لیلۃ المعراج انہ لما قدس ظاہراً وباطنا حین غسل بماء زمزم بالایمان والحکمۃ ومن شان الصلوۃ ان یتقدمہا الطہور ناسب ذلک ان تفرض الصلوۃ فی تلک الحالۃ ولیظہر شرفہ فی الملأ الاعلی ویصلی بمن سکنہ من الانبیاء وبالملائکۃ ولیناجی ربہ ومن ثم کان المصلی یناجی ربہ جل وعلی اھ

قولہ وقال ابن عباس کتب شیخ المشائخ فی تراجمہ مناسبتہ مع ترجمۃ الباب باعتبار ان فرضیۃ الصلوۃ کانت فی اول الاسلام حتی بلغت فی اقصی مراتب الاشتہار وشاعت فی بعید الاقطار اھ قال الحافظ ومناسبۃ لہذہ الترجمۃ ان فیہ اشارۃ الی ان الصلوۃ فرضت بمکۃ قبل الہجرۃ لان اباسفیان لم یلق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد الہجرۃ الی الوقت الذی اجتمع فیہ بہرقل اھ

باب وجوب الصلوۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع قلت حاصل الترجمۃ امران وجوب الستر والاکتفاء باقل مایحصل بہ التستر وہذا الاخیر لہ شعب وتفاصیل نبہ علی اکثرہا ورودا وکل ابواب ہذہ الاقسام تفصیل لہذا الباب المعقود اولاً فلا یعترض بتکرار بعض التراجم فانہا تفصیل لاجمال ہذا الباب واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ غرض الترجمۃ الرد علی المالکیۃ اذ المعروف عنہم کون التستر سنۃ لایبطل الصلوۃ بترکہ ومنہم من فرق بین العامد والناسی وجزم الامام البخاری بالوجوب لقوۃ الدلائل وبہ قالت الائمۃ الثلثۃ الباقیۃ اھ وہذا ہو الاصل السادس والاربعون من اصول التراجم ویحتمل انہ اشار بالترجمۃ الی الاختلاف فی قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم فی ان الامر للوجوب او الندب کما فی الاوجز وفیہ عن ابن رشد ومن حملہ علی الوجوب قال المراد بہ ستر العورۃ ومن حملہ علی الندب قال المراد بذلک الزینۃ الظاہرۃ من الرداء وغیر ذلک من الملابس التی ہی زینۃ قالوا ولذلک من لم یجد مایستر بہ عورتہ لم یختلف فی انہ یصلی اھ قولہ ومن صلی ملتحفا الخ وفی تراجم شیخ المشائخ غرضہ الاشارۃ الی حدیث الامر بالاستحباب لمن صلی فی ثوب واحد لانہ یدل علی ان وجوب اصل الصلوۃ مسلم ثابت فی الشرع حیث لم یتعرض الا لبیان الکیفیات من الالتحاف والاشتمال والتوشح وغیرہا وقس علی ہذا قولہ ویذکر عن سلمۃ ابن الاکوع الخ اھ قلت والاوجہ عندی ان ہذا الجزء من الترجمۃ والآتی کلہا من الاصل الستین من اصول التراجم کما تقدم فی الجزء الاول وفیہ ان الشراح اضطربوا فی اثباتہا بالحدیث واتوا لذلک ولدفع التکرار عنہا توجیہات عدیدۃ فان ہذہ الترجمۃ ستاتی قریبا مستقلا ولیست الترجمۃ عندی مثبتۃ بفتح الموحدۃ حتی یشکل فیہا ماقالوا بل ہی مثبتۃ بکسر الموحدۃ لوجوب الثیاب اھ قولہ ومن صلی فی الثوب الذی یجامع فیہ الخ وکتب شیخ المشائخ فی التراجم احتاج فی ہذا الباب الی ہذا النوع من الاستدلال بالایماءات والاشارات الخفیۃ لانہ لم یرد فیہ نص یدل علیہ اھ قال الحافظ یشیر الی مارواہ ابوداؤد والنسائی وغیرہما من طریق معاویۃ بن ابی سفیان انہ سأل اختہ ام حبیبۃ ہل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامع فیہ قالت نعم اذا لم یر فیہ اذی وہذا من الاحادیث التی تضمنتہا التراجم بغیر روایۃ حتی ولا التعلیق اھ قلت ویمکن عندی ان یستدل لہ بما سیاتی من قولہ علیہ الصلوۃ والسلام اولکلکم ثوبان والاوجہ منہ ان ہذا الجزء ایضا مثبت لما سبق فلا یحتاج لاثباتہ الی دلیل وہکذا قولہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لایطوف بالبیت عریان الخ یشکل علیہ بوجہین احدہما عدم ثبوتہ بالحدیث الوارد فی الباب والثانی ان المسئلۃ من کتاب الحج وسیاتی فی محلہ باب لایطوف بالبیت عریان وعلی مااخترتہ فی ذلک من انہ لیس بمقصود بالذکر بل ذکرہ مبالغۃ فی وجوب الثیاب للصلوۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم منع الطواف بالبیت عریانا والطواف بالبیت صلوۃ حکما فکیف بالصلوۃ حقیقۃ

باب عقد الازار ای عند الضیق اذا لم یمکن الاشتمال وسیاتی الفرق بینہ وبین الباب الآتی اذا کان الثوب ضیقا قولہ فقال لہ قائل الخ قال الحافظ وقع فی روایۃ مسلم انہ عبادۃ بن الولید وسیاتی قریب ان سعید بن الحارث سألہ عن ہذہ المسئلۃ ولعلہما جمیعا سألاہ وسیاتی عند المصنف فی باب الصلوۃ بغیر

ردأ عن ابن المنکدر فلعل السوال تعدد وقال فی جواب ابن المنکدر فاحببت ان یرانی الجہال مثلکم فالمراد من الاحمق الجاہل اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ احمق مثلک ای ممن لیس لہ تمییز بین الواجبات والسنن والمستحبات وغرض المؤلف من ایراد مثل ہذہ الروایات والآثار اثبات ان الصلوۃ جائزۃ فی کل انواع الثیاب وانہ یأتزر بہ اذا کان قصیراً ویجعل علی عاتقہ ان کان صغیرا بحیث یعقد العقد علی القفاء ویمکن ذلک منہ ویلتحف بہ ان کان فوق ذلک رعایۃ للاولی فالاولی اھ

باب الصلوۃ فی الثوب الواحد ملتحفا لعلہ اشار بذلک الی رد ماروی عن ابن مسعودؓ وغیرہ قال لاتصلین فی ثوب واحد وان کان اوسع مابین السماء والارض قال الحافظ کان الخلاف فی منع جواز الصلوۃ فی الثوب الواحد قدیما ونسب ابن بطال ذلک لابن عمر ثم قال لم یتابع علیہ ثم استقر الامر علی الجواز اھ قلت وعلی ہذا فزیادۃ ملتحفا لمزید الفائدۃ واصل الغرض مجرد الجواز فی الثوب الواحد ثم لایذہب علیک مافی الاوجز ان مراد ابن مسعود خلاف الافضل فقد روی عنہ احمد انما کان ذلک ای الصلوۃ فی الثوب الواحد انما کان ذاک اذا کان فی الثیاب قلۃ واما اذا وسع اللہ فالصلوۃ فی الثوبین ازکی وکذلک روی عن ابن عمر انہ قال فاللہ احق ان تتزین لہ کما فی البدائع فالظاہر انہما موافقان للجمہور

باب اذا صلی فی الثوب الواحد الخ قال الحافظ حمل الجمہور ہذا الامر علی الاستحباب والنہی فی الذی قبلہ علی التنزیہ وعن احمد لاتصح صلوۃ من قدر علی ذلک فترکہ جعلہ من الشرائط وعنہ تصح ویأثم جعلہ واجبا مستقلاً اھ

باب اذا کان الثوب ضیقا استشار بما سبق یعنی ان کان الثوب واسعاً فیجب ماتقدم واذا کان الثوب ضیقا فلا یجب وضع شئ علی عاتقہ سواء یعقد علی القفا او علی الحجز ولذا ذکر فیہ الحدیثین معاً ولعل الفرق بینہ وبین ماسبق من قولہ عقد الازار ان ضیق الازار لہ مراتب فان کان اوسع فالاشتمال وان کان اوسط فالعقد علی العنق ان امکن فہو مقدم والا ایتزر والیہ یشیر ترتیب تراجم الثلثۃ وذکر ہہنا فلیجعل علی عاتقیہ لان ذلک لایمکن الا فی الصورتین الاولیین ولایمکن ذلک فی الاتزار والبسط فی ہامش اللامع

باب الصلوۃ فی الجبۃ الشامیۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع وذلک لان الاصل ہو الطہارۃ والنجاسۃ لعارض فلا یعارض الاصل الا بدلیل اھ وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک ان نظر الامام البخاری فی الترجمۃ الی طہارۃ منسوجات الکفار وعلیہ حملہ الشراح قاطبۃ وفی فیض الباری الظاہر ان نظرہ الی قطعہ یعنی ان الثوب اذا قطع علی طریق غیر طریق العرب جازت الصلوۃ فیہ ولیس نظرہ الی مسئلۃ الطہارۃ والنجاسۃ کما فہموہ اھ والاوجہ عندی الاول لذکر الامام البخاری فی الترجمۃ اثر الزہری وعلی قال العینی المراد بالجبۃ الشامیۃ ہی التی تنسجہا الکفار وانما ذکرہ بلفظ الشامیۃ مراعاۃ للفظ الحدیث وکان ہذا فی غزوۃ تبوک والشام اذ کانت بلاد کفر ولم تفتح بعد وانما اولنا بہذا لان الباب معقود لجواز الصلوۃ فی الثیاب التی تنسجہا الکفار مالم تحقق نجاستہا اھ وقال الحافظ وجہ الدلالۃ من الروایۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم لبسہا ولم یستفصل وروی عن ابی حنیفۃ کراہۃ الصلوۃ فیہا الا بعد الغسل وعن مالک ان فعل یعید فی الوقت الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع فی ثیاب الکفار والفساق قولہ ماصبغ بالبول کتب الشیخ فی اللامع معناہ انہ کان یلقی البول فی صبغہ ثم انہم یبیعونہا بعد غسلہا کما ہو العادۃ فلا یتوہم نجاستہا مالم یظہر اثرہا او یتیقن بعدم الغسل بعد التیقن بوقوع النجس فیہ اھ قال الحافظ ان کان المراد الجنس فمحمول علی انہ کان یغسلہ قبل لبسہ وان کان للعہد فالمراد بول مایوکل لحمہ لانہ کان یقول بطہارتہ اھ وفی فیض الباری لعل المراد منہ اللبس بعد الغسل لان مذہبہ نجاسۃ الابوال ویومی الیہ ماعند البخاری ہل تشرب بوال الابل الخ فالاستدلال منہ علی طہارتہ عندہ فی حیز الخفاء اھ کذا فی الاصل وفیہ اجمال مخل ثم قال صاحب الفیض ورأیت اثرا فی الخارج ان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اراد ان ینہی عن ثیاب الیمن وکانت تصبغ بالبول فقام ابی وقال انک لاتستطیعہ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنہ فسکت عمر رضی اللہ عنہ اھ

باب کراہیۃ التعری کتب الشیخ فی اللامع والروایۃ تثبت کراہتہ فی غیرہا فیثبت الحکم فیہا بالاولی اھ وفی ہامشہ قولہ فی الصلوۃ وغیرہا ہکذا فی النسخ الموجودۃ عندنا من الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الکرمانی ولیس فی النسخۃ المصریۃ ولا فی الشروح الثلثۃ من الفتح والعینی والقسطلانی لفظ "وغیرہا" بل قالوا زاد الکشمیہنی والحموی "وغیرہا" وعلی نسختہم یشکل تکرار الترجمۃ فان وجوب الصلوۃ فی الثیاب قد تقدم ولم تبق فائدۃ بعدہ الی ہذہ الترجمۃ بخلاف وجود "وغیرہا" فانہ یفرق بینہما اذاً بالتخصیص والتعمیم ولو یقال ان لفظ التعری فی الترجمۃ ایضا عام من العورۃ وغیرہا یزید تعمیم الترجمۃ والفرق بین الترجمتین الی آخر ما فی ہامش اللامع من کلام الحافظ والعینی فی تفصیل القصۃ وقال الحافظ مطابقۃ الحدیث للترجمۃ بقولہ فما رؤی عریانا بعد وہو یعم بعد النبوۃ والصلوۃ وغیرہا اھ فلا اشکال بان القصۃ قبل النبوۃ والاوجہ عندی ان المراد بما سبق من قولہ وجوب الثیاب وجوب ستر العورۃ وہہنا کراہۃ تعری سائر البدن کما یدل علیہ عموم لفظ عریانا

باب الصلوۃ فی القمیص الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصلوۃ جائزۃ فی کل ماحصل بہ ستر العورۃ واما التبان فانہ لم یکن ساتراً بانفرادہ فانہ ساتر بانضمام غیرہ الیہ فکذلک جواز الصلوۃ بہ یتوقف علی ضم غیرہ من الثیاب الیہ وہذا کلہ حکم الجواز واما الاستحباب لمن وجد سعۃ فالتوسع فی الملبوس کما دل علیہ قولہ اذا وسع اللہ فاوسعوا اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ان جواز الصلوۃ فی التبان لایوافق مذہب مالک لان التبان یستر نصف الفخذ لاکلہا اھ قلت وسیاتی الکلام فی الفخذ قریبا

وميل البخاري في مسئلة الفخذ الى قول الظاهرية فلا اشكال على مسلكه في ذكر التبان فقط في الترجمة ومافاده الشيخ : التبان وسبق الى نحو ذلك في الفتح مبنيان على مسلكها فان مسلك الحنفية والشافعية ان الفخذ عورة ثم كتب الشيخ في اللامع لعل الوجه في ايراد رواية ابن عمر ههنا ان الممنوع عن هذه الملابس هو المحرم فيكون لبسها جائزاً لغير المحرم ولاينافيه كراهة المزعفر والمعصفر له فان ثبوت كراهتها بنص آخر اويقال ان جواز لبسها للنساء كاف في ذلك ولايبعد ان يكون ايراد الحديث ههنا لان الازار والرداء الباقيين بعد استثناء ما استثنى من الالبسة من جملة الثياب التي جازت الصلوة فيها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من المناسبة الطف مما ذكرت الشراح من المطابقة قال الحافظ وموضع الحاجة من الحديث ههنا ان الصلوة تجوز بدون القميص والسراويل وغيرهما من المخيط بامر المحرم باجتناب ذلك وهو مامور بالصلوة اه وفي تراجم شيخ المشائخ مناسبته بالترجمة من حيث جواز الصلوة في الثياب الغير المخيطة ايضا مع كون اهل الثوب واحداً اه وجزم صاحب تيسير القاري ان الحديث لايطابق الترجمة والاوجه عندي الجواز في السراويل فقط من غير ثوب فوقه من القميص وغيره لما سياتي في كتاب الحج من باب من لم يجد ازاراً فليلبس السراويل.

باب مايستر من العورة كتب الشيخ في اللامع قوله مايستر معروف اومجهول وعلى الاول فالمفعول محذوف اوكلمة من زائدة اه وفي هامشه اختلفوا في حد العورة فقال اهل الظاهر لاعورة من الرجل الا القبل والدبر وقال الشافعي ومالك واحمد حدها مابين السرة والركبة وقال ابوحنيفة الركبة ايضا عورة اه مختصراً قال الحافظ قوله باب مايستر من العورة اي خارج الصلوة والظاهر من تصرف المصنف انه يرى ان الواجب ستر السوئتين فقط واما في الصلوة فعلى ماتقدم من التفصيل واول احاديث الباب يشهد له اه قلت ولذا ذكر في هذا الباب احاديث ستر الفرج فقط وذكر فيما سياتي الاختلاف في الفخذين ولما رجح فيهما عدم العورة فالركبة اولى ان لاتكون عورة

باب الصلوة بغير رداء لايبعد عندي في غرض الترجمة ان ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام اولكلكم يجد ثوبين وقول عمر رضي الله تبارك وتعالى عنه اذا وسع الله فاوسعوا ان لاتجوز الصلوة في ثوب واحد للقادر على الثوبين فدفعه بحديث الباب بانه رضي الله عنه صلى في ثوب واحد مع وجدان الرداء وكتب شيخ المشائخ في تراجمه قوله باب الصلوة بغير رداء اي هو جائز اه

باب مايذكر في الفخذ وفي تراجم شيخ المشائخ المذاهب فيه مختلفة فعند الشافعي وابي حنيفة الفخذ عورة وانما الخلاف بينهما في الركبة والسرة وعند مالك الفخذ ليس بعورة والاحاديث في هذا الباب متعارضة والقوة من حيث الرواية لما ذهب اليه مالك ووجه الجمع بين تلك الاحاديث ان الفخذ ليس بعورة بالنسبة الى خاصة الرجل ومحارم اسراره اعني الذين هم كثير الدخول عليه شديد التردد اليه واما بالنسبة الى العامة ومن يزور الرجل غبا فانه عورة يدلك على هذا التطبيق حديث دخول عثمان على النبي صلى الله عليه وسلم وستره فخذه مع كشفه اياه عند ابي بكر وعمر واما ماذهب اليه مالك من انه يجوز للعملة والجمالين وامثالهم الاقتصار على مادون الفخذ في الصلوة فلا شبهة في صحته عندنا لما روي من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضروري ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ولا امثالهم بستر الفخذ الى الركبة في الصلوة وههنا قاعدة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بين لها وجهين من الصلوة صلوة المحسنين وصلوة عامة المؤمنين وكم من اشياء قد جوزها في الثانية ونهى عنها في الاولى واذا انت حفظت هذه القاعدة سهل عليك اكثر المواضع المتناقضة في باب الصلوة اه وفي هامش اللامع قال القسطلاني قال الجمهور من التابعين وابوحنيفة ومالك في اصح اقواله والشافعي واحمد في اصح في روايتيه وابويوسف ومحمد الفخذ عورة وذهب داؤد واحمد في رواية الى انه ليس بعورة اه وما قال شيخ المشائخ من مذهب مالك ان الفخذ ليس بعورة عنده هو المعروف على السنة المشائخ لكن المنقول في كتب المذاهب الاول قال الدردير في الفقه المالكية هي من رجل مابين سرة وركبة قال الدسوقي وعلى هذا فلايجوز للرجل ان يرى الفخذ من مثله وبسط في هامش اللامع في مستدلات الجمهور وتقدم قريبا في باب مايستر من العورة ان ميل البخاري ان العورة السوئتان فقط وان الفخذ ليست بعورة وقرر السندي استدلال البخاري بحديث زيد بوجه آخر فقال كانه بنى الاستدلال بذلك على استبعاد وضع الفخذ على فخذ غيره لوكان الفخذ عورة ولو بحائل كالفرج ونحوه فالوضع دليل على انه ليس بعورة ولم يرد الاستدلال بانه وضع الفخذ بلاحائل لان الاصل عدمه فانه باطل بشهادة العادة بالحائل في مثله فصار الاصل هو الحائل كما لايخفى اه لكن يجاب عن تقرير السندي بان حكم السوئتين في ذلك خلاف غيرهما فان لبس الفخذين بالحائل جائز بخلاف السوئتين فانهما محل الشهوة قوله حسر النبي صلى الله عليه وسلم الخ كتب الشيخ في اللامع اسناد الحسر اليه مجاز وانما كان الحسر بعد والداية والتغطية عند دخول عثمان رضه لم تكن عن تجريد بل كانت تغطية بعد ان كانت مغطاة واستدلاله بقوله فخذه وعلى فخذي مبني على ان الاصل في لفظ الفخذ ان يطلق عليها وليس معها شئ واما اثبات الثوب فاثبات لامر زائد فيحتاج الى دليل والجواب انه وان كان الاصل لكن الفخذ الملبوسة بالثياب لما لم تكن لها لفظة غير الفخذ لم تطلق الا الفخذ فان الفخذ وكذا غيرها من الاعضاء لا تتغير اسمائها الى غيرها ماكانت قبل الستر مع ان القول بعدم كونها عورة مستلزم لاهمال الرواية القولية فلايجوز اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله حسر الحسر مايكون بلا اختيار او المراد حسر القميص دون الازار اه وفي هامش اللامع اراد الشيخ من ههنا الجواب من قبل الحنفية وغيرهم عما استدل به الامام البخاري على مسلكه ان الفخذ ليس بعورة وحاصل ما افاده الشيخ ان الحسر لم يكن عن قصد كما يدل عليه رواية مسلم وغيره بلفظ فانحسر الى آخر مابسط في هامش اللامع في شرح كلام الشيخ قدس سره

باب في كم تصلي المرأة من الثياب اجمعوا على جواز الصلوة فيما يستر عورتها ولو كان ثوباً واحداً مع الاختلاف بينهم في عورتها في القدمين والاتفاق على عدم عورة الوجه والكفين الا في رواية عن احمد ولايتوقف على اربعة ثياب او ثلاث كما قال به بعض السلف وفي الاوجز عن مجاهد لاتصلي المرأة في اقل من اربعة اثواب درع وخمار وملحفة وازار وعن عطاء انه قال تصلي في درع وخمار وازار قال ابن المنذر اظنه محمولا على الاستحباب وقال ايضا بعد ان حكى عن الجمهور ان الواجب على المرأة ان تصلي في درع وخمار المراد بذلك تغطية بدنها ورأسها فلو كان الثوب واسعاً فغطت رأسها بفضله جاز اه ملخصاً وكتب الشيخ في اللامع دلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسألهن هل تحت مروطهن هذه ثياب اخر ام لا وكان تقريراً منه صلى الله عليه وسلم بالاكتفاء على ثوب لها بعد ماستر عورتها اه وقال السندي ما حاصله وجه الاستدلال ان الزمان كان زمان قلة الثياب فالغالب عدم الزيادة على الواحد ولو فرض فالاحتمال باق قطعا وعدم سواله عليه الصلوة والسلام عن الثوب الزائد دليل الجواز اه قلت ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اولكلكم ثوبان

باب اذا صلى في ثوب له اعلام الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الصلوة جائزة وان كان الاقدام على ما فيه اشتغال خلاف ما هو الاولى اه وفي هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ في تراجمه اذ قال اي لاتفسد صلوته ولكن تركه اولى اه وكلا الجزئين واضحان الاول لمضيه صلى الله عليه وسلم في صلوته والثاني لكراهته صلى الله عليه وسلم ثم لايذهب عليك ان في الرواية الموصولة فانها الهتني وفي المعلقة اخاف ان تفتنني قال الحافظ ظاهره يدل على انه لم يقع له شئ من ذلك وانما خشي ان يقع وكذا في رواية مالك في الموطا بلفظ فكاد يفتنني فليتأول الرواية الاولى اه ويكذا ارجع الاولى الى الثانية ويشكل عليه عندي انهم قاطبة استدلوا بهذا الحديث على صحة صلوة من حصل له فيها فكر غير متعلق بالصلوة فان لم يتحقق الالهاء فكيف يصح الاستدلال فالاوجه عندي في وجه التطبيق ان الالهاء قد تحقق وهو اخف مما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بلفظ الافتتان ولم يتحقق والمراد منه زيادة الاشتغال المستغرق فيه وهو لم يتحقق واجاد الشيخ في تقرير ابي داؤد اذ قال قوله شغلتني الخ ولعل شغله لم يكن الا في عجيب صنعة ربه تعالى غير انه عده نقصا ايضا نسبة الى مرتبته العليا فلا يستلزم شغله بها ان يكون قد اشتغل عن الحضور في حضرته سبحانه كما نشاهد في كثير من الناس اشتغالهم بامرين ولايعتري بذلك نقص في ادائهما اه مختصراً

باب ان صلى في ثوب مصلب الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لاتزال تصاويرها الخ فيه دلالة على جواز الصلوة ايضا وكذلك في الرواية الآتية وغيرها فما فيه نوع كراهة وان كانت الصلوة فيه مما لاينبغي الا انها جائزة اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تعرض في صلوتي الخ قال هذا ولم يعد صلوته ولا امر بها باعادة صلوتها مع ان ذلك القرام كان في الجانب المقابل له مائلا الى الجانب الايسر له فثبت ان الصلوة الى التصاوير التي تكون باحد جانبيه اويكون هو حاملاً للتصاوير او الصليب بان تكون في ثوبه صحيحة لكنها تكره تحريما للتشبيه بعبدتهم ولو كان خلفه فهو اخف كراهة اه وفي هامش اللامع عن الحافظ جرى المصنف على قاعدته في ترك الجزم فيما فيه اختلاف وهذا من المختلف فيه وهذا مبني على ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا والجمهور ان كان المعنى في نفسه اقتضاه والا لا وظاهر حديث الباب لايوفي بجميع ما تضمنته الترجمة الا بعد التأمل لان الستر وان كان ذا تصاوير لكنه لم يلبسه ولم يكن مصلبا ولا نهى عن الصلوة فيه صريحاً والجواب اما اولاً فان منع لبسه بطريق الاولى واما ثانيا فبالحاق المصلب بالمصور لاشتراكهما في ان كلا منهما قد عبد من دون الله تعالى واما ثالثا فالامر بالازالة مستلزم للنهي عن الاستعمال ثم ظهر لي ان المصنف اراد بقوله مصلب الاشارة الى ماورد في بعض طرق هذا الحديث كعادته وذلك فيما اخرجه في اللباس في باب نقض الصور قالت لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب الا نقضه ودل الحديث على ان الصلوة لاتفسد بذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يقطعها ولم يعدها اه قلت ذكر الحافظ اولا ان المسئلة خلافية ولم يذكر تفصيلها وكذا لم يذكرها القسطلاني والعيني ويظهر الخلاف مما في هامش اللامع عن المغني اذ قال مايحرم لبسه والصلوة فيه هو نوعان احدهما نجس لاتصح الصلوة فيه ولا عليه لان الطهارة من النجاسة شرط وقد فاتت والثاني المغصوب هل تصح الصلوة فيه على روايتين احداهما لاتصح والثانية تصح وهو قول ابي حنيفة والشافعي لان التحريم لايختص الصلوة ولا النهي يعود اليها الى آخر ما فيه وفيه عن الشرح الكبير ان عدم الصحة اظهر الروايتين لاحمد وفي موضع آخر من المغني فاما الثياب التي عليها تصاوير الحيوانات فقال ابن عقيل يكره لبسه وليس بمحرم وقال ابو الخطاب هو محرم قال ويكره الصليب في الثوب اه وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي تكره الصلوة بثوب فيه التصاوير الظاهرة غير المقطوعة رأسها لذوي الارواح او التصاوير للشئ الذي اشتهر في المعبودية كراهة تحريم اه وليس في الحديث الصلوة في الثوب المصور لكنه لما امر بازالة الحذار لانها تعرض في الصلوة فالنهي عن اللباس اولى ولما لم يكن فيه جزم بالفساد وعدمه نبه عليه بقوله هل تفسد وهو الاصل الثاني والثلاثون من اصول التراجم

باب من صلى في فروج حرير بفتح الفاء وتشديد الراء المضمومة وآخره جيم هو القباء المفرج من خلف والجمهور على الكراهة وعن مالك يعيد في الوقت كذا في الفتح قيل اول من لبسه فرعون كذا في التراجم وكتب الشيخ في اللامع قوله كالكاره له وكان الوحي نزل في اثناء الصلوة كما يدل عليه مبادرته صلى الله عليه وسلم الى النزع بفور تسليمه عن صلوته ففيه دلالة على ان جواز الصلوة يجامع التحريم كما قالت الحنفية وان الحرام يكون سبباً للنعمة لجهة اخرى غير الحرمة وغرض المؤلف من ايراد الابواب المختلفة اثبات ان الصلوة لاتفسد في شئ من هذه الامور واما الكراهة والندب فامران آخران والتعرض ههنا لنفس الجواز ويجوز مثل ذلك في

تاديل الثوب لاحمر ايضا وعلى هذا فلا يضر كونه معصفرا او مزعفرا ايضاً لما انه كان اظهار المسئلة جواز الصلوة في نفسها و فراغ الذمة عن الفريضة ولو بجماعة مكروه تحريمي وقد عرفت ان ارتكاب مثل ذلك اذا كان للتعليم مقتطت الكراهة اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله قوله باب من صلى الخ يعنى هل يجوز هذا اقتدار بالنبي صلى الله عليه وسلم ام لا فالجواب لا لان فعله عليه السلام بعضه وقع قبل التحريم وبعضه بعده وفعل الغير لا بدان يكون بعد التحريم كله اه وفي هامش اللامع وفي تراجم شيخ المشائخ قوله فنزعه اى لا تفسد صلوته لكنه مكروه لانه صلى الله عليه وسلم لم يعد الصلوة ولكنه نزعه كالكاره له صريح في الكراهية

صـ٥٥ باب في الثوب الاحمر الخ في تراجم شيخ المشائخ اى جائزة بلا كراهة ان كان الاحمر غير معصفر وفي هامش اللامع قال الحافظ غرض المصنف الاشارة الى الجواز والخلاف في ذلك مع الحنفية فانهم قالوا يكره و تاولوا حديث الباب بانها كانت حلة من برود فيها خطوط حمر اه قلت اختلفت الحنابلة ايضا في ذلك كما في هامش اللامع وفيه عن الحافظ ان للعلماء فيه سبعة مسالك قلت للحنفية فيها ثمانية اقوال وفي الكوكب الدري بعد الكلام على الروايات والمذهب في لبس الحمرة والصفرة ان المزعفر والمعصفر ممنوع عنه الرجال مطلقا والحمرة والصفرة غير ذلك فالفتوى على جوازها مطلقا لكن التقوى غير ذلك اه وبذلك افتى الشيخ قدس سره في كثير من فتاواه كما في الفتاوى الرشيدية ان الفتوى على الجواز والتقوى في الاحتياط اه

صـ٥٥ باب الصلوة في السطوح والمنبر كتب شيخ المشائخ في تراجمه غرضه من عقد هذا الباب ان ما ورد في الحديث وجعلت لى الارض مسجداً وطهوراً لا يقتضى لزوم الصلوة على الارض بل يجوز على غير ذلك كالمنبر والخشب والسطوح ايضا اذا كان طاهراً اه قلت الاوجه عند هذا العبد الحقير ان هذا الغرض يناسب الترجمة الآتية من باب الصلوة على الفراش والاوجه عندى في الغرض من هذا الباب ما قال الحافظ من ان المصنف اشار بذلك الى الجواز والخلاف في ذلك عن بعض التابعين وعن المالكية في المكان المرتفع لمن كان اماما وذكره الحسن وابن سيرين الصلوة على الخشب اه وقال الكرماني كره قوم السجود على العود اه صـ٥٥ قوله قال على بن عبدالله الخ اختلفوا في شرح هذا القول ففي شرح شيخ الاسلام گفت على بن مديني خواسته ام از ذكر اين حديث مگر اينكه تحقيق پيغمبر خدا بلندتر ايستاده بود الخ وحاصله انه جعله من كلام ابن المديني وحمل لفظ اردت على صيغة المتكلم والاول لا يصح عندى والظاهر انه من كلام احمد بن حنبل ثم رأيت ان صاحب فيض البارى ايضا تعقب على ذلك اذ قال قوله انما اردت فاعله احمد بن حنبل لا ابن المديني كما حرره شيخ الاسلام بين السطور اه قلت المراد ببين السطور نسخ البخارى الهندية فطبع فيها كلام شيخ الاسلام قدس سره في بين سطور الكتاب واما الثاني يعنى لفظ اردت فهو كذلك عندى اى بصيغة المتكلم وخالفه السندى اذ قال اردت بالخطاب اه ولم يتعرض بشرح هذا الكلام احد من الشراح الثلاثة الا ما في الفتح اذ قال في الحديث جواز اختلاف موقف الامام والماموم في العلو والسفل وقد صرح بذلك المصنف في حكايته عن شيخه على بن المديني عن احمد بن حنبل اه ويستانس منه ان ذلك مقولة ابن حنبل لا ابن المديني واما مسئلة علو الامام عن القوم ففي اللامع قوله فقام عليه الخ فيه جواز قيام الامام فوق القوم اذا لم تكن فوقية زائدة على مقدار مخصوص واختلفوا في تحديده والاصح ان ما دون الذراع لا كراهة وفوق ذلك يكره وارتفعت الكراهة فيما نحن فيه لعارض التعليم ويفسد الاقتداء لو كان الامام فوقهم او تحتهم على مقدار قامة الانسان وايضا ففي الحديث دلالة على جواز الصلوة مع العمل الكثير كالمشي قدمين او زائد من ذلك لقليل اه وفي هامشه قال العيني وعن اصحابنا عن ابي حنيفة جوازه اذا كان الامام مرتفعاً مقدار قامة وعن مالك تجوز في الارتفاع اليسير اه وقال الكرماني جوز يعنى احمد العلو بقدر درجات المنبر وقال بعض الشافعية لو كان الامام على رأس منارة المسجد والماموم في قعر بئر صح الاقتداء اه وقال الموفق المشهور في المذهب انه يكره ان يكون الامام اعلى من المامومين سواء اراد تعليمهم الصلوة او لم يرد وهو قول مالك واصحاب الرأى وروى عن احمد ما يدل على انه لا يكره وقال الشافعي اختار للامام الذي يعلم من خلفه ان يصلى على الشئ المرتفع اه قلت وما قال الشيخ ويفسد الاقتداء الخ لم ار الفساد نصاً فليفتش وحاصل ما في البحر ان اختلافهم في ذلك في الكراهة لا الفساد والى آخر ما في هامش اللامع

صـ٥٥ باب اذا اصاب ثوب المصلى امرأته سكتوا عن غرض المصنف ولا يبعد عندى ان يكون الغرض دفع توهم ان محاذاتها اذا كانت مفسدة للصلوة عند من قال به فلاقاة ثوبه بها اولى ان تكون مفسدة فدفعه بهذه الترجمة او يقال انه اراد الرد على الفساد بالمحاذاة لقول ميمونة رضى الله تعالى عنها وانا حذائه وفي تراجم شيخ المشائخ يعنى لا بأس به ولا تدخل في لمس المرأة حتى تفسد صلوته اه

صـ٥٥ باب الصلوة على الحصير وفي تراجم شيخ المشائخ يعنى انها جائزة ومناسبة تعليق الباب مع الترجمة باعتبار ان المقصود من اثبات جواز الصلوة على الحصير نفى لزوم الصلوة على التراب الذى يمكن ان يتوهم من قوله عليه السلام جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً وقوله عفر وجهك وقوله لافلح ترب ترب وقس على ذلك باب الصلوة على الخمرة الا ان ايراد لفظ الخمرة لكونه واقعاً في الحديث وقس على ذلك ايضا باب الصلوة على الفراش اه والاوجه عندى ما قال الحافظ النكتة في ترجمة الباب الاشارة الى ما رواه ابن ابي شيبة وغيره عن شريح بن هانى انه سأل عائشة اكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى على الحصير والله يقول وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً فقالت لم يكن يصلى على الحصير فكانه لم يثبت عند المصنف اوراه شاذاً مردوداً لمعارضته ما هو اقوى منه كحديث الباب بل سياقى عنده من طريق ابي سلمة عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم كان له حصير يبسطه ويصلى عليه وفي مسلم عن ابي سعيد انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يصلى على حصير اه قوله وصلى جابر وابو سعيد في السفينة الخ تقدم في كلام شيخ المشائخ مناسبته بالباب ومثله في كلام الشراح قال الحافظ الاستدلال بالترجابر بانهما اشتركا في ان الصلوة عليهما غير الصلوة على الارض اه وعلى ما ذكرت من غرض الترجمة من خصوصية الحصير ان الجلوس في السفن يكون غالبا على الحصر قوله وقال الحسن يصلى قائما الخ كتب الشيخ في اللامع قوله ما لم تشق على اصحابك يعنى بذلك ما لم يشق على الراكب وبنى الامر على ما هو العادة من الوحدة في العادات فما يشق على اصحابه يشق عليه عادة والحاصل ان المصلى في السفينة يصلى قائما ان قدر والا فقاعداً وهذا مما اختاره الصاحبان وقال الامام تجوز الصلوة في السفينة جالسا لما يشق عليها القيام اولا وذلك لاقامة السبب مقام المسبب في الاحكام عامة بعد بنائها على عللها ويمكن حمل كلام الحسن على مذهب الامام ايضا اه وبقول الصاحبين قال الجمهور وقال الامام يجوز فيها الصلوة قاعداً مع القدرة على القيام للمشقة كالقصر في السفر ومعنى قول الحسن تدور معها عندى ان تدور الى القبلة لا ما قاله القسطلانى اى تدور مع السفينة حيث ما دارت اه وتبعه صاحب التيسير اذ قال مى گردى با آن سفينه آنجا كه بگردد بجانب قبله وغير قبله اه وتبعه شيخ الاسلام على هامش التيسير ويؤيد مختاري ما في الفتح عن تاريخ البخارى عن الحسن يقول در في السفينة كما تدور اذا صليت اه ثم رأيت ان مولانا محمد حسن المكى رحمه الله تعالى حكى ذلك في تقريره اذ قال قوله تدور معها اى اذا دارت السفينة من القبلة فدر انت الى القبلة وخالف السفينة اه وفي الدر المختار ويلزم استقبال القبلة عند الافتتاح وكلما دارت قال ابن عابدين وانما لزمه الاستقبال لانها في حقه كالبيت حتى لا يتطوع فيها مومياً مع القدرة على الركوع والسجود بخلاف راكب الدابة اه من هامش اللامع

صـ٥٥ باب الصلوة على الخمرة وتقدم في الباب السابق كلام شيخ المشائخ ما يتعلق بهذا الباب وكتب الشيخ في اللامع اراد بذلك اثبات جواز الصلوة اذا كان المصلى بعضه على الارض وبعضه فوق البساط كما اراد بالاول اثبات الصلوة على غير الارض ولا شك ان المسئلتان مما يحتاج الى بيانه اه وفي هامشه قال الكرماني الخمرة بضم المنقوطة وسكون الميم سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل وترمل بالخيوط قال ابن بطال الخمرة مصلى صغير فان كان كبيراً قدر طول الرجل او اكبر فانه يقال له حينئذ حصير اه وما افاده الشيخ قدس سره من الفرق بين الترجمتين الطف مما ذكره الحافظ اذ قال كانه افردها بترجمة لكون شيخه ابى الوليد حدثه بالحديث مختصراً اه وانت خبير بان هذا الوجه لا يكفى لايراد الترجمة المستقلة وفيما افاده الشيخ فائدة جليلة تناسب شان تراجم البخارى وقال الكرماني لا خلاف بين فقهاء الامصار في جواز الصلوة عليها الا ما روى عن عمر بن عبدالعزيز انه كان لا يصلى عليها ويؤتى بتراب فيوضع على الخمرة اه ولا يذهب عليك ان الامام الترمذى بوب ايضا بهذين الترجمتين فبوب اولاً باب ما جاء في الصلوة على الخمرة وكتب عليه الشيخ في الكوكب الدرى هذا لدفع ما يتوهم من عدم اولوية ذلك بناءً على ان النبى صلى الله عليه وسلم كان في زمانه لم تفرش المساجد وكان اكثر صلوتهم على الارض وبوب ثانيا باب ما جاء في الصلوة على الحصير وكتب عليه الشيخ هذا اكبر من الخمرة او هو مطلق والغرض في ذلك كله ان الامر واسع وان كانت الصلوة على الارض اولى للتذلل فيه اه

صـ٥٥ باب الصلوة على الفراش كتب الشيخ في اللامع لا شك في مغايرة هذه الترجمة لما تقدم فلا اهمال ولا اغفال واثبت بايراد الاثر وافعال الصحابة ان الصلوة على الفراش جائزة اعم من ان يكون كله على الفراش او بعضه كما في السجدة على ثوبه اه وفي هامشه قال الحافظ كانه يشير الى الحديث الذى رواه ابوداؤد وغيره عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يصلى في لحفنا وكانه لم يثبت عنده اوراه شاذاً مردوداً وقد بين ابوداؤد علته اه قلت والاوجه عندى ان غرض المصنف بالترجمة دفع ما يتوهم من قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً تخصيص الصلوة بالارض فاراد اثبات جوازها على غير الارض ولا يقال ان هذا الغرض حصل بالترجمتين السابقتين لان فيهما كان احتمال التخصيص بالحصير والخمرة وهذا تعميم بعد تخصيص وتقدم في البابين المذكورين وجه تخصيصهما بالترجمة وفي المغنى لا بأس بالصلوة على الحصير والبسط من الصوف والشعر وسائر الطاهرات وهو قول عوام اهل العلم الا ما روى عن جابر انه كره الصلوة على كل شئ من الحيوان واستحب الصلوة على كل شئ من نبات الارض ونحوه قال مالك الا انه قال في بساط الصوف والشعر اذا كان سجوده على الارض لم ار بالقيام عليه باساً والصحيح انه لا بأس بالصلوة على شئ من ذلك اه مختصراً قال العينى وما نقل عن مالك هو غير مشهور عند المالكية فلعل الامام رجع عنه او لا يذكرونه لضعفه اه وتقدم عن عمر بن عبدالعزيز انه كان يسجد على التراب اه ما في هامش اللامع مختصراً وترجم الامام الترمذى هذه التراجم الثلاثة على نحو ما ترجم بها البخارى تقدم ذكر الترجمتين سابقاً واما الثالثة فبوب بلفظ باب ما جاء في الصلوة على البسط وكتب الشيخ عليه في الكوكب اعلم ان كل الائمة سوى مالك جوز الصلوة على كل شئ طاهر يمكن السجود عليه واما مالك فلم يجوز الا على ما هو من جنس الارض كالحصير فلا تجوز الصلوة على الجلود والصوف ومثل ذلك ثم اعلم ان من قاعدة المحدثين انهم لا يحملون المقيد على المطلق فيما وردا بلفظين كالحصير فانه ورد ههنا بلفظ البساط وفي الرواية الثانية بلفظ الحصير وههنا وان كان التعدد في الواقعة ايضا محتملا لكنهم لا يبالون بذلك في الواقعة الواحدة ايضا فهم يستنبطون بذلك حكم المطلق كما يستنبطون من مقيده حكم المقيد حاصله ان واقعة صلوة النبى صلى الله عليه وسلم في بيت ام سليم ظاهرها الوحدة وان كان يمكن التعدد ايضا لكنه لما بينه الراوى مرة بلفظ البساط وهو عام ومرة بلفظ الحصير وهو خاص علم بذلك مسئلتان اه

صـ٥٦ باب السجود على الثوب الخ كتب الشيخ في اللامع هذا اثبات لاسناد ما ذكره اولاً في التعليق فلا تكرار اه وفي هامشه حاصل ما افاده الشيخ ان الغرض بيان ما ذكره تعليقا في باب الصلوة على الفراش وعلى هذا فزيادة قوله في شدة الحر في الترجمة شرح لما تقدم في التعليق اجمالاً والاوجه عندى

ان غرض المصنف بالترجمۃ الرد علی الشافعیۃ حیث قید والجواز بالثوب المنفصل لا المتصل واستدل المصنف بالاطلاق علی العموم قال القسطلانی استدل بالحدیث ابو حنیفۃ ومالک واحمد علی جواز السجود علی الثوب فی شدۃ الحر والبرد واولہ الشافعیۃ بالمنفصل او بالمتصل الذی لا یتحرک بحرکتہ وفی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز وحدیث الباب محمول عند الشافعی علی ما اذا کان منفصلا وعند الحنفیۃ جائز مع الکراہۃ وما قال القسطلانی من ان السجدۃ علی کور العمامۃ جائز بلا کراہۃ عند الحنفیۃ وذلک لانہ اورد مذہب الحنفیۃ رحمہ اللہ مقابلا لمذہب مالک وہو الکراہۃ فہو اخطأ فی نقل المذہب بل الکراہۃ عند الحنفیۃ ایضا ثابتۃ بلا ارتیاب اھ مختصرا قلت صرح بہ فی الدر المختار اذ قال یکرہ تنزیہا بکور عمامتہ الا بعذر الی آخر ما بسطہ فی ہامش اللامع

(۲۸) ص۵۶ باب الصلوۃ فی النعال وہو ایضا من جملۃ اللباس ولعلہ احتاج الی اثبات جوازہ لان قولہ تعالی فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی یشیر الی انہ لا یجوز لبسہ فی المسجد فلا تجوز الصلوۃ فیہ بالاولی ولما فیہ من مخالفۃ الیہود وکما سیأتی فی الباب الآتی وفی فیض الباری وقد علمت ان النعال غیر المداس المعروف الآن فی بلادنا والصلوۃ فی المداس ربما لا تصح لان القدم تبقی فیہا معلقۃ ولا تقع علی الارض فلا تتم السجدۃ ثم فی الشامی ان الصلوۃ فی النعلین مستحبۃ وفی موضع آخر انہا مکروہۃ تنزیہا الی آخر ما فی الفیض

(۲۹) باب الصلوۃ فی الخفاف فی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من اثبات جواز الصلوۃ فی الخفاف دفع ما عسی ان یستبعد من جواز الصلوۃ فیہا لکون خفافہم مثل النعال حیث کانوا یمشون فیہا فی الطریق والاسواق اھ کذا افاد فلیتأمل والاوجہ عندی ما قال الحافظ من انہ اراد الاشارۃ الی حدیث شداد ابن اوس مرفوعا خالفوا الیہود فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم فیکون استحباب ذلک من جہۃ قصد المخالفۃ اھ وکتب شیخنا فی البذل دل ہذا الحدیث علی ان الصلوۃ فی النعال کانت مامورۃ لمخالفۃ الیہود واما فی زماننا فینبغی ان تکون الصلوۃ مامورۃ بہا حافیا لمخالفۃ النصاری فانہم یصلون منتعلین لا یخلعونہا عن ارجلہم اھ

(۳۰) ص۵۶ باب اذا لم یتم السجود سیعید المصنف ہذہ الترجمۃ والآتیۃ فی محلہما من کتاب الصلوۃ فی ابواب السجود ولیست فی نسخۃ المستملی ولذا رجح الحافظ الحذف ہہنا فقال کذا وقع عند اکثر الرواۃ ہذہ الترجمۃ ...... ولم یقع عند المستملی شیء من ذلک وہو الصواب لان جمیع ذلک سیأتی فی مکانہ اللائق بہ وہو ابواب صفۃ الصلوۃ ولولا انہ لیس من عادۃ المصنف اعادۃ الترجمۃ والحدیث معا لامکن ان یقال مناسبۃ الترجمۃ الاولی لابواب ستر العورۃ الاشارۃ الی ان من ترک شرطا لا تصح صلوتہ کمن ترک رکنا ومناسبۃ الثانیۃ الاشارۃ الی ان المجافاۃ فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورۃ فلا تکون مبطلۃ للصلوۃ وفی الجملۃ اعادۃ ہاتین الترجمتین ہنا وفی ابواب السجود الحمل فیہ عندی علی النساخ بدلیل سلامۃ روایۃ المستملی من ذلک وہو حافظہم اھ وفی الفیض یمکن ان یتکلف ویقال ان للسجدۃ شرائط کوجدان حجم الارض وغیرہ فہی من شرائط الصلوۃ من ہذہ الجہۃ ومن جہۃ التعدیل والطمانینۃ معدودۃ فی صفۃ الصلوۃ اھ وفی ہامشہ وہو الاظہر عندی حیث بوب ہہنا اولا باب اذا لم یتم السجود فکانہ اشار الی ان تمامیۃ السجود من شرائط الصلوۃ وثانیا باب یبدی ضبعیہ فہذا وان کان من تمام السجدۃ لکنہ اشار الی انہ لیس من شرائط الصلوۃ ثم اذا بوب بوب اولا باب یبدی ضبعیہ الخ وہذہ ہی صفۃ السجود فعقدہا فی باب صفۃ الصلوۃ بخلاف تبویبہ فی شرائط الصلوۃ ثم بوب فی آخرہ اذا لم یتم السجود وانما اخرہ ہہنا لانہ من صفات السجود عدما کما کانت الاولی من صفاتہ وجودا اھ والاوجہ عند ہذا الفقیر ان المؤلف ذکر ہذا الباب ہہنا تنبیہا علی اتباع سنتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ فی الخفاف مخالفۃ للیہود والتی یحکم علی تارکہا انہ لو مات علی غیرہ مات علی غیر سنۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فکانہ تکملۃ للباب السابق ویحتمل ان یقال انہا تکملۃ للباب السابق بوجہ آخر بان جواز الصلوۃ فی النعال والخفاف معلق علی ما اذا اتم السجود واما اذا لم یتمہ بان کانت القدم معلقۃ فی السجدۃ ولم تقع علی الارض فلا تصح او یقال ان ہذا الباب تمہید للباب الآتی فنبہ اولا علی اہتمام اتمام السجود ثم ذکر سنتہ فی ابداء الضبعین فلو وقع الابداء فلا ینافی زینۃ الصلوۃ

(۳۱) ص۵۶ باب یبدی ضبعیہ الخ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق

(۳۲) ص۵۶ بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فضل استقبال القبلۃ کتب الشیخ فی اللامع یقال ان البخاری رحمہ اللہ تعالی یبتدأ بالبسملۃ ما یکتب بعد فترۃ تعتریہ فی الکتابۃ والتالیف لاجل عائق یمنع عنہا اھ وفی ہامشہ ہذا ہو المعروف علی السنۃ المشائخ ولم ارہ فی الشروح لکنہ وجیہ ولذا تری المصنف طالما یذکر التسمیۃ بین ابواب کتاب واحد کما ذکرہا علی باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ ثم ذکر قریبا منہ علی باب استعانۃ الید فی الصلوۃ وتقدم فی مبدأ کتاب الایمان بشیء من التفصیل قال العینی لما فرغ من بیان احکام ستر العورۃ بانواعہا شرع فی بیان استقبال القبلۃ علی الترتیب لان الذی یرید الشروع فی الصلوۃ یحتاج اولا الی ستر العورۃ ثم الی استقبال القبلۃ وذکر توابعہا من احکام المساجد اھ وکتب شیخ المشائخ ثبت بحدیث الباب فضلہ لانہ علیہ الصلوۃ والسلام جعل الاستقبال خصلۃ واحدۃ من الخصال الممیزۃ بین المسلم وغیرہ الفارقۃ بینہما اھ قولہ یستقبل باطراف رجلیہ ہذا فی غیر محلہ علی الظاہر ولا یثبت بالروایۃ سیعیدہ المصنف فی محلہ من ابواب السجود قال الحافظ اراد بذکرہ ہہنا بیان مشروعیۃ الاستقبال بجمیع ما یمکن من الاعضاء اھ وقال السندی ای فالاستقبال لفضلہ مطلوب مہما امکن اھ والاوجہ عندی ان

ہذہ لیست ترجمۃ حتی یرد علیہا الایرادات المذکورۃ بل بیان للمبالغۃ فی الاستقبال حتی یستقبل برؤس اصابع رجلیہ ایضا والمقصود فیما سیأتی فی محلہ بیان کیفیۃ السجود ثم رأیت فی تقریر المکی کتب بجوہ اذ قال ہذا لیس بداخل فی الترجمۃ بل ہو زیادۃ للمبالغۃ فی الاستقبال یعنی استقبال کل البدن حتی اطراف رجلیہ ایضا اھ

(۳۳) ص۵۷ باب قبلۃ اہل المدینۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع ای این ہو والروایۃ دالۃ علی انہا بین المشرق والمغرب ثم قولہ المشرق ان کان معطوفا علی قولہ قبلۃ فہو داخل تحت الباب والمعنی باب ذکر المشرق انہ لیس قبلۃ اہل المدینۃ وان کان مرفوعا فہو ابتداء کلام والمعنی اما المشرق فلیس بدار القبلۃ علی المشرق ولا علی المغرب وانما القبلۃ البیت الی ای جہۃ وقعت ایا ما کان فترک ذکر المغرب وہو مراد بناء علی الظہور فان المشرق والمغرب لا یتفاوتان فی ہذا الحکم فذکر احدہما مغن عن ذکر الآخر وکثیرا ما یحذف المعطوف لدلالۃ المعطوف علیہ علیہ اھ وفی ہامشہ ہذہ الترجمۃ من التراجم الصعبۃ قال العینی ہذا الموضع یحتاج الی تحریر قوی فان اکثر من تصدی لشرحہ لم یغن شیئا بل بعضہم رکب البعاد وخرط القتاد فنقول وباللہ التوفیق ثم بسط فی مختارہ وحاصل ما ذکر الشراح ان ہہنا بحثین الاول فی اعراب المشرق ہل ہو بالجر او بالضم والثانی فی ذکر لفظ قبلۃ فی آخر الکلام بعد قولہ ولا فی المغرب فہو موجود فی بعض النسخ دون بعض اما علی النسخ التی لیس فیہا ہذا اللفظ فلفظ باب منون وقولہ قبلۃ اہل المدینۃ مبتدأ خبرہ لیس فی المشرق ویشکل علی ہذا تذکیر لفظ لیس اذ حقہ اذ ذاک لفظ لیست فاولوہ بالمستقبل قال الکرمانی ویؤول تذکیر لفظ لیس بان المراد بالقبلۃ المستقبل ای مستقبل اہل المدینۃ لیس فی جہۃ المشرق والمغرب اھ مختصرا وعلی ہذا یکون لفظ المشرق مجرورا لا محالۃ وعلی الثانی یکون المراد بالمشرق اہل المشرق کقولہ واسئل القریۃ واما علی النسخ التی یوجد فیہا لفظ قبلۃ فقولہ لیس فی المشرق جملۃ مستأنفۃ مبتدأ وخبر کما قالوا وعلی ہذا فلفظ المشرق یحتمل الجر ویکون المراد منہ مشرق خاص وہو مشرق اہل المدینۃ خاصۃ وخصہم بالذکر لانہم کانوا اذ ذاک مامورین بالاسلام ویوضح المراد ما فی ہامش الکوکب فی باب ما جاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ فارجع الیہ لو شئت ویحتمل ایضا ان یکون المشرق بالضم علی روایۃ الاکثر وصوبہ الزرکشی عطفا علی باب ای وباب حکم المشرق ثم حذف باب وحکم واقیم المشرق مقام الاول وہذا ہو الذی اختارہ الشیخ قدس سرہ والاوجہ عندی ان قولہ والمشرق ان کان بالجر فیکون المراد بہ المشرق الخاص کما تقدم وان کان بالضم فہو علی ما افادہ الشیخ یکون عاما لاہل المشرق کلہا وایا ما کان فغرض المصنف بالترجمۃ قولہ لیس فی المشرق والمغرب قبلۃ ای لاہل المدینۃ وہو المقصود بالترجمۃ فکانہ اراد بذلک الرد علی المذہب الثامن من المذاہب الثمانیۃ المذکورۃ فی الاوجز فی باب النہی عن استقبال القبلۃ واستدبارہا وہو مذہب ابی عوانۃ صاحب المزنی اذ قال ان التحریم مختص باہل المدینۃ ومن کان علی سمتہا اما من کانت قبلتہ الی المشرق او المغرب فیجوز لہ الاستقبال والاستدبار لقولہ ولکن شرقوا او غربوا فنبہ المصنف بالترجمۃ ان حکم النہی عام وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم شرقوا او غربوا خاص لاہل المدینۃ والشام لانہ لیس قبلتہم فی المشرق ولا فی المغرب فتأمل فان خاطری ابو عذرہ فان کان صوابا فمن اللہ عز اسمہ وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان اھ ملخصا

(۳۴) ص۵۷ باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک توکید امر القبلۃ انہا من التأکید بحیث اذا وردت ہذہ الآیۃ لم یترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالصلوۃ خلف المقام فرض الاستقبال وایضا فی عقد الترجمۃ دلالۃ علی ان الآیۃ لیست بموجبۃ استقبال المقام اذ لو کان کذلک لما صلی فی وجہ البیت لان المقام یکون خلفہ حینئذ مارا وان الامر فی الآیۃ لیس بایجاب وانما ہو امر استحباب وسنۃ اھ وفی ہامشہ یشکل ترجمۃ ان الامام البخاری ترجم بالآیۃ المتضمنۃ للامر ثم اورد فیہا الروایات التی لا تدل علی اتخاذ المقام مصلی واجاب عنہ الشیخ بجوابین ان المصنف اشار بذلک الی توکید امر الاستقبال الی الکعبۃ اذ لم یترکہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع ہذا الامر فکان امرہ آکد من ہذا الامر والثانی الاشارۃ الی ان الامر الوارد فی آیۃ الترجمۃ للندب وقال السندی یمکن ان یقال اشار باحادیث الباب الی ان الامر مخصوص برکعتی الطواف او انہ للندب حیث فعلہ تارۃ وترکہ اخری او اشار الی ان المراد بمقام ابراہیم البیت او الحرم اھ وقال الحافظ قولہ واتخذوا فی روایۃ بکسر الخاء علی الامر وہی احدی القراءتین والاخری بالفتح علی الخبر والامر دال علی الوجوب لکن انعقد الاجماع علی جواز الصلوۃ الی جمیع جہات الکعبۃ فدل علی عدم التخصیص وہذا بناء علی ان المراد بمقام ابراہیم الحجر الذی فیہ اثر قدمہ وہو موجود الی الآن وقال مجاہد المراد بمقام ابراہیم الحرم کلہ والاول اصح واستدل المصنف علی عدم التخصیص ایضا بصلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم داخل الکعبۃ فلو تعین استقبال المقام لما صحت ہناک لانہ کان حینئذ غیر مستقبل وہذا ہو السر فی ایراد حدیث ابن عمر عن بلال فی ہذا الباب اھ والمقام فی ہذا الزمان فی المحل الذی کان فیہ زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما فی ہامش اللامع

(۳۵) ص۵۷ باب التوجہ نحو القبلۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ فتحرف القوم دلالتہ علی الترجمۃ ظاہرۃ لان القوم کانوا یصلون فی غیر مقام صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنعلم ان الاستقبال غیر مختص بمکان دون مکان بل یجب الاستقبال حیث کان المصلی اھ وفی ہامشہ وعلی ہذا فغرض الترجمۃ ان استقبال القبلۃ لا یختص بموضعہ صلی اللہ علیہ وسلم بل فی ای مکان کان المصلی وبذلک جزم الکرمانی حیث قال وکان تامۃ ای حیث وجد الشخص قال اللہ تعالی وحیثما کنتم فولوا وجوہکم شطرہ اھ وانت خبیر ان ہذا الغرض من الترجمۃ لا یلیق بشان تراجم البخاری واولہا الحافظ ومن تبعہ بقولہ ای حیث وجد الشخص فی سفر

او حضر والمراد بذلک فی صلوۃ الفریضۃ کما یتبین ذلک فی الحدیث الثانی فی الباب وہو حدیث جابر اھ والاوجہ عندی فی غرض المصنف اللائق بشانہ انہ اراد بذلک دفع ما یتوہم من حدیث ابی ہریرۃ الذی ذکرہ فی ترجمۃ ان استقبال القبلۃ یکفی فی اول الصلوۃ عند التحریمۃ فقط فدفعہ بالروایات الواردۃ فی الباب اذ استقبل اہل القبلتین فی اثناء الصلوۃ وکذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی فی سجدۃ السہو وکذلک فی حدیث جابر اذ نزل فاستقبل فی السفر اھ

(۱۹۸) ص۵۹ **باب ماجاء فی القبلۃ الخ** فی تراجم شیخ المشائخ ظاہر ہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی ما ذہب الیہ ابو حنیفۃ من ان المصلی لو اخطأ فی تحری القبلۃ فی لیلۃ ظلماء وصلی الی غیر القبلۃ فصلوتہ جائزۃ ولیس علیہ ان یعید خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالی والاستدلال بفعلہ علیہ الصلوۃ والسلام من حیث انہ علیہ السلام اقبل علی الناس بوجہہ وانصرف من القبلۃ ومع ذلک بنی علی صلوتہ ولم یستانف فتأمل والحدیث الاول من الباب ناظر الی الجزء الاول من الترجمۃ وہو قولہ ماجاء فی القبلۃ ای ماجاء فی صورۃ القبلۃ قبلہ ونزول آیۃ واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی ای اجعلوا مقام ابراہیم بینکم وبین الکعبۃ فی صلوتکم فہذہ الآیۃ دالۃ علی کون الکعبۃ قبلۃ والاحادیث الاخر ناظرۃ الی الجزء الثانی من الترجمۃ اھ قال الحافظ قولہ باب ماجاء فی القبلۃ ای غیر ما تقدم اھ والاوجہ عندی ان الباب فی متعلقات القبلۃ وبہ جزم السندی اذ قال قولہ باب ماجاء فی القبلۃ ای فی متعلقاتہا کمقام ابراہیم اوفیہا ومقام ابراہیم ہی الکعبۃ اھ ویحتمل ایضاً ان یقال انہما ترجمتان الاولی فی بدأ القبلۃ والثانیۃ فیمن سہی قال الحافظ قولہ ومن لم یر الاعادۃ الخ اصل المسئلۃ ان المجتہد فی القبلۃ اذا تبین خطأہ فلا اعادۃ عند الکوفیین وعن مالک تجب الاعادۃ فی الوقت لا بعدہ وعن الشافعی یعید اذا تیقن الخطأ مطلقاً اھ مختصراً قولہ وقد سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ مناسبۃ ہذا التعلیق ان بناءہ علی الصلوۃ دال علی انہ فی حال الاستدبار فی حکم الصلوۃ قالہ الحافظ قولہ وافقت ربی فی ثلاث قال الحافظ مناسبتہ للترجمۃ ما قال الکرمانی ان المراد من الترجمۃ ماجاء فی القبلۃ وما یتعلق بہا وقال ابن رشید ان تعلق الحدیث بالترجمۃ الاشارۃ الی موضع الاجتہاد فی القبلۃ لان عمر رضی اللہ تعالی عنہ اجتہد فی ان اختار ان یکون المصلی الی مقام ابراہیم الذی ہو فی وجہ الکعبۃ فاختار احدی جہات القبلۃ بالاجتہاد وحصلت موافقتہ علی ذلک فدل علی تصویب اجتہاد المجتہد اذا بذل وسعہ اھ قلت والامور التی وافق عمر رضی اللہ تعالی عنہ فیہا ربہ تبارک وتعالی قد وصلہا بعضہم الی اکثر من عشرین ذکرہا صاحب الجمل والسیوطی فی تاریخ الخلفاء کذا فی ہامش الکوکب قلت وللسیوطی رسالۃ مستقلۃ سماہا قطف الثمر فی موافقات عمر رض فی کتاب الحاوی

(۱۹۹) ص۵۸ **باب حک البزاق** کتب الشیخ فی اللامع لما کان فیہ من الکراہۃ الطبعیۃ ما یوہم ان ذلک لا یجوز ورد علیہ باثباتہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ شرع الامام البخاری من ہہنا ابواب المساجد قال العینی من ہہنا الی قولہ باب سترۃ الامام خمسۃ وخمسون باباً کلہا فیما یتعلق باحکام المساجد فلا یحتاج الی ذکر وجہ المناسبۃ بینہا علی الخصوص اھ وفی تراجم شیخ المشائخ من ہہنا شرع المؤلف فی بیان احکام المساجد وتعلق بہا من مسائل استقبال القبلۃ واحکامہا اھ واختلفوا فی غرض المصنف بہذہ الترجمۃ والمغایرۃ بینہا وبین الترجمۃ الآتیۃ قال الحافظ قولہ بالید ای سواء کان بآلۃ ام لا ونازع الاسمعیلی فی ذلک فقال ای تولی ذلک بنفسہ لا انہ باشر بیدہ النخامۃ اھ قلت والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بالترجمتین علی الفرق بین البزاق والمخاط ولذا اکتفی علی الاول بالید وقید الثانی بالحصی والیہ اشار الحافظ اذ قال وجہ المغایرۃ بین ہذہ الترجمۃ والتی قبلہا من طریق الغالب وذلک ان المخاط غالباً یکون لہ جرم لزج فیحتاج فی نزعہ الی معالجۃ والبصاق لا یکون لہ ذلک فیمکن نزعہ بغیر آلۃ الا ان خالطہ بلغم فیلتحق بالمخاط اھ قلت وہذا ہو الظاہر من مغایرۃ الترجمتین

(۲۰۰) ص۵۹ **باب حک المخاط بالحصی الخ** وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذا الباب ان ما ذہب الیہ بعض العلماء من ان المخاط نجس وتمسکوا بہذا الحدیث حیث قالوا ان حکہ علیہ السلام کان للتطہیر لا للتنظیف محتمل الحدیث ویحتمل ان یکون غرضہ ابطال ذلک المذہب ومثل ذلک یفعل المؤلف فی کتابہ کثیراً وایراد تعلیق الباب لاجل ہذہ المناسبۃ وہہنا توجیہ آخر مطرد فی اکثر المواضع وہو اجود التوجیہات عندی وہو انہ من دأب المصنف ان یورد حدیثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددۃ ویعقد کل ترجمۃ بلفظ آخر واقع فی ذلک الحدیث ومقصودہ لیس الا اکثار طرق الحدیث کما وقع فی ہذا المقام اھ قلت وہذا ہو الاصل السابع عشر من اصول التراجم قلت وما افادہ شیخ المشائخ ویحتمل ان یکون غرضہ ابطال ذلک لمذہب ہو مذہب جماعۃ من التابعین قال ابن رسلان قال ابن بطال لا اعلم خلافاً لاحد فی ان البزاق طاہر الا ما روی عن سلمان الفارسی فانہ جعلہ غیر طاہر والحسن البصری کرہہ فی الثوب تنزہاً اھ وحکی ابن العربی عن النخعی نجاسۃ الریق کذا فی ہامش علی البذل ثم یشکل علی الروایات الواردۃ فی الترجمتین قال الکرمانی فی حدیث ابن عمر رض فی الباب الاول ہذا یدل علی بعض الترجمۃ اذ لا یعلم منہ ان حکہ کان بیدہ ومن المسجد قلت المتبادر الی الفہم من اسناد الحک الیہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان بیدہ الشریفۃ والمعہود من جدار القبلۃ جدار قبلۃ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ قال الحافظ قولہ فی جدار القبلۃ وفی روایۃ فی جدار المسجد وللمصنف فی آخر الصلوۃ من طریق ایوب عن نافع فی قبلۃ المسجد وہو مطابق للترجمۃ اھ وقال الکرمانی فی اول حدیث للباب الثانی فان قلت عقد الباب علی حک المخاط والحدیث یدل علی حک النخامۃ قلت لما کانا فضلتین طاہرتین لم یفرق بینہما اشعاراً بان حکمہما واحد اھ وقال العینی والاوجہ ان یقال وان کان بینہما فرق وہو ان المخاط یکون من الانف والنخامۃ من الصدر لکنہ ذکر المخاط فی الترجمۃ والنخامۃ فی الحدیث اشعاراً بان بینہما انحاداً فی اللزوجۃ وان حکمہما واحد من ہذہ الحیثیۃ ایضاً اھ قلت وہذا ہو الاوجہ مما ذکرہ الکرمانی اھ من ہامش اللامع

مع زیادۃ من حواشی البذل قولہ وقال ابن عباس الخ لا تعلق لہذا الاثر بالترجمۃ علی الظاہر ولذا اختلفوا فی توجیہہ وکتب الشیخ فی اللامع اشار بنقل الاثر ان الوجہ فی کراہۃ البصاق لیس ہو التقذر اذ لو کان وجہہ ہو التقذر لفرق بین رطبہ ویابسہ کما فرق ابن عباس بینہما فی المنقل لذلک اھ وحاصل ما افادہ الشیخ ان کراہۃ البصاق لیست لمجرد التقذر بل لاحترام المسجد ولذا یحک عن المسجد مطلقاً وبلفظ تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی اما المسجد فیحک عنہ الیابس ایضاً وبہ حصلت المناسبۃ بترجمۃ الباب اھ وفی تقریر مولانا حسین علی البنجابی رحمہ اللہ تعالی القذر اعم من النجس اذ معناہ ما یقذرہ الطبیعۃ والمخاط والبزاق من القذر فلا حاجۃ الی بیان المناسبۃ اھ ذکر فی ہامش اللامع عدۃ توجیہات من الشروح وفی آخرہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بالترجمتین وبذکر التعلیق علی ازالۃ البزاق وغیرہ من المسجد مطلقاً احتراما للمسجد کما تقدم فی کلام الشیخ ویکفی للبزاق الید وللمخاط وغیرہ ینبغی الحصی ونحوہ لشدۃ اللزوجۃ وہذا کلہ فی الیابس ولا بد من غسل الرطب لانہ لا یزول بالحک وعلی ہذا فذکر التعلیق تنبیہاً علی ازالۃ الرطب بالغسل فتامل

(۲۰۱) ص۵۹ **باب لا یبصق عن یمینہ** اعلم ان الامام البخاری ترجم ہہنا بخمسۃ تراجم متقاربۃ ینبغی للناظر ان یخرج لہا وجوہاً تناسب شان تراجم البخاری ولعل الشیخ سکت عنہا تبجحاً للشراح تشحیذاً لاذہان الطالبین فانہم افرادوہا بخمسۃ متقاربۃ فلا بد ان یتدبروا فیہا وما یظہر لہذا العبد الفقیر الی رحمۃ تعالی شانہ ان الامام البخاری اشار فیہا الی ابحاث لطیفۃ فالاول منہا ہذا الباب ونبہ بذلک علی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وہی النہی عن البزاق الی الیمین ہل یختص بالصلوۃ او یعم خارجہا ایضاً وتبویبہ یشیر الی انہ مال الی الاول قال الحافظ لیس فی حدیثی الباب التقیید بحال الصلوۃ وسیأتی التقیید بہ فی الروایۃ الآتیۃ فی الباب الذی یلیہ فجری المصنف علی عادتہ فی التمسک بما ورد فی بعض طرق الحدیث وکانہ جنح الی ان المطلق فی الروایتین محمول علی المقید فیہا وہو ساکت عن حکم ذلک خارج الصلوۃ وقد جزم النووی بالمنع مطلقاً فی الصلوۃ وخارجہا وفی المسجد وغیرہ وقد نقل عن مالک انہ لا بأس بہ خارج الصلوۃ اھ قلت ما قال الحافظ ان البخاری ساکت عن حکم ذلک خارج الصلوۃ عجیب فانہ قد جزم بنفسہ ان البخاری جنح الی ان المطلق فی الروایتین محمول علی المقید فکان الامام البخاری مال فی ذلک عندی الی قول الامام مالک ولذا قید الترجمۃ بالصلوۃ والثانی من التراجم باب لیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ الیسری وحمل الشیخ فی اللامع لفظ او علی التنویع حیث قال قولہ ولکن عن یسارہ او تحت قدمہ اذا کان فی غیر المسجد ولم یکن الی یسارہ احد وتحت قدمہ الیسری اذا کان فی المسجد او کان عن یسارہ احد اھ ویحتمل عندی التخییر والاوجہ عندی ان ہذا الباب والباب الآتی اشار بہما الامام البخاری الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ بین النووی والقاضی عیاض وذکر فی البا بین مستدل الفریقین قال الحافظ وحاصل النزاع ان ہہنا عمومین تعارضا وہما قولہ البزاق فی المسجد خطیئۃ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ فالنووی یجعل الاول عاماً ویخص الثانی بما اذا لم یکن فی المسجد والقاضی بخلافہ یجعل الثانی عاماً ویخص الاول بمن لم یرد دفنہا الی آخر ما بسطہ الحافظ فالظاہر عندی ان الامام البخاری اشار بہذہ الترجمۃ الی مسلک من سلک مسلک القاضی عیاض ولذا ترجم بالعموم واشار بالباب الثالث وہو باب کفارۃ البزاق فی المسجد الی مسلک من سلک مسلک النووی لان لفظ الکفارۃ یشعر الی السیئۃ وایضاً ذکر المصنف فیہ حدیث البزاق فی المسجد خطیئۃ وہو نص فی کونہ خطیئۃ وسیئۃ ثم ترجم رابعاً باب دفن النخامۃ فی المسجد واشار عندی منہ ایضاً الی مسئلۃ خلافیۃ وہی جواز دفنہا فی المسجد فان بعضہم لم یقولوا بذلک والاحادیث صریحۃ فی ذلک ولذا ترجم بہ اثباتاً لجوازہ قال الحافظ قال الجمہور یدفنہا فی تراب المسجد وحکی الرویانی ان المراد بدفنہا اخراجہا من المسجد اصلاً اھ ثم ترجم خامساً بباب اذا بدرہ البزاق فلیأخذ بطرف ثوبہ واشار بہ الی ان لفظ او فی حدیث الباب للتنویع لا للتخییر وہو محمول علی ما اذا بدرہ فکانہ اشار بالترجمۃ الی انہ لا یبصق فی الثوب بدون الحاجۃ للتقذر قال الحافظ لیس فی الحدیث التقیید بالمبادرۃ فکانہ اشار الی ما فی بعض طرق الحدیث ذکرہا الحافظ کما ذکر فی ہامش اللامع وقال السندی اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الحدیث المطلق المذکور فی الباب محمول علی التقیید بشہادۃ روایات لم یذکرہا المصنف لکونہا لیست علی شرطہ اھ قلت وہذا اصل مطرد وہو الاصل الحادی عشر من اصول التراجم

(۲۰۲) ص۵۹ **باب لیبصق عن یسارہ الخ** لا یبعد ان المصنف اراد الاشارۃ بذکر الحدیث الخالی عن الامر الی ان الامر فیما تقدم لیس للوجوب لخلو اکثر الروایات عنہ والاوجہ انہ اراد جواز البصاق فی المسجد کما قال بہ عیاض کما تقدم قریباً قال الکرمانی ہذہ الترجمۃ مطلقۃ والحدیث فیہا مقید بالصلوۃ عکس الترجمۃ السابقۃ فانہا مقیدۃ بالصلوۃ والحدیث فیہا مطلق والجواب ان المطلق فیہ محمول علی المقید قلت لفظ الترجمۃ مقید بالقدم الیسری ولفظ القدم فی الحدیث لا تقیید فیہ قلت تقیید بہ عملاً بالقاعدۃ المقررۃ من تقیید المطلق فان قیل کان ینبغی ان یذکر ہذا الحدیث فی الباب الاول وبالعکس قلت لعل غرضہ بعد معرفۃ نفس الاحکام بیان استخراج الاحکام ومعرفۃ طرق استنباطہا تکثیراً للفائدۃ اھ

(۲۰۳) ص۵۹ **باب کفارۃ البزاق فی المسجد** لعل المؤلف اشار الی ان العمومات فی الباب السابق مقیدۃ بالدفن وان لم یذکر فی بعض الروایات فکان ہذہ الترجمۃ قید للسابق فالظاہر عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ السابقۃ الی مسلک القاضی وبہذہ الی مسلک النووی کما تقدم مفصلاً

(۲۰۴) ص۵۹ **باب دفن النخامۃ فی المسجد** سکتوا عن غرض المصنف ولا یبعد عندی انہ اشار الی ان حکم الدفن یختص بالمسجد لا حاجۃ الیہ للاصلی خارج المسجد فکانہ تقیید لعموم الحدیث والاوجہ انہ اشار بذلک الی مسئلۃ خلافیۃ بین الجمہور والرویانی کما تقدم **ولا یذہب علیک** ان ما فی حدیث الباب

فان عن یمینه ملکاً لیس المراد منه کاتب الحسنات فلا اشکال لکون الکاتب علی الیسار ایضا بل المراد به الملک الموکل به وعلی الیسار قرینه کما ورد فی حدیث ابی امامة علی ما رواه الطبرانی فانه یقوم بین یدی الله و ملکه عن یمینه وقرینه عن یساره فلعل المصلی اذا تفل عن یساره یقع علی قرینه وهو الشیطان ولا یصیب الملک کذا فی هامش الهندیة عن الخیر الجاری والعینی

صـ۵۹ باب اذا بدره البزاق الخ تقدم الکلام علیه ایضا فیما تقدم قال الحافظ واستشکل التقیید فی الترجمة بالمبادرة مع انه لا ذکر لها فی الحدیث فکانه اشار الی ما فی بعض طرق الحدیث المذکور وهو ما رواه مسلم عن جابر بلفظ ولیبصق عن یساره وتحت رجله الیسری فان عجلت به بادرة فلیقل بثوبه هکذا الحدیث خاث رالیه بالترجمة وقید العموم به اه وقال السندی اشار بهذه الترجمة الی ان الحدیث المطلق فی الباب محمول علی التقیید بشهادة روایات لم یذکرها المصنف لکونها لیست علی شرطه اه

صـ۵۹ باب عظة الامام الناس الخ کتب الشیخ فی اللامع قوله وذکر القبلة ای هذا باب یذکر فیه القبلة الی ای جهة هی اه وفی هامشه اعلم اولاً ان الامام البخاری ترجم فی الباب ترجمتین الاولی عظة الامام والثانیة ذکر القبلة والاولی هی المقصود الاصلی من عقد الباب عندی خلافاً لما علیه الشراح فقد قال الحافظ قوله وذکر القبلة بالجر عطفاً علی عظة واورده للاشعار بمناسبة هذا الباب لما قبله اه والبعد منه ما قال العینی من ان الابواب السابقة کان فیها امر ونهی وتشدید فیها وهی کلها وعظ وهذا الباب ایضا فی الوعظ اه والاوجه عندی انه نبه بذلک علی اهم المصالح من حکم المسجد والجماعة ولذا ذکره فی ابواب المساجد کانه نبه بذلک علی انه ینبغی للامام ان یلاحظ احوال المصلین وینبههم علی تقاصیرهم فی الصلوة وبسط شیخ المشائخ فی حجة الله البالغة فی مصالح الجماعة ذکرت فی هامش اللامع واما الجزء الثانی من الترجمة وهو قوله وذکر القبلة فذکره استطراداً لینبه بذلک قاری الصحیح علی ان لا یمر علی ما فی حدیث الباب من ذکر القبلة نائماً فانه جدیر بغایة التدبر لان ظاهر سیاق الحدیث بلفظ هل ترون قبلتی ههنا بالاستفهام الانکاری یشعر ان قبلته صلی الله علیه وسلم لیست علی الجهة التی توجه الیها وهذا المعنی ظاهر البطلان فنبه بلفظ ذکر القبلة فی الترجمة علی ان یتدبر طالب الحدیث فی معناه وقوله صلی الله علیه وسلم انی لاراکم من ورائی قال الحافظ قد اختلف فی معناه فقیل المراد به العلم اما بالوحی او بالالهام او انه یری من عن یمینه ویساره بالتفات یسیر او کانت له عین خلف ظهره او کان بین کتفیه عینان مثل سم الخیاط او ان هذا الابصار ادراک حقیقی خاص به صلی الله علیه وسلم انخرقت له فیه العادة وهو الصواب المختار قلت وهو الاوجه عندی وعلی هذا فلا حاجة الی لیاذاة معجزة له صلی الله علیه وسلم کما یکون فی القیمة فی رؤیة الباری وقیل کانت صورهم تطبع فی حائط قبلته کما تنطبع فی المرآة فیری امثلتهم فیها اه ملخصا من هامش اللامع وعلی هذا المعنی الاخیر یناسب هذا الجزء من الترجمة بابواب المساجد

صـ۵۹ باب هل یقال مسجد بنی فلان کتب الشیخ فی اللامع لما کان المسجد بیت الله تعالی ودار عبادته اوهم ذلک ان نسبته الی غیره لعله یکون اشراکا به ولا اقل من کراهة ذلک واساءة الادب فیه دفعه بایراد الروایة فکان امراً لیس فیه باس اه وفی هامشه وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم اذ قال انما اهتم المصنف باثبات ذلک لان کون المساجد مملوکة لله تعالی غیر مملوکة لاحد یوهم انه لا یجوز اضافتها الی احد فلدفع هذا الوهم اثبت انه یجوز الاضافة لعلاقة ما من البناء او التولیة او القرب اه قلت او ترجم بذلک رداً لما روی عن بعض السلف کراهة ذلک قال الحافظ الجمهور علی الجواز والمخالف فی ذلک ابراهیم النخعی لانه کان یکره ان یقال مسجد بنی فلان ومصلی بنی فلان لقوله تعالی وان المساجد لله والجواب ان هذا اضافة تمییز لا ملک وانما اورد المصنف بلفظ الاستفهام لینبه علی ان فیه احتمالا اذ یحتمل ان یکون ذلک قد علمه النبی صلی الله علیه وسلم بان تکون هذه الاضافة وقعت فی زمنه ویحتمل ان یکون ذلک مما حدث بعده والاول اظهر اه قلت ویقوی الاحتمال الثانی ما قالوا فی حدیث ابن عباس الآتی فی ابواب العید بلفظ حتی اتی العلم الذی عند دار کثیر بن الصلت قال الحافظ ان تعریفه بکونه عند دار کثیر بن الصلت علی سبیل التقریب للسامع والا فدار کثیر بن الصلت محدثة بعد النبی صلی الله علیه وسلم اه فیحتمل مثل ذلک فی حدیث الباب ایضا

صـ۶۰ باب القسمة وتعلیق القنو الخ کتب الشیخ فی اللامع لما کان قوله صلی الله علیه وسلم ان هذه المساجد لا یصلح فیه شیء من امور الناس او کما قال ظاهره یمنع کل امر من امورهم بین بذلک ان المراد بالامور غیر ما هو مفتقر الیه ثم ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکة فی العلة او لما فیه من القسمة ایضا اه وفی هامشه هذا اجود مما قاله الحافظ من ان الغرض ان مثل ذلک من الامور المباحة لیس من اللغو الذی یمنع فی المساجد اه لان کون الامور مفتقرة الیها الیق بشان المسجد نظراً علی الروایات المتقدمة من کونها مباحة فقط وما افاد الشیخ من ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکة الخ قال الحافظ لم یذکر البخاری فی الباب حدیثا فی تعلیق القنو فقال ابن بطال اغفله وقال ابن التین انسیه ولیس کما قالا بل اخذه من جواز وضع المال فی المسجد بجامع ان کلا منهما وضع لاخذ المحتاجین منه واشار بذلک الی ما رواه النسائی من حدیث عوف الاشجعی قال خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم وبیده عصا وقد علق رجل قنا حشف فذکر الحدیث ولیس هو علی شرطه وان کان اسناده قویا فکیف یقال انه اغفله اه قلت حدیث عوف هذا اخرجه ابوداؤد ایضا واخرج الترمذی من حدیث البراء کان الرجل یاتی بالقنو والقنوین فیعلقه فی المسجد الحدیث واستنبط منه الشیخ فی الکوکب الدری تعلیق المراوح فی المساجد والاوجه عندی فی ترجمة الامام البخاری انه استنبط ذلک بنثر الدراهم فی المسجد فان الدرهم قریب من التمر فی الکمیة ولا فرق بین نظمها فی القنو ونثرها علی الفراش کما استدلوا علی جواز السبحة المعروفة باحادیث عد التسبیح والتحمید بالحصی وغیرها قوله فادیت نفسی کتب الشیخ فی اللامع هذا بیان لما حمله من النائبة الجائحة

للکثیر من ماله لانه بین بذلک اخلاصه واعدامه لانه رضی الله تعالی عنه کان ذا مال بعده اه وبسط الکلام علیه فی هامشه وفیه رد لما توهم بعض الشراح انه صار فقیراً اذ جعله مصرفاً للزکوٰة الی آخر ما فیه

صـ۶۱ باب من دعی لطعام فی المسجد الخ فی تراجم شیخ المشائخ غرضه من عقد هذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد وذلک لدفع ما عسی ان یتوهم من عدم جوازه لانه مبنی للطاعة ولما ورد فی الحدیث من النهی عن کلام الدنیا فی المسجد اه وکتب الشیخ فی اللامع قوله قلت نعم هذه هی الدعوة ووجه عقد الباب ما تقدم منا قریبا اه وفی هامشه دفع الشیخ بذلک ما یرد علی ترجمة الامام من ان انسا لم یدع النبی صلی الله علیه وسلم حتی یثبت بالحدیث الدعوة لطعام لان ابا طلحة ارسل مع انس اقراصا من شعیر لیوصلها الی النبی صلی الله علیه وسلم کما سیاتی فی الروایة المفصلة فی علامات النبوة فکیف یستدل بذلک الدعوة وحاصل توجیه الشیخ ان قول انس نعم ارسلنی لطعام داخل فی الدعوة للطعام قلت او استدلال بطریق دلالة النص فانه اذا جاز اخذ الطعام فیه فالدعاء الیه اولی بالجواز وهذا غیر الایراد الذی ذکره الحافظ اذ قال اورد فیه الامام البخاری حدیث انس مختصراً واورد علیه انه مناسب لاحد شقی الترجمة وهو الثانی ویجاب بان قوله فی المسجد متعلق بقوله دعی لا بقوله طعام فالمناسبة ظاهرة اه قلت ان کان تعلقه بطعام کانت المناسبة اظهر لان الطعام کان اذ ذاک موجوداً فی المسجد مع انس رضی اه

صـ۶۱ باب القضاء واللعان فی المسجد الخ فی هامش اللامع اعلم ان الشراح قاطبة اوردوا علی الامام البخاری فی قوله بین الرجال والنساء وجعلوه کلهم حشواً وزائداً ولیس بحشو عندی بل هو متعلق بلفظ القضاء واذا ثبت الجواز بین الرجال والنساء فیثبت بالاولی بین النوع الواحد من الرجال والنساء وغایة ما فیه ان الامام البخاری ذکر بین الظرف ومتعلقه لفظ اللعان معترضا ولا ضیر فیه ثم غرض الامام البخاری بالترجمة الاشارة الی اختلافهم فی جواز القضاء فی المسجد ولذا یعید الترجمة فی کتاب الاحکام فی باب من قضی ولاعن فی المسجد وبسط فیه الحافظ الاختلاف فی ذلک ونقل عن ابن بطال القضاء مستحب فی المسجد عند طائفة وقال مالک هو الامر القدیم وبه قال احمد واسحق وکرهت طائفة ذلک الی آخر ما بسط وحکی القسطلانی عن امامه الشافعی کراهته اذا اعده لذلک دون ما اذا اتفقت له فیه حکومة اه وفی موضع آخر قال امامنا الشافعی احب الی ان یقضی فی غیر المسجد اه وفی الدر المختار ویقضی فی المسجد ویختار مسجداً فی وسط البلد تیسیراً للناس قال ابن عابدین قوله ویقضی فی المسجد به قال احمد ومالک فی الصحیح عنه خلافاً للشافعی له ان القضاء یحضره المشرک وهو نجس بالنص اه

صـ۶۱ باب اذا دخل بیتا الخ اختلفوا فی غرض الترجمة ففی تراجم شیخ المشائخ ای هو مخیر یصلی فی ای موضع شاء بعد الاستیذان للدخول وحصول الاذن او یصلی حیث امر لکن ینبغی ان لا یکون ذلک مقروناً بالتجسس المنهی عنه اه وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قوله حیث شاء ان خیره اهل البیت او حیث امر ای ان امره بمکان معین ولا یتجسس بعد امرهم او بعد ما اذا تقرر مشیته بمکان اه قلت ویؤیده ما تقدم من کلام شیخ المشائخ قال الحافظ قیل مراد الترجمة الاستفهام لکن حذفت اداته ای هل یتوقف علی اذن صاحب المنزل او یکفیه الاذن العام فی الدخول فاو علی هذا لیست للشک اه وقال العینی همزة الاستفهام مقدرة تقدیره ایصلی حیث شاء او حیث امر وفی بعض النسخ هکذا بهمزة الاستفهام والمعنی علی هذا والا لا یطابق الحدیث الترجمة جمیعا ولا یطابق الا الجزء الثانی وعن هذا قال ابن بطال لا یقتضی لفظ الحدیث ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر لقوله این تحب ان اصلی فکانه قال باب اذا دخل بیتا هل یصلی حیث شاء او حیث امر لانه صلی الله علیه وسلم استاذنه فی موضع الصلوة ولم یصل حیث شاء فیبطل حکم حیث شاء ویؤیده قوله ولا یتجسس ای لا یتفحص موضعاً یصلی فیه وهو بالجیم او الحاء والمعنی متقارب والاول اظهر اه قال الحافظ قال المهلب دل الحدیث علی الغاء الشق الاول باستیذانه صلی الله علیه وسلم وقال ابن المنیر انما اراد البخاری ان المسئلة موضع نظر فهل یصلی حیث شاء لان الاذن بالدخول عام فی اجزاء المکان فاینما صلی او جلس تناوله الاذن او یحتاج الی ان یستاذن فی تعیین المکان لانه صلی الله علیه وسلم فعل ذلک الظاهر الاول وانما استاذن النبی صلی الله علیه وسلم لانه دعی للصلوة لیتبرک صاحب البیت بمکانه امام صلی لنفسه فهو علی عموم الاذن اه فی تراجم شیخ المشائخ فان قیل الحدیث لا یقتضی ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر قلت فی بعض طرقه اشارة الی ان عتبان فوض الامر الیه صلی الله علیه وسلم فی تخصیص المکان فلو صلی حیث شاء جاز لکن رد الامر الیه تبرعاً اه

صـ۶۱ باب المساجد فی البیوت لعله اشارة الی تقویة ما فی ابی داؤد وغیره من اتخاذ المساجد فی الدور علی احد القولین فی معنی الحدیث فقد ترجم الامام ابوداؤد باب اتخاذ المساجد فی الدور وذکر فیه حدیث عائشة قالت امر رسول الله صلی الله علیه وسلم ببناء المسجد فی الدور ای المحلات او البیوت کما فی البذل وکتب الشیخ فی اللامع قوله وانا اصلی لقومی ذکر لما ان الامام اشد اهتماما من غیره فکان علیه ان یحضر المسجد لا محالة فاحب ان یجعل له النبی صلی الله علیه وسلم موضعاً یصلی فیه فی مثل تلک الایام ویقول لهم ان لا ینتظروه فی یوم کذلک اه

صـ۶۱ باب التیمن فی دخول المسجد وغیره فی تراجم شیخ المشائخ ای هو مستحب قال الحافظ قوله وغیره بالخفض عطفا علی الدخول ویجوز ان یعطف علی المسجد لکن الاول افید اه والاوجه عندی الثانی ای غیر المسجد من المواضع المتبرکة والغرض ان دخول المسجد ایضاً داخل فی عموم شانه کله

صـ۶۱ باب هل ینبش قبور مشرکی الجاهلیة الخ کتب الشیخ فی اللامع وجه الاستدلال علیه بقوله صلی الله علیه وسلم لعن الله الیهود الخ انهم لعنوا لارتکابهم ذلک لما فیه من التشبه بعبدة الاوثان فوجب

تسوية القبر بجواز الصلوة فی ہذا المکان لارتفاع وجہ المشابہۃ غیر ان التسوية تحصل بوجہین اما بنبش القبر واخراج عظام المیت من ہذا الموضع او بتسوية القبر بحیث لایبدو للناظر فیلزم الشبہ واذا کان کذلک وجب فی قبور المشرکین نبشہا اصلاً لکونہم محل الغضب فلا یناسب ابقاءہم فی المساجد ولا کذلک فی المسلمین فلا یضر بقاء عظامہم تحت اقدام المسلمین ووجہ الکراہۃ وہو الشبہ منتف فالاستدلال بالروایۃ یعم الکافر والمؤمن فی ان الصلوة تکرہ علی القبور والتخصیص بالنبش للکفار حاصل بالروایۃ الآتیۃ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وحاصل الاحتجاج بذلک الآثار المورودۃ ہہنا ان الصلوة فی مثل تلک الامکنۃ جائزۃ مع الکراہۃ التحریمیۃ فان عمر رضی اللہ عنہ لم یامر بالاعادۃ وانما امر بالاتقاء عن القبر فعلم ان الصلوة فی المقبرۃ جائزۃ اذا لم یسجد الی القبر وان لم تخل عن کراہۃ اھ وفی ہامشہ اعلم اولاً ان ہذہ الترجمۃ واثباتہا من مشکلات التراجم والیہ اشار الشیخ بقولہ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وقال العینی لم ار شارحاً ہہنا شفی العلیل ولا اروی الغلیل اھ وثانیاً ان لفظ ہل ہہنا لیس للاستفہام عند جمیع الشراح والمشائخ بل ہو بمعنی قد وعلیہ بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ والاوجہ عندی انہ علی معناہ الاصلی ای الاستفہام فانہ اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الثانی والثلاثون تقدم فیہ ان الامام البخاری طالما یترجم بہذا اللفظ تنبیہاً علی ان للناظرین ہناک مجالاً للنظر والفکر وہو کذلک ہہنا عندی فان ظاہر ما فی الباب جواز نبش القبور واتخاذ محلہا مسجداً ذ ہو مفاد حدیث الباب فی بناء مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم ومع ذلک فیہ خلاف الاوزاعی فلعل الامام البخاری اشار الی خلافہ واولی منہ الی مستدلہ بلفظ ہل وہو ان قبورہم موضع عذاب فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما مر بالحجر قال لا تدخلوا بیوت الذین ظلموا الا ان تکونوا باکین فنہی ان یدخل علیہم بیوتہم فکیف قبورہم اھ وسیاتی قریباً ویبوب علیہ الامام البخاری باب الصلوة فی موضع الخسف والعذاب فالاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بلفظ ہل علی ہذہ الامور وثالثاً ان قولہ فی الترجمۃ وما یکرہ معطوف علی قولہ ہل ینبش عند الشراح کلہم وجعلوہ جزءاً مستقلاً من الترجمۃ ولما رأوا ان ہذا الجزء من الترجمۃ لا یثبت بالحدیث اثبتوہ باثر عمر رضی اللہ عنہ والظاہر عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ اللہ تعالیٰ ان ہذا لیس بترجمۃ حتی یحتاج لاثباتہ لانہ سیاتی قریباً باب کراہیۃ الصلوة فی المقابر فان کانت ہذہ ترجمۃ یلزم التکرار وایضاً لا یثبت ہذا بالحدیث واثباتہ بمجرد الاثر خلاف الاصل فالظاہر عندی انہ معطوف علی لفظ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم داخل تحت اللام فکانہ بمنزلۃ الدلیل ومثبتۃ بکسر الموحدۃ للترجمۃ السابقۃ کما بسط فی الاصل الستین من اصول التراجم المتقدمۃ فی الجزء الاول فکانہ اثبت جواز نبش القبور بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وبکراہیۃ الصلوة فی المقابر فکانہ قال یجوز نبش قبور المشرکین لان الصلوة فی المقابر مکروہۃ ولا حرمۃ لقبور المشرکین فلا بأس بنبشہا اھ مختصراً قولہ اربعاً وعشرین لیلۃ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لان اول جمعۃ صلاہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بنی سالم کما ہو مسلم الفریقین وکان وجب جمعۃ بمکۃ فلولا ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لما ترکہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت ما افادہ الشیخ لا مریۃ فیہ کما بسط فی ہامش اللامع لکن فی الحدیث اشکال آخر قوی وہو ان الوارد فی حدیث الباب اربع وعشرون لیلۃ وسیاتی بہذا السند فی باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینۃ بلفظ فاقام فیہم اربع عشرۃ لیلۃ وبسط الکلام علی ہذا الاختلاف فی الجزء الثانی من اللامع فی کتاب الجمعۃ وفیہ وما قال الشیخ ابن القیم من قیامہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قباء اربعۃ ایام فقط تأبی عنہ روایات البخاری فان فیہا روایتین احداہما روایۃ اربع وعشرین والثانیۃ اربعۃ عشر وصوبہ الحافظ قلت والاوفق بالروایات روایۃ اربع وعشرین لان اکثر الروایات علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل قباء یوم الاثنین وخرج عنہا یوم الجمعۃ وہذان لا یتفقان الا علی اربع وعشرین بعدم عد یومی الدخول والخروج ولا یتفقان علی روایۃ اربع عشرۃ بوجہ من الوجوہ الی آخر ما بسط فیہ

(٢٩٢) ص ٦٢ **باب الصلوة فی مرابض الغنم** لعل الغرض کما یشیر الیہ کلام الحافظ ایضاً ان محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة فی المرابض کما تدل علیہ روایۃ ابی داؤد عن البراء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الصلوة فی مبارک الابل فقال لا تصلوا فی مبارک الابل فانہا من الشیاطین وسئل عن الصلوة فی مرابض الغنم فقال صلوا فیہا فانہا برکۃ کانت قبل بناء المساجد

(٢٩٣) ص ٦٢ **باب الصلوة فی مواضع الابل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الذی ورد من النہی عن الصلوة فی مبارک الابل لیس علی عمومہ ولا مبنیاً علی علۃ فی نفس ذات الابل الوجہ فی ذلک انہ یلزم من تشویش القلب وتفرق البال فلا ضیر لو اطمأن بنوع من اسباب الطمانینۃ کما فی الرواحل المدربۃ فانہا لا تکاد تقوم بعد اقتعادہا ولا تنفر علی صاحبہا بعد اناختہا ویستوی فی جواز الصلوة بعد تحصیل الطمانینۃ وکراہتہا عند عدم الطمینان الواحد والکثیر فصح الاحتجاج بفعل ابن عمر براحلۃ علی جواز ذلک الامر فی رواحل واجزاء الصلوة فی مبارک الابل اذا اطمأن منہا کما اطمأن منہا اھ وفی ہامشہ غرض الامام البخاری بالترجمۃ واضح وہو الرد علی مسلک الامام احمد اذ قال بفساد الصلوة فی مبارک الابل لروایۃ البراء المتقدم فی الباب السابق اھ قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان الاحادیث الواردۃ فی التفرقۃ بین الابل والغنم لیست علی شرطہ لکونہا من الشیاطین لو کان ذلک مانعاً من صحۃ الصلوة لامتنع مثلہ فی جعلہا امام المصلی وکذلک صلوۃ راکبہا وقد ثبت انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی النافلۃ وہو علی بعیرہ اھ مختصراً وقال السندی غرض الترجمۃ ان النہی عن الصلوة فی المعاطن وہی مواضع اقامتہا عند شرب الماء خاص بالمعاطن فلا یقاس علیہا غیرہا من مواضع الابل اھ قلت وفیہ ان النہی لم یرد بلفظ المعاطن فقط بل فی حدیث جابر بن سمرۃ عند مسلم وحدیث البراء عند ابی داؤد بلفظ مبارک الابل وفی حدیث اسید عند الطبرانی مناخ الابل وفی حدیث عبد اللہ ابن عمر وعند احمد مرابد الابل قال الحافظ ولذا بوب الامام البخاری بلفظ المواضع لانہا تشمل والمعاطن اخص وقد ذہب بعضہم الی ان النہی خاص بالمعاطن دون غیرہا من الاماکن التی تکون فیہا الابل وقیل ہو ماوا ہا مطلقاً نقلہ صاحب المغنی عن احمد اھ

(٢٩٤) ص ٦٢ **باب من صلی وقدامہ تنور الخ** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان المصلی اذا لم ینو بصلوتہ الا اللہ فان صلوتہ جائزۃ الا انہ اذا کان فیہ شبہ بعبدۃ الاصنام فانہا حینئذ لا تخلو عن کراہۃ وان سقطت عن ذمتہ اھ قال الحافظ اشار بہ الی ما ورد عن ابن سیرین انہ کرہ الصلوة الی التنور اھ والمعروف علی السنۃ المشائخ ان الامام البخاری اراد بالترجمۃ الرد علی الحنفیۃ حیث کرہوا الصلوة الیہا قال القسطلانی کرہہ الحنفیۃ لما فیہ من التشبہ بعبادۃ المذکورات اھ وفی الشرح الکبیر یکرہ ان یصلی الی نار قال احمد اذا کان التنور فی قبلتہ لا یصلی الیہ الی آخر ما فی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذا الباب دفع توہم من توہم انہ لا تجوز صلوة الرجل وقدامہ تنور للتشبیہ بالمجوس وفی استدلال المصنف بالروایۃ نوع خفاء لا یخفی وتوجیہہ ان کون النار قدام المصلی لو کان غیر مرضی عند اللہ ومفسداً لصلوتہ لما ساغ ذلک فی حق حبیبہ ونبیہ ولما احضرہا قدام نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وکتب الشیخ فی اللامع ثم ان استدلالہ بالروایۃ لا یخلو عن لطافۃ ما فانہ اظہر بذلک ان وجہ الشبہ اذا کان خفیاً لا یدرک فانہ لا یکون مورثاً للکراہۃ ووجہ ارتفاع سبب الکراہۃ فان الذی اما مہ ناراً وصورۃ او قبر فستر لم یبق بعد الستر شبہ بعبدۃ الاصنام فکذلک النار الغائبۃ عن الاعین کما رؤیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہا لم تصر سبباً للشبہ لاستتارہا ومن ہہنا یعلم حال التنور الذی ذکرہ فی الترجمۃ فان من صلی وقدامہ تنور فان صلوتہ خالیۃ عن الکراہۃ لارتفاع العلۃ وعلی ہذا حکم النار وغیرہ وعلی ہذا فلم یکن صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم مما نحن فیہ ای من الصلوات المکروہۃ واما ما اجاب بعضہم بعد تسلیم سبب الکراہۃ ان ذلک کان اضطراراً منہ صلی اللہ علیہ وسلم لا اختیاراً فبعید لان النار لو لم تکن فی اختیارہ فان صلوتہ کانت فی اختیارہ فلو کانت فیہ کراہۃ لا سیما التحریمیۃ لا فسدہا فافہم اھ وبسط فی ہامشہ کلام الشراح فی وجہ الاستدلال ثم یشکل علی البخاری ما تقدم من باب الصلوة فی المصلب والمصور وما سیاتی من باب الصلوة فی البیعۃ قال الکرمانی فی باب الصلوة فی البیعۃ ان قلت ما وجہ الجمع بینہ وبین ما تقدم من باب من صلی وقدامہ نار الخ من جواز الصلوة وعدم کراہتہا قلت حکم التماثیل غیر حکم سائر المعبودات لانہا بانفسہا منکرات اذ الصور محرمۃ سواء تعبدا ام لا بخلاف النار مثلاً فان عبادتہا محرمۃ اولان التماثیل شاغلۃ عن الحضور فی الصلوة کما سبق فی باب من صلی فی ثوب لہ اعلام من حدیث خمیصۃ ابی جہم وقال ابن بطال لا تعارض بین البابین لان الاول کان بغیر الاختیار وما فی ہذا الباب کقول عمر انا لا ندخل کنائسکم فانما ذلک علی الاختیار والاستحسان دون ضرورۃ تدعو الیہ اھ قلت وبہذا الاخیر جمع بینہما جمع من الشراح والعجب من الحافظ اذ تعقب علی ابن التین بقولہ ان الاختیار وعدمہ فی ذلک سواء وتقدم تعقب الشیخ قدس سرہ ایضاً علی ہذا الجواب وایضاً لو کان ما ہناک بدون الاختیار فکیف استدل بہ الامام البخاری علی جواز صلوة من صلی وقدامہ تنور فالاوجہ عندی فی الجواب ما بدأ بہ الکرمانی فی کلامہ وہو التفرقۃ بین التماثیل وغیرہا اھ مختصراً من ہامش اللامع فی باب الصلوة فی البیعۃ

(٢٩٥) ص ٦٢ **باب کراہیۃ الصلوة فی المقابر** قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان ما رواہ ابو داؤد والترمذی فی ذلک لیس علی شرطہ وہو حدیث ابی سعید الخدری مرفوعاً الارض کلہا مسجد الا المقبرۃ والحمام واستنبط من قولہ فی الحدیث ولا تتخذوہا قبوراً ان القبور لیست بمحل للعبادۃ فتکون الصلوة فیہا مکروہۃ اھ قلت واختلفوا فی جواز الصلوة فی المقبرۃ فذہب احمد الی تحریم الصلوة فی المقبرۃ ولم یفرق بین المنبوشۃ وغیرہا ولا بین ان یفرش علیہا شیء ام لا ولا بین ان تکون بین القبور او فی مکان منفرد عنہا وذہب ابو حنیفۃ الی کراہۃ الصلوة فی المقبرۃ وفرق الشافعی بین المنبوشۃ وغیرہا ولم یر مالک بالصلوة فی المقبرۃ بأساً وحکی عنہ کراہۃ الصلوة فی المقبرۃ کقول الجمہور وذہب اہل الظاہر الی تحریم الصلوة فی المقبرۃ الی آخر ما بسط فی الاوجز

(٢٩٦) ص ٦٢ **باب الصلوة فی مواضع الخسف** کتب الشیخ فی اللامع ای انہا جائزۃ مع کراہۃ وذلک لما فیہا من الاستقرار والتمکن فی تلک الامکنۃ وقد امرنا ان لا نقر فیہا اھ قلت ولعلہ تقویۃ لما فی ابی داؤد عن علی رضی اللہ عنہ نہانی ان اصلی فی ارض بابل قال السندی ما حاصلہ وجہ الاستدلال بان دخولہم فیہا مقید بالبکاء والصلوة علی ہذہ الصفۃ متعسرۃ عادۃ بل ربما یخل بالقراءۃ وغیرہا وایضاً البکاء ربما التفکر فی حال المعذبین یمنع التفکر فی امور الصلوة فینبغی ان تکرہ الصلوة فی ہذا المکان اھ قال الموفق قال احمد اکرہ الصلوة فی ارض الخسف لانہا موضع مسخوط علیہ اھ وفی الطحطاوی علی المراقی ومنہا کل محل حل بہ غضب کارض ثمود وبابل ودیار قوم لوط اھ وبسط الکلام فی ہامش اللامع علی شرح ہذا الباب

(٢٩٧) ص ٦٢ **باب الصلوة فی البیعۃ** کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک انہا جائزۃ فیہا بدون کراہۃ اذا لم تکن فیہا معصیۃ کالاشراک باللہ والتصاویر والقبور وغیر ذلک وجائزۃ مع کراہۃ ان کان فیہا شیء من ہذہ الامور ومطابقۃ الآثار والروایات بہذا المعنی واضحۃ فان وجود التصاویر ووضعہا فیہ صار سبباً للعن اولئک ثم یصیر سبباً لمن شارکہم فی العبادۃ ثمۃ وان کانت اللعنۃ الواردۃ علی الصانعین اوفر منہا علی العابدین ہناک من المسلمین اھ واختلفوا فی الصلوة فی البیع والکنائس قال الطحطاوی تکرہ الصلوة فی سائر محال الشیاطین الی ان قال وبہذا یعلم کراہۃ الصلوة فی البیع والکنائس لما فیہما من التماثیل فتکون ماوی الشیاطین اھ وظاہر کلام الشامی ان الکراہۃ عامۃ وان لم تکن فیہا تماثیل وقال الموفق ولا بأس بالصلوة فی الکنیسۃ النظیفۃ رخص فیہا الحسن وعمر بن عبد العزیز وغیرہما وکرہ ابن عباس ومالک الکنائس

من اجل الصور اھ ملخصاً من ہامش اللامع وذکر فیہ تحت ہذا الباب عدۃ ابحاث فارجع الیہ لو شئت

ص٦٢ باب (بلا ترجمۃ) قال الحافظ کذا فی اکثر الروایات بغیر ترجمۃ وقد سقط من بعض الروایات ووجہ قرنا ان ذلک کالفصل من الباب فلہ تعلق بالباب الذی قبلہ والجامع بینہما الزجر عن اتخاذ القبور مساجد وکانہ اراد ان یبین ان فعل ذلک مذموم سواء کان مع تصویر ام لا اھ وبہذا جزم العینی وعلی ہذا فکان غرض الترجمۃ السابقۃ الکراہۃ لاجل الصور خاصۃ واشار بہذا الی التعمیم والاوجہ عندی ان الباب السابق لما کان مختصا بالبیعۃ وہی معبد النصاری اراد بذلک ادخال معبد الیہود فیما سبق کما یشیر الیہ الروایتان الواردتان فی الباب ولعل وجہ حذف الترجمۃ عدم کون الروایتین نصاً فیہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ورقم فی تراجم شیخ الہند قدس سرہ علی ہذا الباب النقطتین وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی فیہ یتعلق بالباب السابق کما تقدم فی الجزء الاول

ص٦٢ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض الخ قال الحافظ وایرادہ ہہنا یحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فی الابواب المتقدمۃ لیست للتحریم لعموم قولہ جعلت لی الارض مسجداً ای کل جزء منہا یصلح ان یکون مکانا للسجود او یصلح ان یبنی فیہ مکان للصلوۃ ویحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فیہا للتحریم وعموم حدیث جابر مخصوص بہا والاول اولی اھ

ص٦٢ باب نوم المرأۃ فی المسجد فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز وان کان احتمال ورود الطمث لکن المذہب ان المرأۃ اذا حاضت فی المسجد خرجت ولا یحرم علیہا النوم ابتداء اھ قلت الاوجہ عندی انہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مال الی جواز النوم فی المسجد وافرد ذکر المرأۃ وقدمہ لما فیہا من احتمال کشف العورۃ والطمث فکان ابعد عن الجواز فاثبت جوازہ بالحدیث قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وفیہ مبیت من لا مسکن لہ فی المسجد سواء کان رجلاً او امرأۃ عند امن الفتنۃ وفی الشرح الکبیر للدردیر وجاز بمسجد سکنی لرجل لا لامرأۃ فیحرم علیہا او یکرہ ولو تجردت للعبادۃ لانہا قد تحیض وقد یلتذ بہا احد من اہل المسجد فتنقلب العبادۃ معصیۃ وظاہرہ الحرمۃ ولو کانت عجوزاً لا ارب للرجال فیہا لان کل ساقطۃ لہا لاقطۃ اھ

ص٦٣ باب نوم الرجال فی المسجد فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز مع احتمال الاحتلام اھ قلت وقد ورد فی کنز العمال بروایۃ عبد عن جابر قوموا لا ترقدوا فی المسجد وفی اخری ضربنا بعسیب کان فی یدہ وقال قوموا لا ترقدوا فی المسجد فلعل البخاری اشار الی الجواز بروایات الباب والمسئلۃ خلافیۃ ففی ہامش الہندیۃ والجواز قول الجمہور وروی عن ابن عباس کراہیۃ الا من یرید الصلوۃ وعن ابن مسعود مطلقاً وعن مالک التفصیل بین من لہ مسکن فیکرہ وبین من لا مسکن فیباح کذا فی الفتح اھ وفی العینی وبقول مالک قال احمد قلت قد بوب الامام الترمذی ایضا بہذہ الترجمۃ قال الشیخ فی الکوکب ہذا ما استدل بہ من جواز النوم فی المسجد والاولی التحرز عنہ الا اذا اضطر الیہ الی آخر ما بسطہ وفی ہامشہ فقد عد صاحب الدر المختار فیما یکرہ فی المسجد النوم لغیر المعتکف اھ

ص٦٣ باب الصلوۃ اذا قدم من سفر غرضہ ظاہر وہو التنبیہ علی ہذا الادب الذی کان معروفا من عادتہ الشریفۃ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیزورہ الناس الذین یسمعون قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم ویسرعون الی زیارتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یشیر الیہ لفظ البخاری فی غزوۃ تبوک ولفظہ کان اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فیرکع فیہ رکعتین ثم جلس للناس الحدیث وتعلقہ بالمسجد ظاہر قال العینی وغالب الابواب فی ہذا الموضع فیما یتعلق بالمساجد فلا یحتاج الی زیادۃ طلب وجوہ المناسبات فیہا اھ وقد اعاد المصنف ہذا الباب فی کتاب الجہاد لمناسبۃ السفر

ص٦٣ باب اذا دخل احدکم المسجد الخ فیہ خمسۃ ابحاث الاول فی حکم ہذہ الصلوۃ فہی سنۃ او مستحبۃ عند الائمۃ الاربعۃ خلافا للظاہریۃ اذ اوجبوہا الثانی ہل تختص بمن اراد الجلوس او تعم الکل سواء یرید الجلوس او یدخل مجتازاً بالاول قال مالک وبالثانی قالت الجمہور والثالث ہل تفوت بالجلوس ام لا فیفوت بالجلوس عمداً وبالجلوس الطویل ساہیاً عند الشافعی واحمد ولا تفوت مطلقا عندنا الحنفیۃ والمالکیۃ الرابع اقلہا رکعتان عند الائمۃ الاربعۃ لا تجزئ بالاقل منہما مع صحۃ التطوع برکعۃ واحدۃ عند الشافعی واحمد الخامس ہل تجوز فی الاوقات المکروہۃ ام لا فبالاول قال الشافعی وبالثانی قالت الائمۃ الثلاثۃ الا ان الامام احمد خص من ذلک الداخل عند الخطبۃ ففی ذلک خاصۃ ہو مع الامام الشافعی کما بسطت ہذہ المباحث کلہا فی الاوجز اھ من ہامش اللامع فکان الامام البخاری اشار الی الکل بلفظ الترجمۃ

ص٦٣ باب الحدث فی المسجد قال الحافظ اشار البخاری الی الرد علی من منع للمحدث دخول المسجد وجعلہ کالجنب اھ قلت لو کان ذاک الغرض لبوب بالمحدث فی المسجد ویمکن ان یکون المقصود جواز الحدث وہو ثابت بالحدیث او کراہتہ للحرمان عن دعاء الملئکۃ وہذان الوجہان اظہر عندی وہل یجوز اخراج الریح فی المسجد اختلفوا فیہ ففی الاوجز قال النووی فی شرح المہذب لا یحرم للانسان ان یخرج الریح من دبرہ فیہ وقال السروجی وہذا عندنا مکروہ اھ قال الدردیر منع اخراج ریح فی المسجد لحرمتہ وان لم یکن بہ احد اھ وقال ابن عابدین لا یخرج فیہ الریح واختلف فیہ السلف فقیل لا بأس بہ وقیل یخرج اذا احتاج الیہ وہو الاصح اھ

ص٦٤ باب بنیان المسجد کتب الشیخ فی اللامع اشار بایراد الآثار والروایۃ المخالفۃ لہا بحسب الظاہر الی ان تنقیش المسجد وتجصیصہا یکرہ اذا کان فخراً وریاءً وسبباً للہو المصلین واشتغال بالہم کما ہو مقتضی الآثار ولا کراہۃ فیہ اذا لم تکن لاجل ذلک کما ہو محمل صنیع سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ والایرادات والاجوبۃ عنہا فی تشیید المساجد وعدمہ فارجع الیہ لو شئت التفصیل والظاہر عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الترجمۃ امران الاول الاہتمام لبنائہ حتی انہ علیہ الصلوۃ والسلام قدم تعمیرہ فی اول دخولہ المدینۃ علی کل الابنیۃ وقد ورد الامر ببنائہ فی الدور عند ابی داؤد کما تقدم فی باب المساجد فی البیوت والامر الثانی التوقی عن التزخرف فی بنائہ وعلی ہذا لا تکرار بما سیاتی من باب من بنی مسجداً الخ وحمل الحافظ ہذا الباب علی بناء المسجد النبوی خاصۃ والباب الآتی علی الفضل فی بنائہ وعلی ہذا یشکل اثر انس وابن عباس فی ہذا الباب اللہم الا ان یقال ذکرہما استطراداً وتنبیہا علی الاحتراز والتوقی عن التزخرف ووافق الحافظ العلامۃ العینی فی غرض الترجمۃ وسکت عن وجہ مطابقۃ ہذین الاثرین وقال فی غیرہما مناسبۃ بالترجمۃ ظاہرۃ

ص٦٤ باب التعاون فی بناء المسجد کتب الشیخ فی اللامع اشار بذکر الآیۃ فی الترجمۃ الی ان تعمیر المشرکین غیر مقبول اذا کان مبنیا علی صفۃ الاشراک وہو کونہ تعظیما لآلہتہم او فخراً او ریاءً وسمعۃ فکذلک من فعل من المسلمین مثل فعلہم بان طلب فی تعمیر المسجد ومعاونتہ صیتاً ومباہاۃً کان غیر مقبول منہ فاما اذا عاون فی تعمیرہ للہ تعالیٰ فانہ لا ضیر فیہ ولو کان المعمر مشرکا ویدل علیہ تقریر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلمی امتہ علی الصلوۃ فی الحرم وکان من بناء المشرکین فافہم اھ وفی ہامشہ سکتوا عن غرض المصنف بالترجمۃ الا ما قال العینی اشار بہذا الی ان فی ذلک اجراً ومن زاد فی عملہ فی ذلک زاد فی اجرہ اھ وہذا ظاہر لکنہ لیس فیہ شیء یلیق بشان تراجم البخاری ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی امرین الاول انہ ینبغی التعاون فی بنائہ للمصلین فیہ کلہم لان بنائہ حق مشترک علیہم اجمعین لا علی المتولی فقط والثانی دفع ما یتوہم من قصۃ بنائہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدہ الشریف اذ ساوم بنی النجار ارض المسجد فقالوا لا نطلب ثمنہ فابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقبلہ الا بالثمن وہذا یوہم عدم جواز التعاون فی بنائہ فدفعہ المصنف بہذہ الترجمۃ اھ واما ذکر الآیۃ فلعلہ اشارۃ الی الاحتراز عن اموالہم وقد ورد فی ابی داؤد مرفوعاً نہیت عن زبد المشرکین. قولہ یدعونہ الی النار اجاد الشیخ فی اللامع توجیہہ وحاصلہ ان فعلہم موجب وان ارتفع لاجل الاجتہاد کقولہ تعالیٰ لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم الآیۃ. وبسط فی ہامشہ الکلام اشد البسط قلت وقولہ تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال صاحب تاریخ الخمیس عن خلاصۃ الوفا ان عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کان وزیر معاویۃ رضی اللہ عنہ فلما قتل عمار رضی اللہ عنہ امسک عن القتال وتابعہ علی ذلک خلق کثیر فقال لہ معاویۃ لم لا تقاتل قال قتلنا ہذا الرجل وقد سمعت رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال لہ معاویۃ اسکت انحن قتلناہ وانما قتلہ علی واصحابہ وفی روایۃ قال قتلہ من ارسلہ الینا یقاتلنا فبلغ ذلک علیا فقال ان کنت انا قتلتہ فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل حمزۃ رضی اللہ عنہ حین ارسلہ الی قتال الکفار اھ مختصراً

ص٦٤ باب الاستعانۃ بالنجار والصناع الخ قال الحافظ الصناع بضم المہملۃ جمع صانع وذکرہ بعد النجار من العام بعد الخاص وحدیث الباب یتعلق بالنجار فقط ومنہ تؤخذ مشروعیۃ الاستعانۃ بغیرہ من الصناع لعدم الفرق وکانہ اشار بذلک الی حدیث طلق بن علی قال بنیت المسجد مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان یقول قربوا الیمامی من الطین فانہ احسنکم لہ مساً واشدکم لہ سکباً رواہ احمد اھ ویحتمل ان یکون اشارۃ الی رد ما ورد فی کنز العمال جنبوا صناعکم مساجدکم.

ص٦٤ باب من بنی مسجداً قال الحافظ ای مالہ من الفضل اھ وتقدم ما یتعلق بہذا الباب فی باب بنیان المسجد ویورد علی حدیث الباب من قولہ بنی اللہ لہ مثلہ الحسنۃ بعشر امثالہا وجمع بوجوہ الاول انہ قبل نزول الآیۃ والثانی انہ لا ینفی الزیادۃ والثالث ان المقصود منہ بیان المماثلۃ فقط والرابع بان المثلیۃ باعتبار الکمیۃ والعشرۃ من حیث الکیفیۃ والخامس بانہ محمول علی العدل والآیۃ من قبیل الفضل وغیر ذلک من الاقاویل کما بسط فی ہامش اللامع ص٦٤ باب یاخذ بنصول النبل الخ غرض الترجمۃ ظاہر وہو الادب والتنبیہ علی الاخذ بالنصول لئلا یجرح احداً یمسہ کما نبہ علیہ الشیخ قدس سرہ فی الترجمۃ الآتیۃ فعلی رأی الشیخ ہذہ الترجمۃ توطئۃ للترجمۃ الآتیۃ وہو الاوجہ عندی

ص٦٤ باب المرور فی المسجد کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک ان المرور فی المسجد جائز اذا لم یکن منجراً الی مفسدۃ کالاضرار بالمسلمین وتلویث المسجد اذا اعتاد الناس ذلک ویمکن ان یکون ذلک اثباتا لما ذہب الیہ الشافعی من جواز دخول الجنب فی المسجد علی جہۃ المرور ووجہ الاستدلال اطلاق اللفظ وہو یعم الجنب وغیرہ والجواب انہ لم یقیدہ ہہنا لکونہ معلوماً اذ من المعلوم ان المتعفن باکل الثوم او الذی یسیل دمہ لا یجوز لہما دخولہ لما فیہ من تلویث المسجد مع ان اللفظ باطلاقہ شامل لہما فالحق ان الحکم علی الشیء بالجواز وعدمہ کثیراً ما یبتنی علی النظر الیہ فی نفسہ ولا ینظر الی ما یعتریہ من عارض مثبت خلاف ہذا الحکم کما فی کثیر من المباحات المحرمۃ لاجل عارض اھ وفی ہامشہ اختلف فی غرض المصنف بالترجمۃ وما افادہ الشیخ قدس سرہ لا سیما اول الاحتمالین من کلامہ اوجہ عندی مما قالہ الشراح فی غرض الترجمۃ قال العینی ای ہذا باب فی بیان جواز المرور بالنبل فی المسجد اذا امسک نصالہ وفی ہذہ الترجمۃ نوع قصور علی ما لا یخفی اھ وتبعہ القسطلانی ولم یذکر الایراد بنوع قصور والمراد بالقصور انہ لم یذکر فی الترجمۃ امساک النصل والایراد عندی ساقط نشأ بالغرض الذی اختار العلامۃ العینی وعلی ہذا یلزم تکرار الترجمۃ بما سبق فالوجہ عندی فی غرض الترجمۃ ما تقدم فی کلام الشیخ من اول الاحتمالین فان الحدیث السابق لما کان یثبت منہ جواز المرور اثبتہ الامام البخاری مستقلا لکون المسئلۃ خلافیۃ فانہ یکرہ عندنا الحنفیۃ ان یتخذ المسجد طریقا قال صاحب الدر المختار ویکرہ تحریماً اتخاذہ طریقا لغیر عذر وصرح فی القنیۃ بفسقہ باعتیادہ قال ابن عابدین وفی التعبیر بالاتخاذ ایماء الی انہ لا یفسق بمرۃ او مرتین اھ من ہامش اللامع. ثم لا یشکل علیک

والتكرار بما سيأتي من باب الخوخة والممر في المسجد فان للتوجيه مساغا كما سيأتي هناك ان شاء الله تعالى

ص۶۵ **باب الشعر في المسجد** وقد ورد النهي عنه في عدة احاديث كما في رواية ابي داؤد والترمذي ولعل الغرض انه جائز عند الضرورة قال العيني مراد البخاري الاشارة الى جواز الشعر المقبول في المسجد وذكره الحافظ بقوله يحتمل وحديث الباب سيأتي في كتاب بدء الخلق وفيه التصريح انه كان في المسجد وبه تحصل المطابقة

ص۶۵ **باب اصحاب الحراب في المسجد** الحراب بكسر الحاء المهملة جمع حربة بفتحها قاله القسطلاني كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان امثال هذه المباحات التي تجري فيها نية العبادة لا ضير في اتيان شئ منها في المساجد بعد ما لم تكن عادة للعامة ولا مضرا بالمسلمين او متضمنا لمفسدة اخرى اه وفي هامشه عن تقرير المكي هذا كان بقصد الجهاد ولم يكن في المسجد غيرهم واما الامر بامساك النصال فذلك حين اجتماع الناس والمصلين مخافة الاذية اليهم وللاشارة الى هذا النصل الباب بين اه ويظهر من كلام الحافظ غرض الترجمة انهم لا يؤمرون باخذ النصول كما تقدم لانهم حينئذ في شغل والجرح في المرور اقرب من ههنا لانه قد يقع الجرح في المرور بغتة اه

ص۶۵ **باب ذكر البيع والشراء** في تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات جواز التكلم بالايجاب والقبول للبيع في المسجد بلا احضار المبيع فيه لكونه مثل التكلم كسائر الكلمات المباحة في المسجد لكن في دلالة الحديث المخرج في الباب على ذلك نوع خفاء لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر البيع والشراء في المسجد لافادة حكم شرعي فهي افادة علمية ليست مما نحن فيه لكن خص المؤلف نظرا الى مجرد ذكر البيع والشراء جاء منه صلى الله عليه وسلم والايجاب والقبول بلا احضار المبيع ليس الا ذكر البيع والشراء فيجوز وان كان هذا من وجه وهذا من وجه آخر ومثل هذه الاستدلالات كثير في البخاري اه قلت وهذا هو الاستدلال بالعموم وهو الاصل الخمسون من اصول التراجم قال الحافظ مطابقة الحديث للترجمة بقوله ما بال اقوام يشترطون فان فيه اشارة الى القصة المذكورة وقد اشتملت على بيع وشراء وعتق وولاء ووهم بعض من تكلم على هذا الكتاب فقال ليس فيه ان البيع والشراء وقعا في المسجد وظنا منه ان الترجمة معقودة لبيان جواز ذلك وليس كما ظن للفرق بين جريان ذكر الشئ والاخبار عن حكمه فان ذلك حق وخير وبين مباشرة العقد فان ذلك يفضي الى اللغط المنهي عنه اه فقد ورد النهي عن مباشرة العقد في كثير من الروايات ففي رواية عند ابي داؤد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد الحديث قال السندي قوله باب ذكر البيع اي ذكر مسائله نبه على ان ما ورد والنهي عنه هو فعل البيع والشراء في المسجد واما ذكرهما وذكر ما يتعلق بهما من العلم فليس بمنهي عنه اه قوله ذكرته ذلك قال السندي المشهور على الالسنة بالتشديد كانه بناء على ما زعموا من كونه متعديا الى مفعولين والمخفف لا يتعدى اليهما فجعلوه مشددا لكن مقتضى المشدد وانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالامر قبل الا انه نسيه او غفل عنه فذكرته عائشة الامر وهذا لا معنى له ههنا فالوجه ان يقرأ مخففا ويحمل على الحذف والايصال اي ذكرت له ذلك او على ان ذلك بدل من الضمير والجار والمجرور محذوف اي له وهذا هو الموافق للروايات اه وهو الاوجه عندي وبسطوا في الكلام عليه لاسيما القسطلاني اذ جمع كلام الحافظ والعيني وغيرهما.

ص۶۵ **باب التقاضي والملازمة في المسجد** قال العيني وجه مطابقة الحديث بالترجمة في التقاضي ظاهرة واما في الملازمة فبوجهين احدهما ان كعبا لما طالب بدينه في المسجد لازم ابن ابي حدرد الى ان خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفصل بينهما وثانيهما ان هذا الحديث يأتي في باب الصلح وفي باب الملازمة وفيه تصريح الملازمة اه مختصرا قلت قد ورد كما في الكنز جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشرائكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم الحديث فلعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى جواز شئ من ذلك اذا لم يتفاحش والله تعالى اعلم وسيأتي في كتاب الخصومات باب في الملازمة وباب التقاضي ولا يشكل التكرار فان المؤلف ذكرهما ههنا من حيث احكام المساجد وفيما يأتي لكونهما من باب الخصومة

ص۶۵ **باب كنس المسجد الخ** اشار الامام البخاري بذلك كله الى ما ورد في بعض طرق الحديث صريحا عند البيهقي وابن خزيمة فثبت كل اجزاء الترجمة كما ذكره الحافظ والعيني ولعل الغرض ان ما في ابي داؤد مرفوعا ان الحصاة لتناشد الذي يخرجها من المسجد مقيد بعدم الضرورة ولا يدخل فيه الكناسة وكتب الشيخ في اللامع تحت لفظ الحديث فاتى قبره فصلى الخ فيه فضيلة هذا الفعل الذي اوجب له هذا الاعتناء من النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا التنبيه عقد الباب اه يعني غرض الترجمة التنبيه على فضل كنس المسجد حتى لا يعد فعلا حقيرا لحقارة هذا الفعل في اعين الناس وبه جزم ابن بطال والبسط في هامش اللامع

ص۶۵ **باب تحريم تجارة الخمر في المسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان تسمية مثل هذه الاشياء المستقذرة المحرمة كالخمر والخنزير في المسجد لا بأس بها اذا كان مبنيا على غرض صحيح من بيان المسئلة وغيره اه وهذا ظاهر وبه جزم عامة الشراح وقوله ثم حرم تجارة الخمر وفي تراجم شيخ المشائخ لما كان حرمة الربا لكونه عقدا متضمنا لمفسدة وحيد النبي صلى الله عليه وسلم تجارة الخمر مشاركة للربا فيه عقب لذلك قراءة الآيات المذكورة تحريم تجارة الخمر اه مختصرا قال عياض كان تحريم الخمر قبل نزول آية الربا بمدة طويلة فيحتمل انه صلى الله عليه وسلم اخبر بتحريمها مرة بعد اخرى تأكيدا ولعله حضر المجلس من لم يكن بلغه تحريم تجارة الخمر فيما قبل ذلك كذا في هامش اللامع عن الكرماني قال الحافظ ويحتمل ان يكون تحريم التجارة فيها تأخر عن وقت تحريم عينها اه قلت وظاهر لفظ الترجمة يشير اليه

ص۶۵ **باب الخدم للمسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان للمتولي وغيره ان يجعل للمسجد خادما يقوم عليه سواء كان بشرائه من مال المسجد اذا افتقر اليه او من مال نفسه او بالاستيجار وان يخدم المسجد احتسابا على الله تبارك وتعالى فان كل ذلك جائز لا ضير فيه اه وفي هامشه اجاد الشيخ في استنباط المسئلة الجديدة بشان تراجم البخاري وهذا اجود مما ذهبت اليه الشراح في غرض الترجمة قال الحافظ كان غرض البخاري بايراد اثر ابن عباس رضي اشارة الى ان تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعا عند الامم السابقة حتى ان بعضهم وقع منه نذر ولده لخدمته ومناسبة الحديث بالباب من جهة صحة تبرع تلك المرأة باقامة نفسها لخدمة المسجد لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله محررا اي خادما ثم الولد لا يجب عليه الخدمة بما قال ابوه بل هو مختار فيه في شريعتنا وكان وجوبها عليه في شريعة من قبلنا وجعل الرجل نفسه او ابنه او عبده او اجيره خادم المسجد جائز مستحسن لكن الاجير لا يثاب بخدمة المسجد بل ينتقل ثوابه الى المستاجر والعبادة اذا كانت فرض عين او فرض كفاية كالامامة او تعليم القرآن لا يجوز اخذ الاجرة به بل يحرم لكن المتأخرين افتوا الآن على جوازه واذا كانت مستحبة يجوز اخذ الاجرة بها لكنه ينتقل ثوابه الى المستاجر اه

ص۶۶ **باب الاسير او الغريم الخ** في تراجم شيخ المشائخ دلالة حديث الباب على جواز ذلك ظاهر والحديث الذي في الباب الثاني لهذا الباب ظهر في ذلك ولهذا ينبغي ان يقال انه باب في باب وبهذا ينحل ما يشكل في عقد المؤلف ذلك الباب بباب الاغتسال اذا اسلم انه يناسب ايراده في كتاب الغسل لا ههنا فتأمل اه وقال العيني الاسير ظاهر واما الغريم فبالقياس لانه كالاسير في يد صاحب الدين اه

ص۶۶ **باب الاغتسال اذا اسلم الخ** كتب الشيخ في اللامع هذا من الابواب التي زادها تنبيها على ان الحديث الآتي من الباب المتقدم يتضمن مسئلة اخرى وراء ما ذكر في الترجمة السابقة الا انه نبه ايضا على الترجمة المتقدمة باعادتها ونبه بكلمة ايضا على ان الحكم وان كان يثبت بالحديث السابق ايضا قياسا على الغريم الا انا نذكرها يمكن الاستدلال صراحة على ربط الاسير في المسجد وانما كان الاغتسال للاسلام من ابواب المسجد حيث اورده في ابوابه بناء على ان دخوله الآن فيه انما كان لقبول الاسلام فاستحب الغسل لدخول المسجد للاسلام اه فهذا الباب من الاصل السادس من اصول التراجم كما تقدم في كلام شيخ المشائخ وهذا على النسخ التي بايدينا قال الحافظ كذا في اكثر الروايات وسقط للاصيلي وكريمة قوله وربط الاسير الى آخره وعند بعضهم باب بلا ترجمة وكانه فصل من الباب الذي قبله ويحتمل ان يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض الى آخر ما قال والاوجه عندي نسخة باب الاغتسال اذا اسلم لانها مسئلة مهمة مختلفة بين الائمة فكانت جديرة ان ينبه عليها الامام البخاري ولا يورد ان حقها كان كتاب الطهارة لا تعلق له بابواب المساجد اما لما ذكره الشيخ من وجه المناسبة او لان الامام البخاري لم يذكرها اصالة حتى يحتاج الى المناسبة بل ذكرها بابا في باب للتنبيه على فائدة جليلة تبعا لكون المسئلة خلافية شهيرة وحاصل مذاهب الائمة ان الغسل يجب على الكافر اذا اسلم مطلقا عند الامام احمد خلافا للائمة الثلاثة اذ لا يجب عليه الغسل بعد اسلامه حين ما وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل فان وجد شئ منه ثم اغتسل حال كفره يكفي عند الحنفية لان النية ليست بشرط عندهم ولا يكفي عند الشافعي مطلقا واما عند مالك فيكفي الغسل اذا اغتسل بعد الاجماع بقلبه وان لم يسلم بلسانه فاذا وضح ذلك فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى هذا الاختلاف ولقوة الخلاف لم يحكم في الترجمة بشئ كما هو معروف من دأبه وهو الاصل الخامس والثلاثون من اصول التراجم اه من هامش اللامع

ص۶۶ **باب الخيمة في المسجد للمرضى وغيرهم** قال الحافظ اي جوازه قوله فاذا سعد يغذو كتب الشيخ في اللامع لم يكن دمه سائلا حين ضربت له خيمة والا لما خيموا له في المسجد لتلويثه بل كان دمه منقطعا فسال مرة ولا يبعد ان يكون المسجد المذكور ههنا الموضع المعد للصلوة عند حفر الخندق لا المسجد النبوي ولا المسجد الاصطلاحي اه

ص۶۶ **باب ادخال البعير في المسجد** في تراجم شيخ المشائخ اي هو جائز اذا وجد سبب داع اليه وركوبه صلى الله عليه وسلم في الطواف كان في عمرة القضاء وسبب ذلك خوفه عليه السلام من المشركين ان يكيدوا كيدا ولم يتمكنوا منه بسبب ركوبه عليه الصلوة والسلام اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهم ينهون عنه لما فيه من احتمال تلويث المسجد فاذا احتيج الى ادخال شئ من الدواب فيه او حصل الامن من بوله وروثه لكونه مدربا فلا بأس اه واشار الشيخ بذلك الى ان لفظ العلة في الترجمة معناه الحاجة قال الحافظ قوله للعلة اي للحاجة ووهم منه بعضهم ان المراد بالعلة الضعف فقال هو ظاهر في حديث ام سلمة دون ابن عباس ويحتمل ان يكون المصنف اشار بالتعليق المذكور الى ما اخرجه ابو داؤد من حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم مكة وهو يشتكي الحديث اه قال العيني بعد ذكر ما ذكره الحافظ ومع هذا كله تقييد العلة بالضعف لا وجه له لانا قلنا انها اعم فتتناول الضعف وان يكون طوافه على بعيره ليراه الناس كما جاء عن جابر انه انما طاف على بعيره ليراه الناس وليسألوه فان الناس غشوه اه من هامش اللامع

ص۶۶ **باب (بغير ترجمة)** في تراجم شيخ المشائخ هذا الباب وقع بلا ترجمة ومناسبة حديثه مع الابواب السابق باعتبار ان خروج الرجلين من الصحابة كان بعد تحدثهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ليلا في المسجد فيستنبط منه جواز التكلم والتحدث في المسجد اه وكتب الشيخ في اللامع ربما يخفى مناسبة الباب والجواب ان اه وفي هامشه اراد الشيخ بيان غرض الباب لم يتفق له لعارض فترك البياض بعد قوله والجواب ان وافاد والدي المرحوم عند الدرس ان رأس عصا كل واحد منهما كان شبيها برأس البعير فلذلك الحقه الامام البخاري بباب ادخال البعير وهذا توجيه لطيف لكني لم يعد في شئ من الكتب انهما كانا شبيهين برأس البعير وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قد خلق بقدرة الله تعالى في رأس عصا احدهما نور مثل المصباح يمشيان بضوئه فلما افترقا خلق في رأس عصا الآخر ايضا مصباح فثبت منه

جاز اخراج المصباح من المسجد للظلمة کادخال البعیر فیہ وفی تقریرہ الآخر وجہ المناسبة ان الطواف فی المسجد عبادة فاعطی ببرکتہ البعیر لعذر المرض لیسہل لہ المرور فی المسجد فکذلک الخروج من المسجد بعد انتظار الصلوة والتاخر عندہ علیہ الصلوة والسلام عبادة ومرور فی المسجد فاعطی برکتہ النور لعذر الظلمة فکما اعطی فی الاول ببرکة العبادة البعیر اعطی فی الثانی النور اھ وبسط الکلام علی وجوہ المناسبة فی ہامش اللامع وفی آخرہ وعلم من ہذا کلہ کما یظہر من اقوالہم انہم اختلفوا فی وجہ المناسبة علی احد عشرة قولا الاول توجیہ الوالد قدس سرہ والثانی والثالث ما تقدم آنفا عن تقریر المکی والرابع ان لا مناسبة بالباب السابق بل بابواب المساجد مطلقا وکانہ اشار الی قولہ عز اسمہ ومن لم یجعل اللہ لہ نوراً الآیة الخامس الاشارة الی ان من سبح للہ تعالی فی المسجد جعل اللہ لہ نوراً من بین یدیہ السادس اشار الی حدیث ابی داؤد وغیرہ بشر المشائین فی الظلم الی المساجد بالنور التام یوم القیمة وہو مختار الحافظ السابع اشارة الی قولہ عز اسمہ یسعی نورہم بین ایدیہم الآیة الثامن بیان لفضیلة الانتظار لصلوة العشاء التاسع بیاض فی الاصل کان البخاری اراد وضع ترجمة فلم یتفق لہ العاشر بیان الفضیلة لمجرد القعود فی المسجد الحادی عشر جواز التحدث فی المسجد اھ ورقم علی ہذا الباب شیخ الہند (رحمہ اللہ) نقطة واحدة وہو اشارة الی ان المصنف ترک الترجمة لقصد التمرین وتشحیذ الاذہان

(ص۶۶) باب الخوخة والممر فی المسجد کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک جواز المرور فیہ عند عدم مانع من الجنابة وغیرہا وجہ الاستدلال کانت علیہ اصحاب الخوخات من المرور فیہ ولم یکن الامر بسد الخوخات نسخا لجواز المرور والا لما خصص عنہ ابو بکر لکونہ احدا من افراد الامة بل یعلم بذلک مزید اختصاص لہ بالامامة الصغری فیکون اشارة الی الامامة الکبری مع ما یظہر لہ فی ذلک من زیادة شرف ومنقبة اھ والظاہر عندی ان الممر اسم ظرف عطف تفسیر للخوخة فانہا قد تکون صغیرة جدا تکفی للوضوء وقد تکون کبیرة یمر الناس منہا وعلی ہذا فکان الامام البخاری اشار عندی بلفظ الممر الی ان المراد بالخوخة المعنی الثانی ای الباب الصغیر وعلی ہذا فلا یشکل علی الامام تکرار الترجمة فانہ تقدم قریبا باب المرور فی المسجد فلو جعل الممر مصدراً میمیا کما علیہ عامة الشراح وعلیہ بنی الشیخ تقریرہ یلزم تکرار الترجمة فالظاہر عندی ہہنا جواز فتح الباب فی المسجد عند الحاجة الیہ کما یدل علیہ الاستثناء لابی بکر دفعا لما یتوہم من نسخہ قولہ حدثنا محمد بن سنان الحدیث من منتقدات الدارقطنی والانتقاد علیہ انما ہو بحذف الواو عن قولہ عن بسر ویظہر من کلام الحافظ ان البخاری صرح بتغلیط حذف الواو ولہذا اورد الحافظ علی الدارقطنی انتقادہ علی البخاری لکن التصحیح ہہنا حذف الواو وان کان صحیحا فی نفس الامر اذ مرادہ ان محمد بن سنان رواہ بحذف الواو ولیست الواو فی نسخ الشروح والمصریة

(ص۶۶) باب الابواب والغلق للکعبة الخ کتب الشیخ فی اللامع افاد بذلک دفع ما عسی ان یتوہم من کراہیة غلق باب المسجد لکونہ عائدا علی موضوعہ بالنقض اذ المسجد حق مشترک فیہ فلا یستبد بہ احد منہم فیغلقہ ویسدہ علی غیرہ فرد ہذا التوہم بان ذلک جائز اذا کان متضمنا لفائدة من صون متاع المسجد وحفظ ما فیہ من الاثاث ودلالة الروایة والاثر علی ہذا المعنی ظاہرة وکان مسجد ابن عباس ہذا فی الطائف بناہ حین انتقل الیہا اھ وفی ہامشہ قولہ الغلق بالمعجمة واللام المفتوحتین المغلاق وہو ما یغلق بہ الباب وفسرہ شیخ الاسلام بالقفل وفی فیض الباری الغلق ترجمتہ روک یعنی قفل یا بلائی یا چٹخنی اھ قال العینی ای ہذا باب فی بیان اتخاذ الابواب للکعبة ولغیرہا من المساجد لاجل صونہا عما لا یصلح فیہا ولاجل حفظ ما فیہا من الایدی العادیة ولہذا قال ابن بطال اتخاذ الابواب للمساجد واجب وعلل الوجوب بما ذکرنا اھ قلت ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی ان ذلک لا یدخل فی قولہ عز اسمہ ومن اظلم ممن منع مساجد اللہ ان یذکر فیہا اسمہ الآیة الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(ص۶۶) باب دخول المشرک فی المسجد قال العینی ای ہذا باب فی بیان جوازہ وفیہ خلاف فعندنا یجوز مطلقا وعند المالکیة المنع مطلقا وعند الشافعیة التفصیل بین المسجد الحرام وغیرہ اھ قلت وفیہ خلاف الامام محمد کما بسطہ الشامی وعن احمد فیہ روایتان لا یجوز مطلقا ویجوز باذن الامام واما الحرم فلا یجوز لہ الدخول بحال کما فی المغنی

(ص۶۷) باب رفع الصوت فی المسجد قال السندی یحتمل انہ بذکرہ الحدیثین اشار الی تفصیل بانہ ان کان بلا ضرورة فلا یجوز وان کان بضرورة یجوز او الی انہ ممنوع بضرورة او بلا ضرورة فلذلک بادر صلی اللہ علیہ وسلم الی قطع الاختصام بینہما الموجب لرفع الصوت فی المسجد قطعا لرفع الصوت فیہ وصارت ہذہ المبادرة بمنزلة الانکار علی رفع الصوت واللہ تعالی اعلم وفی تراجم شیخ المشائخ ای ہو مکروہ ولا ینبغی ان یقع من المتقی اھ وفی الدر المختار کراہة رفع الصوت بذکر الا للمتفقہ اھ وفی البذل فی باب کراہیة انشاد الضالة الخ حتی کرہ مالک البحث العلمی وجوزہ ابو حنیفة وغیرہ ویستثنی من ذلک عقد النکاح فیہ اھ وفی تراجم شیخ المشائخ والحدیث الاول من الباب بحسب الظاہر حدیث موقوف ومثل ہذا عند المؤلف لہ حکم المرفوع ولما ذکر فیہ لفظ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد خالف مسلم فی امثال ہذا الحدیث قریبا من ثلاثمائة حدیث ولم یحکم برفع تلک الاحادیث اھ وقال الحافظ قولہ لاوجعتکما زاد الاسماعیلی جلداً ومن ہذہ الجہة یتبین کون ہذا الحدیث لہ حکم الرفع لان عمر لا یتوعدہما بالجلد الا علی مخالفة امر توقیفی اھ

(ص۶۷) باب الحلق والجلوس فی المسجد کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ما ورد من النہی عن التحلق فانما ہو حیث یخل بامر الصلوة ویشغلہم عنہا فاما ان کان الاجتماع لغیرہا من استماع خطبة او وعظ فلا ضیر فیہ کما تثبتہ الروایات واثبات الروایات ایاہ مبنی علی ان جلوسہم للوعظ انما کان حلقا لا صفوفا وذلک لما فیہ من التوجہ التام والاقبال البالغ الی الواعظ فیکون ابلغ فی العظة مع ان فیہ تقربا الیہ وفی الاصطفاف یتمنی تقرب بعض دون بعض وقد وقع التصریح ایضا فی الروایة الثالثة فکان کالقرینة فی جلوسہم لاستماع الخطبة فی الروایتین المتقدمتین اھ قلت وقد ورد النہی عن التحلق فی عدة روایات منہا ما رواہ مسلم عن جابر ابن سمرة قال دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسجد وہم حلق فقال ما لی اراکم عزین الحدیث فلا معارضة لانہ انما کرہ تحلقہم علی ما لا فائدة فیہ ولا منفعة بخلاف تحلقہم حولہ کما افادہ الشیخ الی آخر ما فی ہامش اللامع.

(ص۶۷) باب الاستلقاء فی المسجد الخ فی تراجم شیخ المشائخ ثبت فی الباب جواز الامرین الاستلقاء ووضع الرجل علی الرجل الذی نہی عنہ فی حدیث آخر فاما ان یقال ان ہذا ناسخ للنہی او یقال ان النہی محمول علی ما اذا کان الازار ضیقا یخاف فیہ انکشاف العورة اھ وکتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان ما ورد من النہی عن الاستلقاء فی المسجد فانما ہو معلول بکشف الستر فاذا امن منہ فلا ضیر فیہ اھ قلت والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بقولہ ومد الرجل فی الترجمة کما فی نسخة الی ما اختارہ الشیخ فی البذل ان وضع الرجل علی الرجل وہو مستلق علی نوعین اما ان یکون الرجلان ممدودتین ومبسوطتین علی الارض فیضع احداہما علی الاخری ففی ہذہ الصورة مامون عن التکشف واما ان یکون احدی الرجلین مقبوضة ویضع الرجل الاخری علی رکبة الرجل المقبوضة فعلی ہذا اذا کان لابسا الازار یحتمل ان تنکشف عورتہ فالنہی محمول علی ہذہ الہیئة واما اذا کان علیہ سراویل فلا یحتمل کشف العورة فیجوز اھ فالحاصل ان الشراح ذہبوا فی ذلک الی اقوال خمسة الاول انہ منسوخ والثانی ان النہی اذا خشی کشف العورة والجواز عند الامن منہ وہو مختار الحافظ والثالث ان النہی عند مجتمع الناس والجواز فی الخلوة الرابع النہی عند ضیق الازار والاباحة عند سعتہا وہو مختار شیخ المشائخ والخامس مختار شیخنا فی البذل کما تقدم وہو مختار الامام البخاری عند ہذا الفقیر اھ من ہامش اللامع مختصراً

(ص۶۸) باب المسجد یکون فی الطریق الخ کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان المسجد حق العامة کالطریق فلکل منہم ان یجعل بعضہ مسجداً اذا لم یضر العامة الا انہ یمکن لکل واحد منہم ایضا ان یمنعہ عن ذلک وان لم یکن لہ ضرر فیہ والحاصل ان الطریق بعد ما لم یکن ضیقا فلکل من العامة احداث شیء فیہ ما لم یضر بالعامة سواء کان ما یحدثہ لنفسہ خاصة او للناس عامة وایضا فکما ان لکل منہم حق الاحداث فکذلک لکل منہم منعہ عنہ لاشتراک الکل فیہ اھ قال الحافظ وبناء المسجد فی ملک المرء جائز بالاجماع وفی غیر ملکہ ممتنع بالاجماع وفی المباحات حیث لا یضر باحد جائز خلافا لبعضہم کربیعة ونقلہ عبد الرزاق عن علی وابن عمر فاراد البخاری الرد علیہ اھ من ہامش اللامع

(ص۶۹) باب الصلوة فی مسجد السوق کتب الشیخ فی اللامع ای المواضع المہیأت للصلوة التی لیس لہا حکم المساجد وہی ما جعلہ الواقف للہ تعالی خاصة وثبت لہ حکم المسجد بشرائطہ المعروفة فی الفقہ والقرینة علی ان المراد بالمسجد ہذا اللا اصطلاحی قولہ علی صلوتہ فی سوقہ اذ لو کان المراد فیہ ہو المسجد الاصطلاحی لما انتقص اجرہ من صلوة المسجد اھ والیہ یظہر میل شیخ المشائخ فی التراجم وفی ہامش اللامع اختلف الشراح فی غرض المصنف بالترجمة وحاصل ما افادوا فی ذلک عدة اقوال الاول مختار الشیخ فی اللامع من ان المراد بالمسجد فی الترجمة غیر الاصطلاحی وہو الذی اختارہ الکرمانی والثانی الرد علی الحنفیة حیث قالوا بامتناع المساجد فی الدار المحجوبة عن الناس وتعقب علیہ الحافظ بان الذی فی کتب الحنفیة الکراہة لا التحریم والثالث مختار ابن بطال ان المراد بالمسجد فی الترجمة المسجد الاصطلاحی وورد ان الاسواق شر البقاع فخشی البخاری ان یتوہم انہ لا تجوز الصلوة فی الاسواق فاستدل بحدیث الباب انہ اذا جازت الصلوة فی الاسواق فرادی کان اولی ان یتخذ فیہ مسجد للجماعة الرابع مختار الحافظ من ان حدیث الاسواق شر البقاع الذی اخرجہ البزار فی مسندہ لا یصح اسنادہ ولو صح لم یمنع وضع المسجد فی السوق لان بقعة المسجد تکون بقعة خیر اھ ملخصا قولہ وصلی ابن عون فی مسجد قال القسطلانی لا ذکر فیہ للسوق واللہ اعلم بوجہ المناسبة وکذا انکرہا العینی وقال الحافظ اشارة الی ان لا یتوہم احد ان احتجار السوق یمنع المسجد فیہ فاثبت الجواز محتجاً وعلی ما فی اللامع من غرض الترجمة فالتطابق ظاہر وفی تراجم شیخ المشائخ ان المناسبة باعتبار انہ یدل علی ان ابن عون صلی فی مسجد وراء المسجد وما اورد علیہ انہ صلی ابن عون فی مبیتہ لیس بشیء لان صلوتہ کان من حیث کونہ مسجداً ولہذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعلیقات الابواب بل بادنی من ذلک اھ

(ص۶۹) باب تشبیک الاصابع الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان النہی عنہ لیس بتحریم بل ادب معلل بما فیہ من الاعراض والاشتغال عن التوجہ الی الصلوة التی خرج من بیتہ لاجلہا مع انہ فی صلوة منذ خرج منہ فلا یشبک واما فی غیر ہذا فلا ضیر اھ قال الکرمانی لعل مراد البخاری جواز التشبیک مطلقا لانہ اذا جاز فعلہ فی المسجد ففی غیرہ اولی اھ وبہ جزم الحافظ والیہ میل شیخ المشائخ فی التراجم وقال قال ابن بطال وجہ ادخال ہذہ الترجمة معارضة ما ورد فی النہی عن التشبیک فی المسجد وقد ورد فیہ مراسیل مسندة من طرق غیر ثابتة وقال ابن المنیر التحقیق انہ لیس بین ہذہ الاحادیث تعارض اذ المنہی عنہ فعلہ علی وجہ العبث والذی فی الحدیث انما ہو لمقصود التمثیل وجمع الاسماعیلی بان النہی مقید بما اذا کان فی الصلوة او قاصداً لہا واحادیث الباب الدالة علی الجواز خالیة عن ذلک وقال العینی اختلف العلماء فی تشبیک الاصابع فی المسجد وفی الصلوة وکرہ ابراہیم ذلک فی الصلوة وہو قول مالک ورخص فی ذلک ابن عمر وابنہ سالم فکانا یشبکان فی الصلوة وفی الدر المختار فی مکروہات الصلوة فرقعة الاصابع وتشبیکہا ولو منتظراً لصلوة ولا یکرہ خارجہا لحاجة قال ابن عابدین ینبغی ان تکون الکراہة تحریمیة وفی حاشیتی علی البذل عن ابن عابدین ان ذلک علی مراتب الاول فی الصلوة وہو اشد کراہة لانہ ینافی الصلوة والثانی لمنتظر الصلوة وہو اخف من الاولی لکن یکرہ لحدیث الباب (یعنی حدیث کعب بن عجرة مرفوعاً عند ابی داؤد اذا صلی احدکم فلا یشبکن بین اصابعہ الحدیث)

الثالث في المسجد بعد الصلوة وهو مباح لحديث ذي اليدين والرابع في غير المسجد وهو اولى بالاباحة وما ورد من مطلق المنع عنه في المساجد محمول على ما قبل الصلوة اه من هامش اللامع وفي المغني يكره التشبيك في الصلوة

باب المساجد التي على طرق المدينة كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك ان يبين مواضع نزول النبي صلى الله عليه وسلم في ذهابه الى مكة وايابه عنها ليتبرك بالصلوة والدعاء فيها ومناسبته بابواب المساجد ظاهرة اه والشراح سكتوا عن غرض الترجمة والاوجه عندي انه اثبت جواز الاستبراك بمشاهد الانبياء والصالحين استدلالاً بفعل ابن عمر وتحريه ودفعا لما يتوهم من قول عمر رضـ كما حكى العيني انه رضي الله تعالى عنه كان في سفر فصلى الغداة ثم اتى على مكان فجعل الناس ياتونه ويقولون صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر انما هلك اهل الكتاب لانهم تتبعوا آثار انبيائهم واتخذوها كنائس وبيعا فمن عرضت له الصلوة فليصل والا فليمض اه ووجه الجمع بين قول عمر وفعل ابنه بان عمر رضي الله تعالى عنه خشي ان يلتزموه ويجعلوه واجباً وكلا الامرين مامون من ابنه ودليل جواز الاستبراك حديث عتبان وسواله النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في بيته ليتخذه مصلى واجابة النبي صلى الله عليه وسلم لذلك فهو حجة للتبرك بآثار الصالحين وغير ذلك من الآثار والروايات بسطت في هامش اللامع قوله والمواضع الخ قال القسطلاني اي ولم تجعل مساجد اه وذكره العيني نسخة وليس في نسخة وبسط الشيخ الكلام على هذه المواضع في اللامع فارجع اليه لو شئت

باب سترة الامام الخ في تراجم شيخ المشائخ لما فرغ من احكام المسجد شرع في احكام السترة وغرض المؤلف من عقد هذا الباب ان سترة الامام كافٍ للقوم فمع سترة الامام لو مر المار بين يدي القوم لا يأثم بذلك والاشارة الى ما قال الشافعي في معنى قول ابن عباس يصلي بالناس بمنى الى غير جدار اي الى غير سترة ليس على ما ينبغي بل معناه الى غير جدار يكون هو سترة وان كانت العنزة سترة له لانه ثبت من تتبع احواله صلى الله عليه وسلم في صلوته في الصحراء انه ما صلى الا والعنزة تكون بين يديه ولذلك استشكل استدلال ابن عباس بذلك لان عدم انكار احدٍ له يجوز لكون صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى سترة وسترة القوم سترة الامام بل الظاهر هو هذا فافهم ويمكن توجيه قول الشافعي الى غير سترة اي الى غير سترة جدار دون مطلق السترة فلا مخالفة بين قوله وقول الآخرين اه ومسئلة الباب خلافية ففي هامش على البذل اجمعوا على ان الماموم لا يحتاج الى سترة بعد سترة الامام واختلفوا في ان الامام سترة لمن خلفه او سترته سترة لمن خلفه قولان للمالكية كما قال الدردير ومختار الحنفية الثاني كما في البحر الرائق ونص عليه احمد وبه قال الشافعي كما في المغني وثمرة الخلاف تظهر في المرور امام الصف الاول فعلى الاول يحرم لانه مرور بينه وبين سترته وعلى الثاني يجوز لان الامام حائل بينه وبين سترته كذا قال الدردير اه وفي الفتاوى الرشيدية يستثنى منه الصلوة في المقابر فان فيها لابد من السترة لكل واحد من الامام والماموم اه وفي قوله بمنى الى غير جدار اي الى غير سترة او الى سترة غير جدار قولان كما سبق في كلام شيخ المشائخ وبوب البيهقي عليه الصلوة الى غير السترة خلافا لما اثبته المؤلف قال الحافظ ووقع عند مسلم بعرفة قال النووي يحمل ذلك على انهما قضيتان وتعقب بان الاصل عدم التعدد ولاسيما مع اتحاد المخرج فالحق انه شاذ اه ولا يخفى عليك ان الترجمة لفظ حديث للطبراني كما تقدم في الاصول

باب قدركم ينبغي الخ وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه من اثبات ذلك ان لا يتجاوز المصلي عن هذا القدر لئلا يفضي الى تضييق الطريق على الناس والموضع الذي يكون من القدم الى موضع الجبهة وثبت انه كان بين موضع قيامه صلى الله عليه وسلم وبين الجدار ثلاثة اذرع فاذا كان كذلك فتقريبا يبقى بين مصلاه اي موضع سجوده وبين الجدار ممر الشاة اه وكتب الشيخ في اللامع الظاهر ان المصلى على زنة الفاعل والمراد بالمسافة الواقعة بينهما هي المسافة بين موضع سجوده والجدار ولا مانع عن حمله على المفعول دراية ولعل الرواية لا تساعد عليه والمراد بالمصلي جملة ما يكون من مقام المصلي الى موضع سجوده فالمقصود على الوجهين جميعا بيان ما بين الجدار وموضع الجبهة من الارض والمراد بقوله ممر الشاة اي يمكن لها المرور على عسرة ودقة وفي الرواية الآتية لا تكاد تمر لسهولة وسعة او المراد انه كان بحيث يمكن فيه مرور الهزيلة والصغيرة ولا يمكن ممر الكبيرة والسمينة فالنفي راجع الى غير ما رجع اليه الاثبات وان بني الامر على انه تخمين من الكل حسب ظنه او انه تقريب فقط فالامر اسهل من ان يجاب اه قال الحافظ لفظ المصلي بكسر اللام ويحتمل الفتح وتعقب عليه العيني بقوله هذا احتمال اخذه من كلام الكرماني ثم رد عليه واقتصر القسطلاني على كسر اللام وهذا كله في الترجمة واما في الحديث فبالفتح لاغير والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار في الترجمة حيث بوب المصلي بكسر اللام الى اختلاف بين العلماء في ان هذا المقدار بين السترة وبين موضع السجود او بينها وبين موضع القيام وبالاول قالت الجمهور وبالثاني قال بعض المالكية ولذا قال ينبغي ان يكون الشبر بينه وبين السترة وهو قائم فاذا ركع تاخر بثلاثة اذرع قال وابتا خر وان كان عمداً لكنه لمصلحة الجمع بين الحديثين لكن قال السندي هذا بعيد والوجه ان يحمل المصلى على موضع السجود وما في بعض الروايات من لفظ موضع القيام تصرف من الرواة اه قلت ومسئلة حريم المصلي مختلفة ففي الاوجز اختلفوا في قدركم ينبغي ان يكون بين المصلي والسترة ومحصوله ان مالكا لم يحد في ذلك حدا الا ان ذلك بقدر ما يركع فيه ويسجد ويتمكن من دفع من يمر بين يديه وقدره في فروع الائمة الثلثة بقدر ثلاثة اذرع اه من هامش اللامع

باب الصلوة الى الحربة كتب الشيخ في اللامع لما كان النهي عن السجدة الى ما يلزم فيه تشبه بعبدة الاصنام يقتضي ان لا تجوز الصلوة الى الحربة والعنزة وغيرها من السلاح لتعظيم بعض الفرق اياها اورد ذلك بان المؤثر في النهي عنه ما اتفقت عليه طائفة ممن يعتد بها واشتهر امر عظمته ولا يبالي بفعل من لا يبالي به من الجهلة واورد لذلك عدة ابواب دفعا للفرق بين افرادها وكبيرها وصغيرها فعلى هذا لو صلى الى البقرة لا تكون كراهته مثل كراهة المصلي الى النار لاشتهار عبادتها فوق اشتهار عبادة البقر وتعظيم النار في قلوب اهلها فوق عظمة البقر اه

وفي هامشه هذا اقصى ما يوجه به ترجمة المصنف بحيث يناسب شانه والا فالشراح قاطبة سكتوا عن غرضه ثم بسط في شرح كلام الشيخ وتائيده وفيه ولا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى مقدار السترة طولا وترجم بالحربة والعنزة اشارة الى انه لا تحديد في ذلك قصراً وطولاً فلو ترجم باحدهما لاوهم تحديده بذلك المقدار الى آخر ما بسط ثم لا يخفى عليك ان هذه الترجمة سياتي في كتاب العيد بلفظ باب الصلوة الى الحربة يوم العيد ولا يشكل التكرار كما سياتي هناك فان الغرض مختلف

باب الصلوة الى العنزة تقدم ما يتعلق بهذا الباب من الغرض في الباب السابق وقال الحافظ واعترض عليه بان فيها تكراراً فان العنزة هي الحربة لكن قد قيل انما يقال لها عنزة اذا كانت قصيرة ففي ذلك جهة مغايرة اه قال القسطلاني العنزة بفتح العين المهملة والنون والزاي وهي اقصر من الحربة او الحربة الرمح العريض النصل والعنزة مثل نصف الرمح اه وفي هامش الهندية عن الخير الجاري مطابقة الحديث الثاني للترجمة باعتبار ان الترجمة شارحة للحديث والا فالصلوة غير مذكورة اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ومعنا عكازة او عصا او عنزة لم يذكر تمام الحديث وهو انه كان يركزها اذا صلى وبه تثبت المطابقة اه قلت وههنا اشكال آخر وهو ان الراوي شك في العنزة والجواب ان من عادة المصنف الاستدلال بكل المحتمل وهو السادس العشر من اصول التراجم

باب السترة بمكة كتب الشيخ في اللامع لعل المراد به ان السترة لما كانت غير مامور بها لمن صلى في المطاف والمسجد الحرام كان لمتوهم ان يتوهم ان السترة غير مامورة بها في الحرم مطلقا دفع ذلك الوهم لانها مندوبة في الحل والحرم وبمكة وغيرها غير ان سقوط تاكدها في المسجد الحرام مبني على ضرورة الحرج اه وبسط الكلام عليه في هامشه وفيه قال الحافظ قال ابن المنير انما خص البخاري مكة بالذكر دفعا لتوهم ان السترة قبلة ولا ينبغي ان يكون لمكة قبلة الا الكعبة فلا يحتاج فيها الى سترة قال الحافظ والذي اظن انه اراد ان ينكت على ما ترجم به عبد الرزاق في مصنفه باب لا يقطع الصلوة بمكة شيء واخرج فيه حديث كثير بن كثير عن ابيه عن جده قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في المسجد الحرام ليس بينه وبينهم سترة اخرجه اصحاب السنن ورجاله موثوقون الا انه معلول فاراد البخاري التنبيه على ضعف هذا الحديث وان لا فرق بين مكة وغيرها هذا هو المعروف عند الشافعية وعن بعض الحنابلة جواز ذلك في جميع مكة اه قلت هو المرجح عندهم بل جميع الحرم كذلك كما في المغني اه مختصراً وترجم عليه ابن تيمية في المنتقى باب دفع المار وما عليه من الاثم والرخصة في ذلك للطائفين بالبيت وذكره الشامي عن بعض الحنفية كما بسط في هامش اللامع

باب الصلوة الى الاسطوانة كتب الشيخ في اللامع لما كان النهي عن الصلوة بين السواري يوهم ان ذلك لعلة في نفس الاسطوانة اورد بالدفع ذلك باثبات جواز الصلوة اليها انه ليس لنفسها دخل في النهي بل النهي عنه مبني على ان فيه تقطاعاً بين الصفوف او اضراراً بالمارة حتى انه يجوز الصلوة بينها اذا لم يكن شيء من هذين فاثبت الجواز بالباب الآتي اه قال ابن بطال لما تقدم انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الحربة كانت الصلوة الى الاسطوانة اولى لانها اشد سترة وحكى الحافظ عن الرافعي انه اشار بذلك الى ان الاولى للمنفرد ان يصلي الى السارية اه ولا يبعد عندي انه اشار بالترجمة الى استحباب السترة في المساجد والبيوت ايضا خلافا لما يتوهم من كلام عامة الفقهاء تخصيص ذلك بالصحراء كما بسط في هامش اللامع۔

باب الصلوة بين السواري الخ تقدم بعض ما يتعلق بهذا الباب من كلام الشيخ في الباب السابق ولا يبعد عندي في غرض الترجمة ان اثر ابن عمر المتقدم لما كان يوهم عدم جواز الصلوة بين الاسطوانتين حتى ادناه الى سارية دفعه بذلك وقيده بغير جماعة اشارة الى الاختلاف في ذلك اختلف العلماء في هذه المسئلة وعلة النهي بعد اتفاقهم انه جائز عند الضيق ففي هامش على البذل قال صاحب المنهل كراهيته مطلقا للمنفرد والجماعة عند المالكية وعن احمد كراهته للماموين لا لغيرهم وعن الكوفيين الاباحة مطلقاً وعن الشافعي كراهته للمنفرد دون الجماعة اه واما وجوه النهي فقال ابن العربي وذلك اما لانقطاع الصفوف او لانه موضع صلوة الجن المؤمنين او لانه موضع جمع النعال اه او لانه محل الشياطين كما قال الدردير او للاضرار بالمارة كما تقدم في كلام الشيخ او عدم استواء سواري مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كما في الكوكب اه من هامش اللامع

باب (بغير ترجمة) في تراجم شيخ المشائخ هذا الباب لا ترجمة له فهو كفصل الباب الاول من انه شرع لمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يفهم منه انه صلى الله عليه وسلم صلى بين العمودين وكان بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريبا من ثلاثة اذرع اه قلت هو الاصل العشرون من اصول التراجم وقال الحافظ كذا للاكثر بلا ترجمة وفصله عما قبله لانه ليس فيه ذكر السواري بل بيان المسافة بينه وبين الجدار اه وهو مختار العيني وقال الكرماني فصل هذا الحديث لانه لا يدل صريحاً على الصلوة بين السارتين لكن المراد منه ذلك لما علم من سائر الاحاديث او لان الموضع المذكور من كونه مقابلا للباب قريبا من الجدار يستلزم كونها بين الاسطوانتين اه ولا يبعد عندي انه فصل للتنبيه على مسئلة جواز الصلوة في كل البيت بقوله وليس على احدنا باس الخ وايضا فيه الاستبراك ورقم على الباب في تراجم شيخ الهند قدس سره رمز (ت) نقطة واحدة وهو اشارة الى ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين وتشحيذ الاذهان۔

باب الصلوة الى الراحلة الخ قال الحافظ المذكور في الحديث الراحلة والرحل فكانه الحق البعير بالراحلة بالمعنى الجامع بينهما ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ورد في بعض طرقه عند ابي داود كان يصلي الى بعيره والحق الشجر بالرحل بطريق الاولوية ويحتمل ان يكون اشارة الى حديث علي رواه النسائي قال رأيتنا يوم بدر وما فينا انسان الا نائم الا رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يصلي الى شجرة يدعو حتى اصبح اه قلت اشار الامام البخاري بذلك الى خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه وعلم ما سبق ان الصلوة الى البعير والدابة لا يستحب عند

الشافعية والمالكية ولاباس به عند الحنابلة والحنفية اھ قوله اذا ہبت الرکاب الشراح کلہم علی ان معناه ہاجت وکتب الشیخ فی اللامع قوله اذا ہبت الخ ای ذہبت الی المرعی ولا ینطبق ما ذکره فی الحاشية بين السطور ان المراد ہاجت وتحرکت لانه اذا کان امرہم کذلک لم تستقم الصلوة فيه ولا يفيد وضع الرحل امامه فی دفع التشويش الناشی بہيجانہا اھ

باب الصلوة الی السرير قال الحافظ اورد عليه الاسماعيلی بان الحديث دال علی الصلوة علی السرير لا الی السرير ثم اشار الی ان رواية مسروق عن عائشة دالة علی المراد لان لفظه کان يصلی والسرير بينه وبين القبلة کما سياتی فکان ينبغی له ذکرہا فی ہذا الباب واجاب الکرمانی عن اصل الاعتراض بان حروف الجر تتناوب فمعنی قوله الترجمة الی السرير ای علی السرير وادعی قبل ذلک انه وقع فی بعض الروايات علی السرير قال الحافظ ولا حاجة الی الحمل المذکور فان قولہا فيتوسط السرير يشمل ما اذا کان فوقه او اسفل منه وقد بان من رواية مسروق عنہا ان المراد الثانی اھ وتعقبه العينی واختار مختار الکرمانی وبه جزم السندی وبسطه لکنه اورد انه لا تعلق حينئذ بابواب السترة والاوجه عندی ما قال الحافظ لان الترجمة من ابواب السترة فلو صارت الترجمة الصلوة علی السرير کما قالا لم تبق من ابواب السترة اھ من ہامش اللامع

باب ليرد المصلی الخ فيه ثلاثة مذاہب رخصة عندنا الحنفية فترکه اولی ومندوب عند الجمہور حتی حکی ابن رسلان الاجماع عليه وواجب عند الظاہرية فلعل المصنف اراد الرد علی الاول وذکر لفظ الحديث بلفظ الامر لاحتماله القولين الآخرين والظاہر ان ميلانه الی الوجوب وقال القسطلانی فی قوله باب يرد المصلی ای ندبا اھ

باب اثم المار الخ سکت الشراح عن غرض الترجمة ولا يبعد عندی ان المصنف اراد شرح لفظ الحديث بان المراد ما ذا عليه ای من الاثم والاوجه منه انه اراد ترجيح احد القولين من ان الامر بالدفع لمصلحة المصلی او لمصلحة المار قال الحافظ قال ابن بطال ہل المقاتلة لخلل يقع فی صلوة المصلی من المرور او لدفع الاثم عن المار الظاہر الثانی اھ وقال غيره بل الاول اظہر لان اقبال المصلی علی صلوته اولی من الاشتغال بدفع الاثم عن غيره وقد روی ابن ابی شيبة عن ابن مسعود رضـ ان المرور بين يدی المصلی يقطع نصف صلوته وروی ابو نعيم عن عمر رضـ لو يعلم المصلی ما ينقص من صلوته بالمرور بين يديه ما صلی الا الی شیء يستره من الناس فہذان الاثران مقتضاہما ان الدفع لخلل يتعلق بصلوة المصلی ولا يختص بالمار اھ

باب استقبال الرجل الرجل الخ قال الحافظ ای ہل يکره او لا او يفرق بين ما اذا الہاه اولا والی ہذا التفصيل جنح المصنف وجمع بين ما ظاہره الاختلاف من الاثرين الذين ذکرہما عن عثمان وزيد بن ثابت ولم اره عن عثمان الی الآن وانما رأيته فی مصنف عبد الرزاق وغيره من طريق ہلال عن عمر رضـ انه زجر عن ذلک وفيه عن عثمان ما يدل علی عدم کراہية ذلک فليتامل لاحتمال ان يکون فيما وقع فی الاصل تصحيف اھ وتعقبه العينی اذ قال لا يلزم من عدم رؤيته ان لا يکون منقولا عنه فليس ببعيد زعم التصحيف بالاحتمال الناشی عن غير دليل اھ وقال ايضا المخصص فی الحديث استقبال الرجل المرأة فقيل ہما سواء وقيل لما لم يرہا باسا فالرجل بالاولی ثم قال اکثر العلماء علی کراہة الاستقبال بالوجه اھ وفی المغنی يکره ان يصلی مستقبلا وجه انسان لان عمر رضی الله تعالی عنه ادب علی ذلک اھ

باب الصلوة خلف النائم کتب الشيخ فی اللامع اراد بالخلف معنی اعم من معناه المشہور کما يعلم من الرواية المورودة فی ہذا الباب اھ وفی ہامشه قال الحافظ کانه اشار الی تضعيف ما ورد فی ابی داؤد من النہی عن الصلوة الی النائم ذکره مالک الصلوة الی النائم وظاہر تصرف المصنف عدم الکراہية حيث يحصل الامن من الالہاء اھ ولا يکره عند الحنفية کما نقله ابن عابدين عن شرح المنية وعن احمد ثلاث روايات کما فی المغنی الکراہية مطلقا وعدم الکراہية مطلقا والکراہة فی الفريضة خاصة دون التطوع ثم يشکل عندی ان الامام البخاری استدل بالحديث ہہنا علی الصلوة خلف النائم وظاہره انہا کانت مستدبرة حتی يتم الاستدلال علی الخلف وقد استدل به فی الباب السابق وظاہره انہا کانت مستقبلة حتی يتم الاستقبال ويزيد الاشکال ما يظہر من کلام الحافظ اتحاد الروايتين والاوجه عندی انہما قصتان مختلفتان فان ظاہر سياق الاول انہا کانت يقظی کما يشير اليه قولہا وانا مضطجعة علی السرير فتکون لی الحاجة وظاہر ان اعتراء الحاجات يکون فی اليقظة ونص الرواية الثانية انہا کانت راقدة والنوم المندوب يکون متوجہا الی القبلة فلا بد ان تکون مستدبرة عنه صلی الله عليه وسلم وہذا ہو الاوجه عندی فی مطابقة الروايتين بالترجمتين کما اشار اليه الحافظ عندی بقوله قد يفرق طرق بين کونہا نائمة او يقظی واما علی اتحاد الروايتين فيمکن ان يجاب بان من دأب المصنف المعروف الاستدلال بکل المحتمل کما تقدم فی الاصول او يقال ان الاستدلال فی الماضی بقولہا اکره ان استقبله وہہنا بفعلہا من الرقود امامه صلی الله عليه وسلم الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب التطوع خلف المرأة کتب الشيخ فی اللامع لعل المراد بذلک ان ما اشتہر من تفضيل الصلوة بمحاذاة المرأة فانما ہو حيث اشترکا تحريمة واداء فاما اذا کان الرجل يصلی صلوة لنفسه فلا باس بوقوعه فی جنب المرأة او خلفہا ويمکن ان يکون غرضه اثبات ما ذہب اليه الشافعی رحمه الله تعالی من ان صلوة الرجل لا تفسد بوقوعه فی جنب المرأة او خلفہا حيث لم تفسد صلوته صلی الله عليه وسلم وايا ما کان فاستدلاله مبنی علی ان يکون الحکم فی کونہا مصلية عينه عند عدمه وہو فی حيز الخفاء اھ مختصرا وفی ہامشه وحاصل ما افاده الشيخ ان فی الترجمة احتمالين الاول جواز کون المرأة امام المصلی بغير اشتراکہما فی الصلوة والثانی انه اراد مسئلة المحاذاة المعروفة المحکمة واشار اليہا بقوله ويمکن ای يکون الخ والاوجه عندی الاول لاتصاله بباب الصلوة خلف النائم وکونه داخلا فی

ابواب السترة ولعله ترجم بذلک لما فيه شیء من الاختلاف قال الموفق ويکره ان يصلی والامامه امرأة تصلی لقوله صلی الله عليه وسلم اخروہن من حيث اخرہن الله تعالی واما فی غير الصلوة فلا يکره لخبر عائشة وان کانت عن يمينه او يساره لم يکره وان کانت فی صلوة اھ ويمکن ايضا ان الامام البخاری ترجم بذلک دفعا لما يتوہم من روايات القطع بمرورہا ان استقرارہا امام المصلی اولی بالقطع فبہذه الوجوه ترجم الامام بذلک عندی واما مسئلة المحاذاة فلا تعرض لہا فی الترجمة ولا فی ما اورده من حديث الباب ومحلہا ما سياتی من باب المرأة وحدہا تکون صفا

باب من قال لا يقطع الصلوة شیء لا يخفی عليک انه قد سقط فی بعض النسخ الہندية من سہو الکاتب لفظ قال ففيه باب من لا يقطع الخ وہو موجود فی نسخ الشروح فی تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذه الابواب الی آخر الکتاب الاشارة الی ان المرأة غير قاطعة للصلوة اھ ويشکل ان ظاہر حديث عائشة شبہتمونا بالحمر والکلاب انہما يقطعان فکيف الترجمة اللہم الا ان يقال ان الوارد فی احاديث القطع العلة بانه شيطان وہذا يعم المرأة وغيرہا فلما ثبت عدم القطع فی احدہا ثبت فی الآخرين ولہذا استدل به الزہری فی الحديث الثانی ولہذا عقبه البخاری وقال القسطلانی بعد حديث عائشة واذا کانت المرأة لا تقطع الصلوة مع ان النفوس جبلت علی الاشتغال بہا فغيرہا من الکلب والحمار وغيرہما کذلک بل اولی اھ وبسط فی الفيض فی معنی القطع الوارد فی الاحاديث وانکر نسخہا وتاويلہا حيث قال لا اأول فی احاديث القطع واحملہا علی ظاہرہا الی آخرہا قال وحاصله ان المراد بالقطع قطع وصلة المناجاة بين العبد والرب تبارک وتعالی کما يتناجی اثنان فيحول الثالث بينہما فہو قاطع لمناجاتہما

باب اذا حمل جارية صغيرة الخ کتب الشيخ فی اللامع اراد بذلک الرد علی من زعم بانتقاض الطہارة بمس المرأة ولو صغيرة ولا يلزم بذلک تسليم الانتقاض بمس الکبيرة اھ وفی ہامشه ما افاده الشيخ محتمل لکن فيه انه يکون اذا محله ابواب نواقض الوضوء من کتاب الطہارة وقال ابن بطال اراد البخاری ان حملہا اذا کانت لا يضر فمرورہا بين يديه لا يضر لان حملہا اشد من مرورہا کذا فی الفتح وہو الاوجه عندی لان المصنف بصدد ان لا يقطع الصلوة شیء لا سيما المرأة ولہذا ذکر عدة ابواب مختلفة کلہا يؤيد عدم القطع وفی الفيض فيه مسئلتان الاولی مسئلة حمل الصبی والثانية مسئلة ثياب الصبی ثم بسطہا قال القسطلانی فعله صلی الله عليه وسلم لبيان الجواز وہو جائز لنا وشرع مستمر الی يوم الدين وہذا مذہبنا ومذہب ابی حنيفة واحمد وادعی المالکية نسخه بتحريم العمل فی الصلوة الی آخر ما بسطه ويقابله ما قال ابن عبد البر لا اعلم خلافا ان مثل ہذا مکروه فيکون اما فی النافلة او ما منسوخا الی آخر ما بسط فی الاوجز وفيه ايضا عن الدر المختار يکره حمل الطفل وما ورد نسخ بحديث ان فی الصلوة لشغلا وبسطه ابن عابدين وما ورد فی الحديث من نسبة الرفع والوضع اليه صلی الله عليه وسلم مجاز وذلک لان الصبية لما تعلقت صلی الله عليه وسلم والتصقت بقربه فاذا سجد جارت وتعلقت باطرافه الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع۔

باب اذا صلی الی فراش الخ قال الحافظ ای ہل يکره ام لا وحديث الباب يدل علی ان لا کراہة قال العينی تحت الحديث الاول مطابقة الحديث بالترجمة ظاہرة عند التأمل ولکن اعترض فيه انه کيف دل علی الترجمة التی ہی کون المصلی منتہيا الی الفراش لانه قال اذا صلی الی فراش وکلمة الی لانتہاء الغاية واجيب بان الترجمة ليست معقودة للاعتراض فان المتعلق بالاعتراض قد تقدم والذی قصده البخاری بيان صحة الصلوة ولو کانت الحائض بجنب المصلی ولو اصابتہا ثيابه لا کون الحائض بين المصلی وبين القبلة اھ وتعبيره بقوله الی اعم من ان تکون بينه وبين القبلة فان الانتہاء يصدق علی ما اذا کانت امامه او عن يمينه او عن شماله اھ بزيادة من الفتح وقال السندی کان المصنف حمله علی ان الفراش کان فی حذاء المصلی امامه لا فی جانبه لکن الحديث الثانی وہو وانا الی جنبه لا يوافق الترجمة والله تعالی اعلم اھ

باب ہل يغمز الرجل امرأته الخ قال الحافظ فی الترجمة التی قبلہا بيان صحة الصلوة ولو اصابت المرأة بعض ثياب المصلی وفی ہذه الترجمة بيان صحتہا ولو اصابہا ببعض جسده اھ قال العينی يعنی نعم اذا غمزہا فلا شیء يترتب عليه من فساد الصلوة اھ ويشکل عليه زيادة لفظ ہل فی الترجمة والحديث نص فی مطابقة الباب ولا يبعد ان يقال انه اشارة الی اشکال وہو ان اللمس ينقض الوضوء عندہم

باب المرأة تطرح عن المصلی الخ قال الحافظ قال ابن بطال ہذه الترجمة قريبة من التراجم التی قبلہا وذلک ان المرأة اذا تناولت ما علی ظہر المصلی فانہا تقصد الی اخذه من ای جہة امکنہا تناوله فان لم يکن ہذا المعنی اشد من مرورہا بين يديه فليس بدونه اھ وفی ہامش اللامع وقد تقدم باب اذا القی علی ظہر المصلی قذر الخ ولا يتوہم التکرار لان المنظور ہناک صحة الصلوة بمصاحبة النجاسة کما يدل عليه سياق التراجم ہناک والمقصود ہہنا اثبات عدم قطع الصلوة بمرور المرأة فاثبته المصنف بجہات مختلفة ودلائل عديدة اھ ثم براعة الاختتام عندی فی قوله لقد رأيتہم صرعی يوم بدر ثم سحبوا الی القليب لم يذکر البراعة ہہنا الحافظ قدس سره کما نبہت عليه فی مقدمة اللامع

كتاب مواقيت الصلوة

قال الحافظ المواقيت جمع ميقات وہو مفعال من الوقت وہو المقدار المحدد للفعل من الزمان او المکان اھ ومناسبته لما سبق وکذا الکلام علی المناسبات بين ابواب کتاب الصلوة تقدم فی اول کتاب الصلوة

باب مواقيت الصلوة وفضلہا اختلفت نسخ البخاری فی ذکر عنوان الکتاب والباب کما يظہر من نسخ الحاشية والاوجه عندی نسخة کتاب مواقيت الصلوة وفضلہا۔ باب مواقيت الصلوة والضمير فی فضلہا راجع الی الصلوة فالکتاب مشتمل علی بيان مواقيت الصلوة وعلی فضائل الصلوة وعلی ہذا فلا يحتاج

الی توجیہات فی بیان المناسبۃ بین الابواب الکتاب ثم قولہ باب مواقیت الصلوۃ بعد ذکر کتاب المواقیت لاتکرار فیہ فان المقصود بالباب عندی بیان مبدأ المواقیت کما ہو دأب المصنف فانہ یشیر فی اوائل اکثر الکتب الی مبدء ہذا الحکم نصا او اشارۃ کما لایخفی علی من امعن النظر فی تراجم البخاری وعلی ہذا یکون باب المواقیت متضمنا لامرین بیان المبدء وبیان الفضل وہذا ہو الاوجہ عندی ویحتمل ان یکون الغرض منہ بیان الفضل فقط فیکون قولہ وفضلہا عطفا تفسیریا وبیان الفضل ظاہر من الحدیث فان جبریل علیہ السلام نزل لتعلیمہا عشر مرات فی یومین وہذا لغایۃ الاہتمام بذلک وقال شیخ المشائخ فی التراجم انما عقبہ بباب مواقیت الصلوۃ لان المراد بکتاب المواقیت کتابہا مطلقا وبابہا المواقیت من حیث انہا شرعت بالوحی ام بالاجتہاد وادرج المصنف فی کتاب مواقیت الصلوۃ ابوابا دالۃ علی فضائل الصلوۃ اھ فاشار شیخ المشائخ الی انہا ذکرت استطرادا وتبعا ثم یشکل علی تقسیم اوقات الصلوۃ عدم التوازن والتناسب فیہا فان الوقت فارغ من الصباح الی الظہر ثم تتوالی الصلوات الی ثلث اللیل ثم لاصلوۃ الی الصباح طول اللیل وتکلموا علی الحکم فی ذلک بوجوہ کثیرۃ ولاریب فی ان حکم اللہ تبارک وتعالی فی احکامہ وتنویعہا کثیرۃ لاتدرکہا القوۃ البشریۃ وانما تکلموا علیہا حسبما بلغت الیہا فراستہم وارتقت الیہا قوتہم الفکریۃ وتکلم علی حکم قسمۃ المواقیت مشائخ عدیدۃ منہم الرازی فی التفسیر الکبیر وشارح المنہاج والشیخ التھانوی قدس سرہ فی المصالح العقلیۃ" والاوجہ عند ذلک المبتلی بالسیئات المعترف بالتقصیرات ان اللہ عز وجل لم یخلقنا الا للعبادۃ فقط کما حصرہ فی قولہ عز اسمہ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وکان حق ذلک صرف الاوقات کلہا فی العبادات واہمہا الصلوۃ کالملائکۃ فان منہم القائمین والراکعین والساجدین الی یوم القیامۃ لاسیما اذ کان الاجر منہ عز اسمہ یصل الینا فی کل ساعۃ ونفس فی صورۃ النفس والصحۃ والسماعۃ والرؤیۃ وقوۃ البطش والمشی وغیر ذلک من الایادی المتوالیۃ فی کل ساعۃ فقد صدق عز اسمہ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوہا ولاامرار فی ان عد منافع نعمۃ واحدۃ ایضا من نعمہ تعالی خارج عن الطاقۃ البشریۃ فکان حق ذلک ان نقوم فی الطاعۃ فی کل ساعۃ من لیل ونہار لکن ارحم الراحمین لما رای عجزنا واحتیاجنا الی المنام والمعاش وغیر ذلک من الحوائج من علینا بتقسیم الملوین فجعل من کل واحد منہما نصفا لحق العبادۃ ونصفا لنا لحوائجنا فان الحوائج تختلف فان بعضہا یختص باللیل وبعضہا یختص بالنہار ولذا لم یوجب فی النصف من کل منہما صلوۃ واوجب فی النصف الاخر من کل منہما صلوات وکان حق ذلک ان یصرف ہذا النصف بتمامہ فی الصلوات ولذا قال اہل الاصول ان العزیمۃ فی کل صلوۃ ان یؤدی فی تمام الوقت فکان ینبغی ان یؤدی کل صلوۃ من اول وقتہ الی آخر وقتہ لکن ارحم الراحمین من علینا مرۃ اخری اذ قبل من جمیع الاوقات عدۃ رکعات تؤدی فی وقت یسیر الا ان الطبائع لما کانت علی احوال مختلفۃ فبعضہا متقاصرۃ متکاسلۃ فی اداء ما یطلب منہم وبعضہا مستعدۃ مجتہدۃ یعدون صرف جمیع اوقاتہا فی اداء ما ارضی مالکہم غایۃ سعاداتہم ومنتہی مامولہم فرض اللہ عز اسمہ رکعات عدیدۃ رعایۃ للاولین ومنا علیہم وشرع للاخرین النوافل المخصوصۃ فی اوقاتہم الخاصۃ تکمیلا لما انتقص من اوقاتہ عز اسمہ فشرع بمقابلۃ الظہر الضحی وبمقابلۃ العصر الاشراق کما یومی الیہ حدیث علی فی الشمائل اذ قال اذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند العصر صلی رکعتین واذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند الظہر صلی اربعا الحدیث وبمقابل العشائین التہجد فی اخر اللیل ومن رحمتہ الواسعۃ ان الصحیفۃ اذا کانت فی طرفیہا عبادۃ یکفر بفضلہا ما بینہما کما دلت علیہ النصوص الکثیرۃ من الآیات والاحادیث قال عز اسمہ اقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذہبن السیئات وفی الدر بروایۃ احمد عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما یذکر عن ربہ تبارک وتعالی اذکرنی بعد العصر وبعد الفجر ساعۃ اکفک فیما بینہما (فضائل ذکر) حتی ورد عن ابن عباس مرفوعا افتحوا علی صبیانکم اول کلمۃ بلا الہ الا اللہ ولقنوہم عند الموت لا الہ الا اللہ فانہ من کان اول کلامہ لا الہ الا اللہ واخر کلامہ لا الہ الا اللہ ثم عاش الف سنۃ لم یسئل عن ذنب واحد ذکر ابن الجوزی ایاہ فی الموضوعات متعقب کما فی رسالتی فضائل الذکر عن اللآلی وغیرہ۔ قال ابن عابدین فی بیان کراہۃ السمر بعد العشاء والمعنی فیہ ان یکون اختتام الصحیفۃ بالعبادۃ کما جعل ابتدائہا بہا لیمحی ما بینہما من الزلات ولذا کرہ الکلام قبل صلوۃ الفجر وتمامہ فی الامداد اھ ولذلک ندب عندی التعجیل فی الظہر والتاخیر فی العصر لیکونا فی طرفی الوقت الذی ہو حقہ تعالی وایضا منتظر الصلوۃ یکون فی حکم الصلوۃ فلانتظار الصلوۃ الاخری یعد مصلیا فی سائر وقتہ عز اسمہ ولاجل ذلک ندب عندی تعجیل المغرب وتاخیر العشاء ولولا ضعف الضعیف وسقم السقیم لاخرہ الی شطر اللیل لیحیی جمیع وقتہ تعالی ومن ہہنا یظہر معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتموا بہذہ الصلوۃ فانکم فضلتم بہا علی سائر الامم فان ظاہر کونہا صلوۃ لنا ان نبادر بہا تنویہا بشانہا وقد یعتنی بہا فی اول اوقاتہا اہتماما بہا لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل کونہا صلوۃ لنا علۃ لتاخیرہا فہذا لایستقیم الا بالنظر الدقیق علی ما قلنا من ان الاصل فیہا کان اداؤہا فی آخر وقتہا لتقع فی آخر النصف من حقہ عز اسمہ فمقتضی الاہتمام بہا ان تؤدی فی اصل وقتہا وہو آخر الوقت المباح ولہذہ الوجوہ العدیدۃ قلت اولا ان ہذہ الحکمۃ اولی عندی من الاقوال الآخر التی ذکرت فی ذلک لانہ یظہر من ذلک معنی الروایات الاخر ویطابقہ الاصول ویظہر منہ وجہ تعجیل الظہر والمغرب وتاخیر العصر والعشاء وغیر ذلک من المعانی اللطیفۃ التی تظہر عند التامل فی الروایات اھ من ہامش اللامع قولہ ان جبریل علیہ السلام نزل فصلی الخ کتب الشیخ فی اللامع جبینہ مالک فی موطاہ بتفصیل الاوقات والصلوات واوردہ ہہنا مختصرا اھ وفی ہامشہ قولہ بینہ مالک ہذہ سبقۃ قلم لیس ذلک فی روایۃ مالک اصلا نعم ذکر التفصیل ابوداؤد اھ فلا یرد انہ لیس فی الحدیث الا ذکر الصلوات العدیدۃ لابیان المواقیت وقال العینی مناسبۃ الحدیث بانہ علم منہ ان الصلوۃ لہا

اوقات اذ صلاہا خمسا اھ

(ص ۷۴) باب قول اللہ عز وجل منیبین الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان اللہ تبارک وتعالی ذکر ترک الصلوۃ بلفظ الاشراک حیث قال اقیموا الصلوۃ ولاتکونوا من المشرکین فکان ترکہا اشراکا او فعل المشرکین ودلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث انہ جعل الصلوۃ جزء الایمان وانتفاء الجزء ہو انتفاء الکل من حیث کونہ کلا والجواب عنہ ما مر من انہ جزء الکامل من الایمان لامطلقۃ والاشراک فی الآیۃ اتیان افعال المشرکین او ہو شرک دون شرک اھ ونحو ذلک قال السندی وفی ہامش اللامع فی ہذہ الترجمۃ عدۃ ابحاث الاول فی غرض الترجمۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی روایات وردت فی کفر تارک الصلوۃ کما فی مسلم وغیرہ بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوۃ وغیر ذلک من الروایات وہذا ہو الاصل الحادی والعشرون من اصول التراجم وہو اصل مطرد کثیر الوقوع فی البخاری وقال الحافظ وہذہ الآیۃ مما استدل بہ من یری تکفیر تارک الصلوۃ لما یقتضیہ مفہومہا اھ والثانی مناسبۃ ہذا الباب بالکتاب فان کان الکتاب کتاب مواقیت الصلوۃ وفضلہا کما اخترتہ فالمناسبۃ بالجزء الثانی من الترجمۃ واضحۃ وان کان الکتاب کتاب المواقیت فقط فتوجیہ المناسبۃ ان الوارد فی الباب واقیموا الصلوۃ وقال قتادۃ اقامۃ الصلوۃ المحافظۃ علی مواقیتہا ووضوئہا ورکوعہا وسجودہا کما فی الدر واما علی توجیہ شیخ المشائخ فذکر ہذا الباب وامثالہ استطراد والثالث مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ وفیہا کلام الشیخ قدس سرہ اوضح واجود وقال الحافظ ومناسبۃ الحدیث ان فی الترجمۃ اقتران نفی الشرک باقامۃ الصلوۃ وفی الحدیث اثبات التوحید باقامتہا اھ ملخصا

(ص ۷۵) باب البیعۃ علی اقام الصلوۃ مناسبتہا بفضلہا ظاہرۃ واما بالوقت فباعتبار ان الوقت داخل فی الاقامۃ کما تقدم فی قول قتادۃ

(ص ۷۵) باب الصلوۃ کفارۃ مناسبۃ الحدیث بالباب ظاہرۃ واما بالکتاب فبفضلہا ایضا ظاہرۃ واما بالمواقیت فیحتمل ان یقال انہ اشارۃ الی ان کونہا مکفرۃ مقید باقامتہا فی اوقاتہا کما یشیر الیہ الحدیث الثانی لکن یشکل علیہ ان ہذا المعنی سیاتی قریبا فی ترجمۃ مستقلۃ باب الصلوات الخمس کفارۃ للخطایا اذا صلاہن لوقتہن الخ اللہم الا ان یقال ان الغرض فیما سیاتی عدم التقیید بالجماعۃ

(ص ۷۶) باب فضل الصلوۃ لوقتہا قال العینی کان الاصل ان یقال فضل الصلوۃ فی وقتہا لان الوقت ظرف لہا ولذکرہ ہکذا وجہان الاول حروف الجر یقام بعضہا مقام البعض والثانی اللام ہہنا مثل اللام فی قولہ تعالی فطلقوہن لعدتہن ای مستقبلات لعدتہن اھ وقال القسطلانی قولہ باب فضل الصلوۃ لوقتہا ای فی وقتہا او علی وقتہا اھ قلت ولا یبعد عندی ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث بان علی فی الحدیث بمعنی اللام اذ لفظ علی یوہم تقدم الصلوۃ علی وقتہا اذ الشیئ علی الشیئ یکون خارجا عنہ۔

(ص ۷۶) باب الصلوات الخمس الخ ہہنا بحثان الاول الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ما سبق من باب الصلوۃ کفارۃ قال الحافظ ہی اخص من الترجمۃ السابقۃ لان الاولی یتناول الخمس وغیرہا والاوجہ عندی ان قولہ اذا صلاہن لوقتہن لیس بفارق بین الترجمتین لان ہذا القید وان لم یذکر فیما سبق نصا لکنہ ملحوظ معنی لذکرہ ایاہا فی کتاب المواقیت والا لم یبق لذکرہ وجہ ہہنا فالغرض عندی بہذہ الترجمۃ ان الصلوۃ مکفرۃ سواء صلیت بالجماعۃ او بغیرہا وعلی ہذا فالفرق واضح والبحث الثانی ان تمثیلہ صلی اللہ علیہ وسلم بالغسل فی النہر ظاہرہ غسل جمیع الخطایا سواء کانت صغیرۃ او کبیرۃ واتفقوا علی ان امثال ہذہ الاحادیث مقیدۃ بالصغائر للنصوص الاخر من القرآن والاحادیث خلافا للمرجئۃ فعندہم افعال الخیر مکفرۃ للصغائر والکبائر واجاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الکلام علیہ وحاصلہ ان مراتب الغسل متفاوتۃ جدا فمن غاسل لیس لہ غیر سقوط الفرض لوجنبا وغیر البرد لو طاہرا ومن غاسل یہتم باغتسالہ بالصابون وغیرہ وآخر منہم یدخل الحمام فلا یخرج منہ فی اقل من نصف یوم اقتراہم نسا وفی تحصیل النظافۃ لا واللہ اھ یعنی فکذلک بالوضوء تحصل الدرجۃ الاولی وبالصلوۃ معہ الدرجۃ الثانیۃ وبالتوبۃ الدرجۃ الثالثۃ واجاب عنہ السندی بجواب آخر وہو لطیف جدا وحاصلہ ان اثر الصغائر یکون علی ظاہر البدن کما یدل علیہ حدیث خروج المعاصی عن اعضاء الوضوء واثر الکبائر یکون علی الباطن کما فی حدیث ان المؤمن اذا ارتکب معصیۃ تحصل فی قلبہ نقطۃ سوداء فکما ان الغسل یذہب بدرن الظاہر دون الباطن فکذلک الصلوۃ تکفر ویمکن عندی ان یجاب عنہ ثالثا ان الدرن ولو کان علی ظاہر البدن تتفاوت مراتبہ جدا فان الدرن لو کان کمثل التراب والماء وغیر ذلک یزول بمجرد الغسل بداہۃ لکنہ ان کان قارا مثلا لایزول عن البدن اصلا لابمجرد الغسل ولا بالصابون حتی یلطخ علیہ شیئ آخر یزیلہ کالنفط فالصغائر بمنزلۃ الاول والکبائر بمنزلۃ القار لاتزول الا بمزیل خاص لذلک وہو التوبۃ والندم اھ من ہامش اللامع

(ص ۷۶) باب فی تضییع الصلوۃ عن وقتہا لعلہ اشارۃ انہ داخل فی وعید قولہ تعالی فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوۃ ولذا بکی انس علی الفرق بین فعلہم وفعل السلف وتعلقہ بفضل الصلوۃ ظاہر وبالمواقیت بان التضییع ہو التاخیر عن الوقت ولایبعد ان یکون غرض المصنف بیان المراد بالاضاعۃ فی الآیۃ اذ اختلفوا فی ان المراد بالتضییع التاخیر عن وقت الجواز او عن الوقت المستحب وعلی ہذا فالاستدلال یتوقف علی فعل امراء بنی امیۃ والمشہور انہم یؤخرونہا عن الوقت المستحب ومال الحافظان ابن حجر والعینی وتبعہما القسطلانی انہم یؤخرونہا عن وقت الجواز وبسط فی ہامش اللامع الکلام علی حدیث الباب

(ص ۷۶) باب المصلی یناجی ربہ قال الحافظ ومناجاۃ الرب جل جلالہ ارفع درجات فینبغی المحافظۃ علی الفرائض فی وقتہا لتحصیل ہذہ المنزلۃ اھ وبہ تحصل المطابقۃ بالمواقیت والفضل معا وقال الکرمانی مناسبتہ بکتاب المواقیت ان اوقات الصلوۃ اوقات المناجاۃ مع اللہ سبحانہ وتعالی اھ وقال القسطلانی مناسبۃ

بفضل الصلوة بان المناجاة لاتحقق الا اذا كان اللسان معبراً عما فی القلب ولذا قالوا الصلوة بالقلب اللاہی اقرب الی العقوبة اھ

باب الابراد بالظهر الخ كتب الشيخ فی اللامع قصد بذلک الرد علی الشافعی فی استحبابه تعجيل الظهر مطلقا ثم لما كان الشافعی رحمه الله تعالی علل التعجيل بانه الاصل والتاخير حيث ورد فانه لعارض الاغتياب من بعد عقد للرد علی ذلک بابا علی حدة وهو التعجيل فی السفر فان الناس فی السفر جميع ولا اغتياب اھ وفی ہامشه لايبعد عندی ان الامام البخاری مع الاشارة الی ما افاده الشيخ اشار ايضا الی رد قيود قيدها بها بعض العلماء احاديث الابراد اذ لم يقيد ترجمة بشیٔ من ذلک القيود فقد قال القسطلانی قوله ابردوا بالصلوة ای اخروا صلوة الظهر عند شدة الحر وعند ارادة صلوتها بمسجد الجماعة حيث لا ظل لممشاه فی بلد حار لا فی بلد معتدل ولا لمن يصلی فی بيته منفرداً ولا لجماعة مسجد لا يأتيهم غيرهم الی آخر ما قال فاطلاق الترجمة يرد علی هذه القيود كلها ثم لايذهب عليک ان الامام البخاری قدمه علی اول وقت الظهر قال العينی انما قدمه للاهتمام به وقال الحافظ قدمه لان لفظ الابراد يستلزم ان يكون بعد الزوال لا قبله كانه اشار الی اول وقت الظهر او اشار الی حديث جابر قال كان بلال رض يؤذن الظهر اذا دحضت الشمس ای مالت اھ وانت خبير بان هذا ابعد من قول العينی لان الامام يترجم باول وقت الظهر قريبا نصا فای ناقة فی الاشارات والاوجه عندی ان تقديمه للاشارة الی الباب السابق فان المصلی اذا كان يناجی ربه فالاولی ان لايناجيه فی شدة الحر لان المناجاة فی شدة الحر لاتورث لذة وخشوعاً وتقدم قريبا باب الصلوة فی موضع العذاب فكما لاينبغی الصلوة فی موضع العذاب احدر ان لاينبغی فی وقت يظهر فيه اثر العذاب لان شدة الحر من فيح جهنم الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب الابراد بالظهر فی السفر تقدم فی الباب السابق من كلام الشيخ مايتعلق بهذه الترجمة وهو ان الابراد ليس لاجل صعوبة الناس فی الاجتماع لانه لوكان كذلک لا يندب فی السفر لحصول الاجتماع فيه من قبل وقال لبعض الطلبة فی الدرس ان غرض المصنف كما يظهر من دأبه ابطال استدلال الحنفية بحديث الباب علی المثلين غير صحيح لانه كان فی السفر وفی السفر لمايجوز جمع التاخير فالتاخير الی فیٔ التلول اولی بالجواز فتامل فانه محتمل فان الاستدلال بكل المحتمل مطرد عند البخاری

باب وقت الظهر عند الزوال كتب الشيخ فی اللامع اورد المؤلف من الظهر اول وقتها ومن العصر آخر وقتها ولم يبين اول وقت العصر ولا آخر وقت الظهر والظاهر انه لم يثبت له شیٔ من روايات المثل او المثلين علی حسب شرطه ولايبعد ان يكون ذلک اشارة منه الی ما ذهب اليه المحدثون والشافعی رحمهم الله تعالی من جواز الجمع بين الظهر والعصر فی وقت احدهما وذلک لانه بين اولا ان الصلوة كانت علی المؤمنين كتابا موقوتا ولا وجه للتوقيت بعد جواز الجمع بينهما الا بان يجعل الوقت مشتركاً بينهما فكان الوقت من الزوال الی المغرب كما هو للظهر فكذلک للعصر اھ بسط الكلام عليه فی ہامش اللامع اشد البسط وفيه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من زعم من الكوفيين ان الصلوة لاتجب باول الوقت اھ قلت ماقال الحافظ ان ترجمة الامام اشارة الی هذه المسئلة بعيد جداً ولا ادری كيف كتبه الحافظ مع جلالة قدره ولا تعلق للترجمة ولا لشیٔ مما ورد فی الترجمة بتلک المسئلة اشارة ولا دلالة والظاهر انه اشار بالترجمة الی رد الطائفتين الاخريين احداهما من جوز صلوة الظهر قبل الزوال كما هو منقول عن بعض السلف من الصحابة وعن احمد واسحق مثله فی صلوة الجمعة والطائفة الثانية من قال ان اول وقت الظهر اذا صار الفیٔ قدر الشراک بعد الزوال والجمهور علی الزوال الی آخر ما فی الہامش ويحتمل ان الغرض ان الصلوة فی الابراد مندوب واصل الوقت يحصل بالزوال والله سبحانه وتعالی اعلم بمراد العباد

باب تاخير الظهر الی العصر اختلفوا فی غرض الامام بالترجمة قال الحافظ اشار البخاری الی اثبات القول باشتراک الوقتين والی انتفاء الفاصلة بين الوقتين اھ الاول مذهب المالكية والقول بالفاصلة مذهب داؤد وبعض الشافعية قلت ماقال الحافظ فی غرض الترجمة الجزء الثانی منه صحيح والاول مشكل ولذا اشار الی رده العينی اذ قال والمراد انه لما فرغ من صلوة الظهر دخل وقت صلوة العصر وليس المراد انه جمع بينهما فی وقت واحد اھ والاوجه عندی انه اشار الی ردكليهما من الاشتراک والفاصلة وقال السندی لايخفی انه لا دلالة فی لفظ الحديث علی التاخير لجواز ان ما فعله يكون من باب التقديم فكانه اشار بهذه الترجمة الی توجيه الحديث بانه لايحمل علی الجمع بين الصلوتين فی الوقت حتی يقال يمكن ان يكون من باب التقديم او من باب التاخير بل يحمل علی تاخير الصلوة الاولی الی آخر وقتها وضمها الی الثانية فعلا وهذا التاويل فی الحديث هو الذی اعتمده كثير من المحققين وهو اقرب ما قيل فيه اھ وهو الذی اختاره شيخ المشائخ فی التراجم

باب وقت العصر تقدم فی الباب السابق ان اول وقته آخر وقت الظهر قال الحافظ لما لم يكن حديث اول وقت العصر بالمثل علی شرطه ذكر ما يستنبط منه ذلک بطريق الاستنباط اھ واختلفوا فی ان حديث عائشة دليل لتعجيل العصر او لتاخيره قال الطحاوی لا دلالة فيه علی التعجيل لاحتمال ان الحجرة كانت قصيرة الجدار فلم تكن تحتجب عنها الا بقرب غروبها فيدل علی التاخير لا علی التعجيل ورد عليه بان هذا يتصور مع اتساع العرصة وقد عرف انها لم تكن متسعة ورد بان الايراد يمكن ان يتوجه لو كانت الجدر طويلة وقد ثبت انها كانت صغيرة جدا وهذا كله ان حمل الضوء علی ما يأتی من رؤس الجدر ولو اريد به الضوء الداخل من باب الحجرة فان بابه كان غربيا يدخل منه ضوء الشمس وكلما يكون اقرب الی الغروب يكثر الضوء فيه

ولايخرج منه الا قريب الغروب كما هو ظاهر فحينئذ لايدل الحديث الا علی غاية التاخير وقد بسط فی ہامش اللامع الكلام علی اتساع العرصات لان الحجرات كانت كلها جنب المسجد وابوابها كانت مفتوحة الی المسجد واكثرها كانت جهة الشرق من المسجد ومساحة المسجد كانت سبعين ذراعاً فلا بد ان يكون اتساع الحجرات شرقاً وغرباً والا فلا يمكن بناء عدة الحجرات فی جهة الشرق فضلا عن اكثرها اھ

باب اثم من فاتته العصر ههنا عدة ابحاث الاول ان الامام ترجم بترجمتين الاولی هذه والثانية اثم من ترک العصر واورد عليه بالتكرار ومؤدی ما قال الحافظان ابن حجر والعينی ان المراد بالفوات تاخيرها عن وقت الجواز بغير عذر وهذا لايكفی لدفع ايراد التكرار لان الثانية اصرح فی العمد وقال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الترک نص فی العمد دون الفوات ويحتمل ان الامام فرق فی العنوان والتعبير فقط دون المراد رعاية لالفاظ الروايتين اھ والاوجه عندی ان المراد فی الترجمة الاولی الفوات بدون العمد المتقابل بالترجمة الثانية وهو الذی اراد الامام الترمذی اذ ترجم علی الحديث الاول باب ما جاء فی السهو عن وقت صلوة العصر والی ما اخترته مال السندی اذ قال المتبادر من الفوات ان لا يكون باختيار من العبد فعلی هذا قوله فكانما وتر اهله وماله اشارة الی ما فاته من الخير وهو المناسب بجعل المصنف الفوت فی مقابلة الترک لكن علی هذا يشكل اضافة الاثم علی الفوات الا ان يراد بالاثم ما يلحقه من الضرر وهو فوات الفضل او يقال ان لفظ الاثم مجاز عن الاسف وغيره بلفظ الاثم اشارة الی ان هذا الاسف يكون فی الآخرة والبحث الثانی فی معنی الفوات واختلفوا فيه علی اقوال من التاخير او ترک الجماعة او الترک نسيانا وغير ذلک بسطت فی ہامش اللامع والثالث فی تخصيص العصر بذلک قال الحافظ ظاهر الحديث التغليظ علی من تفوته العصر وان ذلک مختص بها وذكر العينی وجوه تخصيص العصر وقال ابن عبد البر يحتمل ان يكون الحديث خرج جوابا لسائل عن صلوة العصر فلا يمنع ذلک الحاق غيرها من الصلوات والبحث الرابع فی اعراب لفظ اهله وماله فی الحديث الاول والبحث الخامس احتجاج الخوارج من الحديث الثانی كما بسط فی ہامش اللامع .

باب اثم من ترک العصر تقدم الكلام عليه فی الباب السابق

باب فضل صلوة العصر قال الحافظ ای علی جميع الصلوات الا الصبح كما يظهر من حديثی الباب ويحتمل ان المراد ان العصر ذات فضيلة لا ذات افضلية وتعقبه العينی وقال لو قال باب فضل صلوة الفجر والعصر لكان اولی وانما خصص العصر للاكتفاء كقوله تعالی سرابيل تقيكم الحر ای والبرد ايضا اھ قلت لكن فضل الفجر سيأتی قريبا فالاوجه عندی انه اراد الاشارة الی خلافية شهيرة وهی ان الوعيد المذكور فی البابين السابقين مخصوص بالعصر او خرج مخرج السؤال كما تقدم فاشار بهذا الباب الی القول الاول من التخصيص

باب من ادرک ركعة من العصر يشكل علی الامام البخاری انه ترجم بادراک الركعة وذكر الحديث بادراک السجدة قال الحافظ كانه اراد تفسير الحديث وان المراد بالسجدة الركعة اھ والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار الی مسئلة خلافية وهی ما قال الموفق ان مدرک الركعة فی آخر الوقت مدرک للصلوة وهل يدركها بادراک ما دون الركعة فيه روايتان احداهما لايدركها باقل من ذلک وهو مذهب مالک الثانية يدركها بادراک جزء منها ای جزء كان وهو مذهب ابی حنيفة وللشافعی قولان كالمذهبين اھ فالظاهر عندی ان الامام البخاری اشار بذكر هذه الرواية فی هذا الباب الی ان ما ورد فی الروايات من لفظ الركعة ليس باحتراز ثم مطابقة حديث التمثيل بالباب بان مدرک آخر الجزء كمدرک الكل ولذا اتم لهم الاجور فكذلک مدرک الركعة الاخيرة بسطه فی فيض الباری وكتب الشيخ فی اللامع المناسبة بالترجمة من حيث ان الاستيجار شامل للوقت الی الغروب فمن اتی قبيل الغروب بحيث يمكن له ان يعد اسمه فی العاملين كان داخلا فيهم وذلک لان العادة فی المستاجرين لاسيما فی الكرماء ان ينظروا الی العملة وقت فراغهم من العمل فمن وجدوه منهم ثمة اذاً وجب اجر عمله وان كان قد اتی بعد الآخرين بكثير والله تعالی اعلم اھ وبسط الكلام عليه فی ہامشه

باب وقت المغرب وفی تراجم شيخ المشائخ تحت قوله فی الترجمة قال عطاء الخ مناسبة التعليق بترجمة الباب باعتبار انه يدل علی ان آخر وقت المغرب متصل باول وقت العشاء لان الجمع فی الحضر محمول عند المؤلف علی الجمع فی الصورة ولو كان بعذر المرض اھ وبه جزم الحافظ اذ قال اشار بهذا الاثر الی ان وقت المغرب يمتد الی العشاء اھ قلت فعلی هذا يكون رداً علی من قال بعدم امتداد وقت المغرب كما هو مشهور مذهب الشافعی ومالک ففی الاوجز واول المغرب مجمع علی انه من الغروب وآخره عند ائمتنا الثلاثة وبه قالت الحنابلة الی غروب الشفق وهو احد قولی الشافعی ومالک وقالا فی قولهما الثانی لا وقت له الا وقت واحد وهو ان يتطهر ويصلی ثلاث ركعات اھ قوله كانوا او كان النبی صلی الله عليه وسلم الخ اختلط كلام الشراح فی شرحه وما ظهر لی من كلامهم ان فيه احتمالات منها ما قال الكرمانی شک من الراوی ای قال كانوا يصلونها بغلس او كان يصليها بغلس وهما متلازمان فانه عليه الصلوة والسلام كان معهم وهم كانوا معه ورجح الحافظان ابن حجر والعينی هذا المعنی ومنها ما قال ابن بطال ان فيه حذفين احدهما خبر كانوا وثانيهما الجملة باسرها بعده ای كانوا مجتمعين او لم يكونوا مجتمعين كان عليه السلام يصليها بغلس ومنها ما قال ابن التين ان كان تامة بمعنی حضر وفيه حذف واحد بعدا ای حضروا او لم يحضروا كان النبی صلی الله عليه وسلم يصليها بالغلس ومنها ما قال ابن المنير الصبح يصليها بالغلس كانوا مجتمعين او كان عليه السلام وحده فحذف مجتمعين من الاول وحده من الثانی

باب من كره ان يقال للمغرب العشاء قال الحافظ لم يجزم به علی دأبه لان الحديث عنده

لایدل علی المنع مطلقا بل یدل علی منع الغلبۃ وعلۃ النہی ان العشاء لغۃ اول ظلام اللیل ومبدءہ من غروب الشفق فیوہم ان وقت المغرب من غروب الشفق وایضا فیہ الالتباس من صلوۃ العشاء وایضا لفظ صلوۃ المغرب لفظ شرعی نبوی والعشاء اعرابی اھ ملخصا قلت وایضا فی اطلاق لفظ العشاء علی المغرب محظور شرعی قوی ہو الالتباس للاحکام فان الاحکام التی وردت فی النصوص للعشاء ویوہم اجراءہا فی المغرب للالتباس فی الاسم بخلاف اطلاق العتمۃ علی العشاء کما سیاتی فی الباب الآتی اذ لیس لفظ العتمۃ اسم لصلوۃ اخری غیر العشاء فلا التباس فیہ

(۲۳) صـ ۷۹ **باب ذکر العشاء والعتمۃ** الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان النہی تنزیہ والا فقد ثبت جواز اطلاق اللفظین معاً فی الاخبار والآثار اھ وفی ہامشہ قال الحافظ غایر المصنف بین ہذہ الترجمۃ والتی قبلہا مع ان سیاق الحدیثین الواردین فیہما واحد وہو النہی عن غلبۃ الاعراب علی التسمیتین وذلک لانہ لم یثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم اطلاق اسم العشاء علی المغرب وثبت عنہ اطلاق اسم العتمۃ علی العشاء فتصرف فی الترجمتین بحسب ذلک اھ قلت وایضا اطلاق العتمۃ علی العشاء لیس بمحظور شرعی کما تقدم قولہ ویذکر عن ابی موسی فیہ دلیل علی ان ذکر المصنف بصیغۃ التمریض لایکون للضعف فقط بل لوجوہ فانہ سیخرج المصنف حدیث ابی موسی ہذا قریباً فی باب فضل العشاء وقد تقدم فی مقدمۃ اللامع فی خصائص الکتاب البسط فی ذلک

(۲۳) صـ ۸۰ **باب وقت العشاء** الخ قال الحافظ رد علی من قال یسمی بالعشاء اذا عجلت وبالعتمۃ اذا اخرت اھ وانکرہ العینی بان الترجمۃ لاتدل علی ذلک وقال بل الغرض بیان الوقت المستحب فی الاجتماع وغیرہ وبہ جزم السندی اذ قال قولہ باب وقت العشاء الخ ای بیان المختار من وقت العشاء ویفہم من الحدیث ان المختار عند اجتماعہم اول الوقت ہو اول الوقت وعند تاخرہم المختار آخر الوقت واوسطہ بل وقت اجتماعہم فوافق الترجمۃ الحدیث واندفع انہ لایفہم من الحدیث وقت العشاء اصلا اھ

(۲۳) صـ ۸۱ **باب فضل العشاء** قال الحافظ لم ار من تکلم علی ہذہ الترجمۃ فانہ لیس فی الحدیثین مایقتضی اختصاص العشاء بفضیلۃ ظاہرۃ وکانہ ماخوذ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ماینتظرہا احد من اہل الارض غیرکم فعلی ہذا فی الترجمۃ حذف ای باب فضل انتظار العشاء اھ قلت عندی فضل انتظار العشاء ہو فضل العشاء وتعقب العینی کلام الحافظ اذ قال ان کلامہ آل ان الفضل لانتظار العشاء لا للعشاء فنقول مطابقۃ للترجمۃ من حیث ان العشاء عبادۃ قد اختصت بالانتظار لہا من بین الصلوات وبہذا ظہر فضلہا اھ وقال السندی الفضل ہو ماورد فی الحدیثین من مدح اہل العشاء والثناء علیہم وتبشیرہم عند انتظارہم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ تحت قولہ ماینتظرہا احد من اہل الارض الخ الظاہر ان مرادہ علیہ السلام ان الصلوۃ فی ہذا الوقت مخصوص بہذہ الامۃ ویحتمل ان یکون معناہ انکم مخصوصون بہذا الانتظار لانہ کان فی اول الاسلام ولم یکن یصلی الصلوۃ الا فی مواضع عدیدۃ والانسب بترجمۃ الباب ہو الاول اھ قلت وعلی ما افادہ شیخ المشائخ من الاحتمال الاول لاتکرار لہذا الباب بما سیاتی من باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلوۃ

صـ ۸۱ قولہ قبل ان یفشو الاسلام فیہ دلیل علی ان ہذہ القصۃ غیر الآتیۃ فی حدیث ابی موسی الآتی فانہ کان فی آخر الاسلام حین قدم من الحبشۃ فی السنۃ السابعۃ اھ من الفیض ثم قال فی باب النوم قبل العشاء فی حدیث ابن عباس ان ہذہ الواقعۃ متاخرۃ جداً فان ابن عباس جاء فی السنۃ الثامنۃ الی آخر ما قال

(۲۴) صـ ۸۲ **باب مایکرہ من النوم** الخ قال الحافظ قال الترمذی کرہ اکثر اہل العلم النوم قبل صلوۃ العشاء ورخص بعضہم فیہ فی رمضان خاصۃ قال الحافظ فلعلہ رد علی من خصہ برمضان اھ

(۲۵) صـ ۸۲ **باب النوم قبل العشاء لمن غلب** کتب الشیخ فی اللامع یعنی ان النہی لمن لم یغلب علیہ النوم ومن غلب علیہ فلہ رخصۃ فی النوم ثم ان غیر المغلوب انما یکرہ النوم لہ اذا خاف فوات الجماعۃ بالنوم والا فلایکرہ لہ ایضا اھ قال الحافظ فی الترجمۃ اشارۃ الی ان الکراہۃ مختصۃ بمن تعاطی فی ذلک مختارا وقیل ذلک مستفاد من ترک انکارہ صلی اللہ علیہ وسلم علی من رقد ولو قیل بالفرق بین من غلبہ النوم فی مثل ہذہ الحالۃ وبین من غلبہ وہو فی منزلہ مثلاً لکان متجہا اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمتین الی الجمع بین مختلف ماروی فی النوم قبل العشاء والنہی عنہ وجمع بینہما بوجوہ منہا ما اشار الیہ الامام البخاری ومنہا ما قال الحافظ ناقلا عن الترمذی من الرخصۃ فی رمضان خاصۃ کما تقدم ومنہا ما قال الحافظ ومن نقلت عنہ الرخصۃ قیدت عنہ بما اذا کان من یوقظہ او عرف من عادتہ انہ لایستغرق وقت الاختیار بالنوم وہذا جید ومنہا ما قال الطحاوی الرخصۃ علی ماقبل دخول وقت العشاء والکراہۃ علی مابعد دخولہ اھ من ہامش اللامع

(۲۶) صـ ۸۲ **باب وقت العشاء الی نصف اللیل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک وقتہا المستحب ثم اختلاف الروایتین بالنصف والثلث مبنی علی اختلاف التخمین وتقریب الامر او علی اختلاف ارادۃ الشروع والفراغ اھ وبہذا جزم الشراح من ان المراد الوقت المختار واما وقت الجواز فہو الی الصبح وقال الاصطخری من الشافعیۃ وقت الجواز الی نصف اللیل وبعدہ قضاء لا اداء فالاوجہ عندی ان مسلک الامام البخاری ہو مسلک الاصطخری وہو قول للشافعی ومالک کما فی الاوجز ویدل علیہ ظاہر الترجمۃ کما جزم بہ الکرمانی اذ قال ان ظاہرہا مشعر لذلک ولذلک لم یأت بشیئ من الاثر والحدیث یدل علی الامتداد الی طلوع الفجر وقال الحافظ لم ار فی امتداد وقت العشاء الی طلوع الفجر حدیثا صریحا یثبت اھ وعلی ہذا فلا حاجۃ عندی لتوجیہ الترجمۃ ولو سلم صرفہا الی مذہب الجمہور فیمکن توجیہہا بما یستنبط من کلام العلامۃ السندی وہو ان الغایۃ فی الترجمۃ داخلۃ فی المغیا وکانہ اثبت بالترجمۃ جوازہا الی مابعد النصف وثبت ذلک فی حدیث الباب بلفظ اخر العشاء الی نصف اللیل ثم صلی فلفظ ثم صریح فی الاداء بعد النصف فاذا ثبت الاداء بعد النصف استدل الی طلوع الفجر

لعدم القائل بالفصل فان المذاہب فی آخر وقت العشاء ثلاثۃ الی الثلث والی النصف والی طلوع الفجر کما فی الاوجز وترجم بلفظ الی نصف اللیل رعایۃ للفظ الحدیث الوارد فیہ فتامل فانہ لطیف اھ من ہامش اللامع

(۲۷) صـ ۸۲ **باب فضل صلوۃ الفجر والحدیث** ہذہ الترجمۃ من التراجم المشکلۃ وہی عدیدۃ فی البخاری تقدم بعضہا منہا باب من بدأ بالحلاب والطیب ویاتی البعض الاخر وفی ہذا الباب یشکل لفظ الحدیث ولایظہر لہ وجہ وجیہ ولیس ہذا اللفظ فی نسخۃ الکرمانی فقال وفی بعضہا باب صلوۃ الفجر والحدیث ولم تظہر مناسبۃ لفظ الحدیث وقد یقال الغرض منہ باب کذا وباب الحدیث الوارد فی فضل صلوۃ الفجر اھ قال الحافظ ولایخفی بعدہ فالظاہر انہ وہم یدل علیہ انہ ترجم لحدیث جریر ایضاً باب فضل صلوۃ العصر بغیر زیادۃ ویحتمل انہ کان فیہ باب فضل صلوۃ الفجر والعصر فتحرفت الکلمۃ الاخیرۃ اھ وتعقب علیہ العینی وقال کلام الکرمانی اوجہ من ادعاء الوہم واحتمال التحریف بعید جدا فان قلت ماوجہ خصوصیۃ ہذا الباب بہذہ اللفظۃ دون سائر الابواب الذی یذکر فیہا فضائل الاعمال قلت یحتمل ان یکون وجہ ذلک ان صلوۃ الفجر انما ہی عقیب النوم والنوم اخو الموت فینبغی ان یجتہد المستیقظ علی اداء صلوۃ الفجر شکراً للہ تعالی علی حیاتہ اھ وفی حاشیۃ الہندیۃ عن الخیر الجاری اقرب الوجوہ ان یقال اراد البخاری بیان ان فضل صلوۃ الفجر معلوم من حدیث مشہور ولو عند البعض ذکرہ لمزید الاہتمام بشانہ اھ ومافادہ الشیخ فی اللامع باب فضل صلوۃ الفجر وباب الحدیث فیہ کررہ اشارۃ الی عظم منقبۃ الحدیث الوارد فی ہذا الباب اھ ہذا اقرب الوجوہ المذکورۃ عندی والمعنی بیان فضل ہذا الحدیث الوارد فی الباب لما فیہ من بشارۃ الرؤیۃ یوم القیمۃ وفی تقریر المکی قال قدس سرہ الاقرب عندی ان الحدیث عطف علی الفضل والمراد بہ کلام الناس یعنی باب الکلام فی ہذا الوقت ای بعد الفجر ہل یکرہ ام لافثبت فسبح بحمد ربک الآیۃ انہ یکرہ لان ذلک الوقت وقت تسبیح وقد ورد فی الکراہۃ الاحادیث اھ وفی فیض الباری ہذا من عادات المصنف ان الحدیث اذا اشتمل علی فائدۃ ویرید ان ینبہ علیہا فیذکرہا فی الترجمۃ وان لم یناسب سلسلۃ التراجم واسمیہ انجازا فقولہ والحدیث ای الحدیث بعد العشاء وان لم یناسب ذکرہ ہہنا لانہ عقد الترجمۃ لفضل صلوۃ الفجر ولامناسبۃ بینہ وبین الحدیث بعد العشاء الا انہ لما کان مذکورا فی الحدیث ذکرہ انجازا وقد اضطرب فی توجیہہ الشارحون ولم یاتوا بشیئ اھ قلت وقد سنح فی خاطری ہذا التوجیہ منذ زمان وقد تتبعت لذلک طرق احادیث جریر فی سالف الزمان ولم اجد فیہا تصریحا بکون ہذا الکلام بعد العشاء فلو ثبت فہذا اقرب التوجیہات والا فیمکن ان یقال ان من دأب البخاری الاستدلال بکل المحتمل علی ان کونہ بعد العشاء اقرب لشدۃ ضوء البدر اذ ذاک وہو کان ملحوظا فی التشبیہ اھ من ہامش اللامع۔

(۲۸) صـ ۸۲ **باب وقت الفجر** الظاہر ان الغرض منہ بیان اول الوقت ومن الباب الآتی بعدہ آخر وقتہ وحاصل ما قال الحافظ فی الحدیث الاول انہ اذا لم یکن بین الفراغ عن السحور وبین الصلوۃ الا قدر قراءۃ خمسین آیۃ علم منہ ان اول وقتہ طلوع الفجر وکتب الشیخ فی اللامع قولہ قدر خمسین الخ فیہ دلالۃ علی تغلیس النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالصلوۃ وہو المراد فی الباب من بیان الوقت او المراد فی الباب اعم من وقتہ الشرعی ومن الوقت الذی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیہا اھ

(۲۹) صـ ۸۳ **باب من ادرک من الفجر رکعۃ** غرضہ بیان آخر وقت الفجر کما تقدم فی الباب السابق

(۳۰) صـ ۸۳ **باب من ادرک من الصلوۃ رکعۃ** غرض الترجمۃ ظاہر من ان لفظ الفجر والعصر فی الروایات لیس للحصر وقال الکرمانی الفرق بین البابین ان الاول فیمن ادرک من الوقت رکعۃ وہذا فیمن ادرک من نفس الصلوۃ رکعۃ وقال الحافظ اشار المصنف فی الترجمۃ الی لفظ مستقل وقد وضح لنا بالاستقراء ان جمیع مایقع فی تراجم البخاری بلفظ الحدیث لایقع فیہ شیئ مغائر للفظ الحدیث الذی یوردہ الا وقد ورد من وجہ آخر بذلک المغائر نصاً فللہ درہ اھ۔

(۳۱) صـ ۸۳ **باب الصلوۃ بعد الفجر** الخ بیان للاوقات المنہیۃ والاوجہ عندی ان المصنف نبہ بلفظ ترتفع فی الترجمۃ انہ ہو المراد بالروایات الواردۃ بلفظ تطلع الشمس وتشرق فالترجمۃ شارحۃ

(۳۲) صـ ۸۳ **باب لا تتحری الصلوۃ قبل غروب الشمس** کتب الشیخ فی اللامع کان بعضہم لما ذہب الی ان الحرام انما ہو التحری بصلوتہ للطلوع والغروب لامطلق وقوع صلوتہ فی ہذین الوقتین نبہ علی حجتہم فی ذلک وقد بین قبیل ذلک حجۃ من ذہب الی عموم النہی عن التحری والوقوع اھ ما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح فانہم اختلفوا فی الصلوۃ فی الاوقات المنہیۃ علی اقوال بسطت فی الاوجز ولایذہب علیک ان الامام البخاری فرق بین الترجمتین اذ اطلق الترجمۃ الاولی ای الصلوۃ عند الطلوع وقید الثانیۃ ای الصلوۃ عند الغروب بالتحری ولم یتعرض لذلک احد من الشراح ولا المشائخ سوی العلامۃ السندی مع ان الاحادیث الواردۃ فی الترجمتین علی نسق واحد من اطلاق النہی فی الصلوتین معاً وکذا التحری ورد فیہما معاً فکیف غایر الامام وتنبہ لذلک السندی لکنہ سعی باتحاد الترجمتین اذ قال اما التحری فلعل المراد منہ مطلق القصد الی الوقتین لاجل ایقاع الصلوۃ فیہما بناءً علی ان الصلوۃ فعل اختیاری فمن یفعلہا فیہما یقصدہما لاجلہا فتوافقت الاحادیث علی الاطلاق النہی الی ان قال وعلی ہذا فذکر التحری فی احد البابین دون الآخر امالمجرد التفنن اوللدلالۃ علی ان التحری لادخل لہ فی الخصوص ویمکن ان یقال ذکر التحری فی العصر لان العصر ورد فیہا انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بعدہا بخلاف الفجر لکن ہذا لاینا سب حاد فانہما فی الباب سواء اھ ومایظہر لہذا المبتلی بالسیأت ان المصنف فرق بین الترجمتین عمداً وقصداً لدقۃ نظرہ وعموم اجتہادہ لان الصحیح لم یرد فیہا علی شرط البخاری مایغایر النہی نصاً بخلاف النہی بعد العصر فانہ

صح عند البخاري فيه ما ينافي اطلاق النهي كما سياتي قريبا في باب ما يصلي بعد العصر فاطلق المؤلف في الصبح وقيد النهي بعد العصر بالتحري جمعا بين الروايات واشارة الى ان الراجح عنده في الصبح مسلك الجمهور في اطلاق النهي وترجح عنده في العصر مسلك بعض الظاهرية ان النهي مقيد بالتحري قال الحافظ لا تكره الصلوة بعد الصبح والعصر الا لمن قصد بصلوته طلوع الشمس وغروبها والى ذلك جنح بعض اهل الظاهر وقواه ابن المنذر اه ويرد على المؤلف ايراد روايات التحري في الباب الاول وايراد روايات الاطلاق في الباب الثاني والجواب عنه واضح وهو انه اشار بالترجمتين الى ان روايات التحري في الصبح محمولة عنده على الاطلاق كما ان اطلاق الروايات في العصر عنده مقيد بالتحري فتكون الترجمة شارحة كما هو اصل مطرد للبخاري فتامل فان خاطري ابو عذره فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والامام البخاري منه بري اه من هامش اللامع

ص باب من لم يكره الصلوة الا بعد العصر والفجر الخ كتب الشيخ في اللامع وكان هؤلاء لم يبلغهم رواية النهي عن الصلوة عند الاستواء اه قال العيني غرض البخاري بهذا الباب رد قول من منع الصلوة عند الاستواء اه وفي تراجم شيخ المشائخ به قال مالك مطلقا والشافعي في يوم الجمعة اه وكذا حكى الحافظ عن مالك انه لم يكره مع انه روى حديث الصنابحي لانه لعله رأى عمل اهل المدينة على الاباحة عند الاستواء اه

ص باب ما يصلي بعد العصر من الفوائت ونحوها الخ قال الحافظ قال الزين بن المنير مراده بالنحو ما له سبب من النوافل اه وانكره العيني وقال بل المراد من ذلك دخول مثل صلوة الجنازة اذا حضرت في ذلك الوقت وسجدة التلاوة والنهي الوارد في هذا الباب عام يتناول النوافل التي لها سبب والتي ليس لها سبب اه قلت فكل من الشارحين فسر مراد البخاري على مسلكه فان عند الشافعي تجوز في الاوقات المنهية من النوافل ما كانت ذات سبب ولا تجوز عند الحنفية كما بسط الاختلاف في ذلك في هامش اللامع والاوجز وهامش الكوكب وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه من عقد هذا الباب الاشارة الى توجيه ما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها من انه لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدع الركعتين بعد العصر بانه كان ذلك قضاء لراتبة الظهر ومعنى قولها ما تركهما ترك نسخ بل كان عليه السلام اذا فاتته راتبة الظهر او راتبة صلوة اخرى صلاها بعد العصر لكن هذا التوجيه لا يمشي في آخر احاديث الباب اه قوله شغلني ناس الخ كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة على جواز القضاء في ذلك الوقت غير ان السنن لما لم تكن مقضية لعدم الوجوب ليس لاحد قضاؤها في الاوقات سيما المكروهة ثم ان الركعتين من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم ومن صلى من الصحابة فانما صلى لحمله فعله عليه السلام على التشريع مع انه لم يكن تشريعا وكان يصليهما يوم عائشة لابتدائهما اولا في يومها اه وفي هامش اللامع اجاد الشيخ قدس سره في هذا الكلام المختصر الوجيز البديع الاشارات الى ستة ابحاث طويلة الاذيال جديرة بالباب الاول منها اثبات الترجمة وهو جواز القضاء في اوقات النهي الثاني ما يتوهم من احاديث الباب وجوب قضاء السنن والنوافل الثالث جواز قضاء السنن وغيرها في الاوقات المنهية الرابع ان اتيان الركعتين من خصوصياته صلى الله عليه وسلم فلا يقاس عليه غيره الخامس الجواب عما ورد من الاثار في جواز النفل بعد العصر السادس ان اتيان الركعتين الواردتين في الباب اختلفت الروايات في اثباتهما ونفيهما وبسط الكلام على هذه المباحث في هامش اللامع

ص باب التبكير بالصلوة في يوم غيم اشكل على الترجمة بوجهين الاول ان المطابقة لقول بريدة لا للحديث والثاني ان في الحديث تبكير العصر لا مطلق الصلوة والترجمة مطلقة والجواب ان القرينة دلت على ان قول بريدة بكروا بالصلوة كان في وقت دخول العصر في يوم غيم فامر بالتبكير حتى لا يفوتهم بخروج الوقت ويلهم باشارته ان بقية الصلوات كذلك اه من العيني مختصرا وسلك السندي مسلكا آخر وقال لعله اراد بالصلوة اي في الترجمة العصر فقط وقد استدل على ذلك بالحديث المرفوع بالنظر الى استنباط الصحابي وفهمه فان بريدة قد اسند قوله بكروا الى الحديث المرفوع واستدل به عليه فليست هذه الترجمة مبنية على قول بريدة كما زعمه الاسماعيلي اه وكتب الشيخ في اللامع قوله بكروا بالصلوة ان كان المراد بالصلوة صلوة العصر فالمطابقة بالترجمة ثابتة بنوع مقايسة وعموم الحكم بعموم العلة وان لم يكن المراد بالصلوة الا المطلقة فالمطابقة بينهما واضحة غير ان الاحتجاج على دعوى التبكير بالصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلوة العصر مفتقر الى المقايسة وتعدية الحكم بعموم العلة اه

ص باب الاذان بعد ذهاب الوقت كتب الشيخ في اللامع اي للقضاء والفوائت وهذا اذا فاتت صلوة جماعة واما الفذ المنفرد فالادب له اخفاء فعله لما فيه من اساءة فان اظهار فوت الصلوة اجتراء وشناعة فلا يستحب له التاذين الا حيث لا يطلع عليه احد اه قال الحافظ وفي الحديث ما ترجم له وهو الاذان للفائتة وبه قال الشافعي في القديم واحمد وقال في الجديد لا يؤذن وبه قال مالك اه وبالاول قالت الحنفية كما في العيني.

ص باب من صلى بالناس جماعة الخ قال الحافظ قال الزين بن المنير انما قال البخاري بعد ذهاب الوقت ولم يقل مثلا لمن صلى صلوة فائتة للاشعار بان ايقاعها كان قرب خروج وقتها لا كالفوائت التي جهل يومها او شهرها اه قال الحافظ وباستحباب قضاء الفوائت بالجماعة قال اكثر اهل العلم الا الليث مع انه اجاز صلوة الجمعة جماعة اذا فاتت الى آخر ما بسط في ما يستفاد من الحديث قوله فصلى العصر قال الحافظ قال الكرماني فان قلت كيف دل الحديث على الجماعة قلت اما انه يحتمل ان في السياق اختصارا واما من اجراء الراوي الفائتة التي هي العصر والحاضرة التي هي المغرب مجرى واحدا ولا شك ان المغرب كانت بالجماعة لما علم

معلوم من عادته قال الحافظ وبالاحتمال الاول جزم ابن المنير وهو الواقع في نفس الامر ويؤيده رواية الاسماعيلي بلفظ فصلى بنا العصر اه مختصرا

ص باب من نسي صلوة الخ في تراجم شيخ المشائخ مقصوده عدم وجوب الترتيب بين الوقتية والفوائت على خلاف مذهب ابي حنيفة اه قلت الظاهر عكسه والمسئلة خلافية فعند الشافعي لا يجب الترتيب مطلقا ويجب عند احمد مطلقا وعندنا الحنفية ومالك يجب الى خمس صلوات لا بعدها كتب الشيخ في اللامع قوله فليصل اذا ذكره ولا يعيد الا تلك الصلوة اورده اشارة الى ما ورد في بعض الروايات ان من فاتته صلوة فان عليه قضاءها ومثلها بان ذلك منسوخ ولا يجب عليه الا صلوة واحدة فقط وليس ذلك اشارة الى دفع مذهب من ذهب الى وجوب الترتيب وذلك لان المذكور ههنا الوجوب بفور الذكر والذكر يقتضي سابقية النسيان ولا شك ان الترتيب ساقط بالنسيان فليس في هذا الحديث ما يدل على مثبت وجوب الترتيب والحجة له ما اورده المؤلف بعد ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم فاتته الصلوات بمرات فلو لم يكن الترتيب واجبا لربما ترك في بعضها اه وبسط الكلام عليه في هامش اللامع اشد البسط قال الحافظ يحتمل ان يكون البخاري اشار بذلك الى تضعيف ما وقع في بعض طرق حديث ابي قتادة عند مسلم بلفظ فاذا كان الغد فليصلها عند وقتها فان بعضهم زعم ان ظاهره اعادة المقضية مرتين عند ذكرها وعند حضور مثلها من الوقت الآتي الى آخر ما بسط في هامش اللامع ولا يبعد عندي انه اشار الى رد قول الامام احمد اذ قال فيمن ترك صلوة سنة يصليها ويعيد كل صلوة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلوة كما في المغني فهذا يرده ... قول النخعي في الترجمة واما عند الحنفية والمالكية فيسقط الترتيب بعد خمس صلوات ويسقط بالنسيان عندنا واحمد ولا يسقط عند المالكية

ص باب قضاء الصلوات الاولى فالاولى قال السندي اي مراعاة الترتيب في القضاء اذا تعدد وكانه استدل عليه بالحديث لانه اذا راعى الترتيب بين القضاء والاداء فبالاولى ان يراعي بين القضائين اه قال الحافظ هذه الترجمة عبر عنها بعضهم بقوله باب ترتيب الفوائت وقد تقدم نقل الخلاف في هذه المسئلة ولا ينهض الاستدلال به لمن يقول بوجوب ترتيب الفوائت الا اذا قلنا ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم المجردة للوجوب اللهم الا ان يستدل له بعموم قوله صلوا كما رايتموني اصلي وتقدم عن السندي ان اثبات الترجمة بالاولوية ومسئلة الترتيب بين الفوائت مختلف فيها فيجب عند الائمة الثلاثة وقال الشافعي لا يجب

ص باب ما يكره من السمر الخ ذكر فيه حديث النهي عن الحديث بعد العشاء فكانه اشار بالترجمة الى ان النهي عنه السمر لا مطلق الكلام فكان الترجمة شارحة للفظ الحديث ثم استثنى منه التكلم في الخير فترجم بباب السمر في الفقه والخير قال ابن المنير الفقه يدخل في عموم الخير لكنه خصه بالذكر تنويها بذكره وتنبيها على قدره ثم استثنى منه ثانيا بباب السمر مع الاهل والضيف قال ابن المنير اقتطع البخاري هذا الباب من باب السمر في الفقه والخير لانحطاط رتبته عن مسمى الخير لان الخير متمحض للطاعة وهذا النوع من السمر خارج عن اصل الضيافة والصلة المامور بها فقد يكون مستغنى عنه في حقهما فيلتحق بالسمر الجائز او المتردد بين الاباحة والندب اه من هامش اللامع.

ص باب السمر في الفقه والخير الخ تقدم ما يتعلق بهذه الترجمة في الباب السابق ولا يشكل التكرار بما تقدم من باب السمر بالعلم لانه كان تحريضا وتنويها بشان العلم وههنا للاستثناء عن النهي فلا تكرار

ص باب السمر مع الاهل والضيف كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان جواز السمر غير متوقف على كونه وعظا وذكرا بل يجوز غير ذلك ايضا والمكروه ما كان سببا لفوت صلوة الفجر اه وتقدم عن الحافظ في الباب السابق ما يتعلق بهذه الترجمة ص قوله ولا ادري هل قال وامرأتي وخادم قال الكرماني قوله وخادم يحتمل العطف على اي وعلى امرأتي والثاني اقرب لفظا اه وعلى هذا يكون الخادم داخلا في الشك وهو مختار مولانا الشيخ انور في الفيض ولا يذهب عليك ما في حاشية النسخة الهندية من نقل كلام الكرماني بلفظ عطف على امرأتي او امي والثاني اقرب لفظا فيه تحريف من التقديم والتاخير فانقلب الامر وفي تقرير المكي قوله وخادم عطف على امي لان الشك في مجرد قوله وامرأتي لا غير فعلى هذا هو ليس بمشكوك وهذا هو الاوجه عندي اه وقال العيني قوله خادم بالرفع عطف على امرأتي على تقدير ان يكون لفظ امرأتي موجودا فيه والا فهو عطف على امي اه قوله وان ابا بكر تعشى الخ وفي تراجم شيخ المشائخ في هذا الحديث تقديم وتاخير لان اكله رضي الله تعالى عنه وحنثه في يمينه ينبغي ان يذكر قبل قوله فشبعوا وصارت اكثر وما وقع في الحديث من قوله تعشى ابو بكر عند النبي صلى الله عليه وسلم فتقرير الكلام ان يقال ان قول الراوي ثم لبث حتى صليت العشاء تفصيل لما سبق من قوله تعشى ابو بكر اه وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه فارجع اليه لو شئت ۱۲ قوله وكان بيننا وبين قوم عقد اي عهد مهادنة فمضى الاجل فجاؤا الى المدينة ففرقنا اثني عشر رجلا اي ميزنا او جعلنا كل رجل من اثني عشر رجلا فرقة مع كل رجل منهم اناس والله تعالى اعلم كم مع رجل هكذا شرحه القسطلاني ونحوه في العيني والفتح ولم يتحصل بعد ما قالوا واجاد فيه في اللامع اذ قال فمضى الاجل وجاءوا ان قاتلهم فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا نقباءهم مع كل منهم رجال فاكلوا اه وهذا احسن واوجه واوضح الكن ما وجدته في الشروح فتامل ثم سكت الحافظ عن بيان براعة الاختتام ههنا والظاهر عندي ان البراعة في قوله فمضى الاجل والله سبحانه وتعالى اعلم.

كتاب الاذان

الاذان لغة الاعلام قال الله تعالى واذان من الله ورسوله واشتقاقه من الاذن بفتحتين وهو الاستماع وشرعاً الاعلام بوقت الصلوة بالفاظ مخصوصة قال القرطبي الاذان على قلة الفاظه مشتمل على مسائل العقيدة لانه بدأ بالاكبرية وهي تتضمن وجود الله وكماله ثم ثنى بالتوحيد ثم باثبات الرسالة ثم دعى الى الطاعة المخصوصة عقب الشهادة بالرسالة لانها لاتعرف الا من جهة الرسول ثم دعى الى الفلاح وهو البقاء الدائم ثم اعاد ما اعاد توكيدا ويحصل من الاذان الاعلام بدخول الوقت والدعاء الى الجماعة واظهار شعائر الاسلام والحكمة في اختيار القول له دون الفعل سهولة القول وتيسره لكل احد في كل زمان ومكان اهـ

باب بدء الاذان وقوله تعالى اذا ناديتم الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ولما ثبت الاذان بالاية كان له بدء ايضا وان لم يذكر فيها صراحة وكذلك في الاية الثانية مع ان مطلق ذكر الاذان في الاية من غير ذكر البدء كاف للمناسبة بين الاية والترجمة ولا يفتقر الى ابداء البدء في الاية اهـ وفي هامشه ويظهر من كلام الشراح ان الايتين تشيران الى البدء ايضا قال الحافظ في الاية الاولى يشير بذلك الى ان ابتداء الاذان كان بالمدينة وقد ذكر بعض اهل التفسير ان اليهود لما سمعوا الاذان قالوا لقد ابدعت يا محمد شيئا لم يكن فيما مضى فنزلت هذه الاية وقال ايضا في الاية الثانية يشير بذلك ايضا الى الابتداء لان ابتداء الجمعة كان بالمدينة واختلف في السنة التي فرض فيها فالراجح ان ذلك كان في السنة الاولى وقيل بل كان في الثانية وروى عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الاية اهـ وعلى هذا فيكون غرض الامام بذكر الترجمة وايراد الايتين المدنيتين الاشارة الى ترجيح شرعيته بالمدينة ردا على ما روى في بعض الروايات من شرعيته ليلة الاسراء بسطها الحافظ مع الكلام عليها اهـ مختصرا قلت ويشكل على اية الجمعة ان الترجمة عامة ولا يبعد عندي ان يكون اشارة الى ما روى عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الاية كما تقدم عن الحافظ

باب الاذان مثنى مثنى يحتمل ان يكون الغرض من هذا الباب تفسير لفظ الشفع الوارد في الحديث فانه ابهم فتكون الترجمة شارحة ويمكن ان يقال ان الغرض الرد على من قال بالترجيع من الشافعية والمالكية خلافا للحنفية والحنابلة قال العيني لفظ مثنى معدول من اثنين اثنين ولا اشكال في النسخة التي لم يكرر فيها هذا اللفظ واما في النسخ المشهورة فالتكرار للتوكيد رعاية لرواية الطيالسي او يقال ان الاول لافادة التثنية لكل الفاظ الاذان والثاني لكل افراد الاذان اهـ

باب الاقامة واحدة الخ لعل المصنف اشار به الى تفسير الوتر الوارد في الحديث لان الوتر اعم من الواحد اهـ من الفتح او رد على من قال ان الاقامة كالاذان كما قال به الحنفية او رد على المالكية في قولهم بافراد الاقامة حتى في لفظ قد قامت الصلوة

باب فضل التاذين قال الحافظ راعى المصنف لفظ التاذين لوروده في حديث الباب قال ابن المنير التاذين يتناول جميع ما يصدر من المؤذن من قول وفعل وهيئة والظاهر ان التاذين ههنا اطلق بمعنى الاذان اهـ والاوجه عندي ان الباب الاتي باب في باب فلا يشكل اذاً انه لا يثبت فضل التاذين بحديث الباب نصا بل اشارة فانه يثبت بهذا اشارة وبالاتي نصا وكذلك يناسب اذاً اثر عمر بن عبد العزيز في الباب الاتي بهذا الباب نصاً

باب رفع الصوت بالنداء الخ تقدم انه عندي باب في باب وكتب الشيخ في اللامع قوله وقول عمر بن عبد العزيز اذن اذانا سمحا الخ اشار به الى ان المراد بالرفع في الرواية والترجمة هو الذي لا يورث البحة والخشونة في الصوت وهو الرفع البالغ الى حد يتعب صاحبه بل المراد الرفع الغير المتعب اهـ وقال الحافظ الظاهر انه خاف عليه من التطريب الخروج عن الخشوع لا انه نهاه عن رفع الصوت وقال العيني قال الداؤدي لعل هذا المؤذن لم يكن يحسن مد الصوت اذا رفع بالاذان فعلمه وليس انه نهاه عن رفع الصوت اهـ قال العيني كانه يطرب في صوته ويتنغم ولا ينظر الى مد الصوت فامره بالسماحة والسهولة بترك التطريب ويمد صوته اهـ والاوجه عندي ان التطريب يكون مانعا عن رفع الصوت فامره بتركه ليكون اعون في رفع الصوت وما افاده الشيخ قدس سره اجود واوفق بالترجمة والرواية الا ان تمام اثره المذكور في ابن ابي شيبة يدل على ان نكيره كان على التطريب اهـ من هامش اللامع.

باب ما يحقن بالاذان من الدماء قال الحافظ قال ابن المنير قصد البخاري بهذه الترجمة واللتين قبلها استيفاء ثمرات الاذان فالاولى فيها فضل التاذين والثانية فيها الشهادة له والثالثة حقن الدماء اهـ ملخصاً

باب ما يقول اذا سمع المنادي قال الحافظ لم يجزم المصنف بالجواب لقوة الخلاف في ذلك كما سياتي كتب الشيخ في اللامع تحت قوله فقولوا مثل ما يقول المؤذن فيه تغليب والا ففي الحيعلتين ليس الجواب مثل قوله اهـ وفي هامشه وهذا هو المرجح عند الائمة الاربعة قال الزرقاني تبعا للحافظ وهو المشهور عند الجمهور وقيل يجمع بينهما نقله ابن عابدين عن البعض وهو وجه لبعض الحنابلة ولبعض المالكية كما في الاوجز قال الحافظ قال ابن المنذر يحتمل ان يكون ذلك من الاختلاف المباح فتارة يقول كذا وتارة يقول كذا اهـ قال العيني احتج بالحديث اصحابنا على ان اجابة المؤذن واجبة وبه قال ابن وهب من المالكية وهو مذهب الظاهرية وقال الائمة الثلاثة مستحبة وهو اختيار الطحاوي اهـ وفي الدر المختار يجيب وجوبا وقال الحلواني ندبا اهـ

باب الدعاء عند النداء الخ قال الحافظ اي عند تمام النداء لرواية مسلم بلفظ قولوا مثل ما يقول ثم صلوا على ثم سلوا الله لي الوسيلة وكان المصنف لم يقيده بذلك اتباعاً لاطلاق الحديث واستدل بحديث الباب الطحاوي على ان الاجابة المعروفة ليس بواجب اهـ قلت ولعل اليه ميل المصنف واجاد في ذكر هذا الباب بعد الباب السابق

باب الاستهام في الاذان الخ الشراح سكتوا عن غرض الامام ويحتمل عندي في غرض الترجمة انه اراد بيان جواز الاستهام لذلك خاصة او مطلقا خلافا لمن قال ان القرعة منسوخة او يقال انه رد على من قال بجواز الاكثر من مؤذن واحد قوله ويذكر الخ لعله رضي الله عنه ذكره لتعيين معنى الاستهام لان الشراح اختلفوا في معناه هل هو الاقتراع او الترامي بالسهام قوله فاقرع بينهم سعد كتب الشيخ في اللامع القرعة منسوخة عندنا لاثبات الحكم واما لاطابة القلب ودفع تهمة الجور عن نفسه فلا اهـ وترجم الامام البخاري لهذه المسئلة في مواضع من صحيحه منها ههنا ومنها ما سياتي من باب هل يقرع في القسمة ومن باب القرعة في المشكلات ومن باب القرعة بين النساء وغير ذلك وانت خبير بان هذه المواضع كلها من القرعة التي لم ينكرها الحنفية ولم يترجم الامام البخاري بقرعة قالت الحنفية بنسخها في موضع ما من كتابه فهل هذا مصير منه ايضا الى ان القرعة في المشكلات لتطييب القلب لا لاثبات الحكم فتامل اهـ من هامش اللامع

باب الكلام في الاذان وفي تراجم شيخ المشائخ يعني ان الكلام لا يقطع الاذان كما يقطع الصلوة فان اتفق الكلام في خلاله لا يعاد اهـ وكتب الشيخ في اللامع لا باس به عندنا ايضا ما لم يخل بالمقصود وهو الاعلام بان يوقع بكلام بينه فصلا يخرج عن افادته ودلالة الرواية عليه في قوله فعل هذا من هو خير منه فانه لما فعله صلى الله عليه وسلم وامر به كان حجة بجواز الكلام في اثنائه فانه لا شك في كونه كلاما اهـ وفي هامشه ليس مراد الشيخ بقوله لا باس الاباحة كما يوهمه ظاهر اللفظ لان المعروف في كتب الفقه الكراهة قال النووي التكلم في الاذان مختلف بين الائمة فكرهه الائمة الثلاثة ورخص فيه الامام احمد الى آخر ما في الاوجز اهـ.

قوله وقال الحسن لا باس ان يضحك الخ قال العيني هذا غير مطابق للترجمة لان الضحك ليس بكلام اهـ وقال الحافظ قيل مطابقته للترجمة من جهة ان الضحك اذا كان بصوت قد يظهر منه حرف مفهم او اكثر فتفسد الصلوة ومن منع الكلام في الاذان اراد ان يساويه بالصلوة اهـ وفي هامش الهندية واذا كان الضحك صحيحا فالكلام بالطريق الاولى اهـ ثم انه اورد في تيسير القاري ان قوله في الحديث الصلوة في الرحال صار جزء الاذان اذ ذاك فكيف يصح الاستدلال منه على الترجمة ويخلص منه بحمل الكلام في الترجمة على العموم من كلام المؤذن او السامع فحديث ابن عباس يدل على كلام السامع وقول سليمان وحسن على كلام المؤذن اهـ

باب اذان الاعمى اذا كان له من يخبره كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه لا ضير في اذانه اذا لم يفت المقصود وهو الاعلام في الوقت فانه مع كونه اعمى لما اخبره الثقة بالوقت كان بمنزلة غيره اهـ وفي هامشه ونقل النووي عن ابي حنيفة وداؤد ان اذان الاعمى لا يصح والنقل عن الحنفية غير صحيح بل صرح ابن عابدين بعدم كراهته كما في الاوجز اهـ

باب الاذان بعد الفجر قال الحافظ قال ابن المنير قدم المصنف ترجمة الاذان بعد الفجر على ترجمة الاذان قبل الفجر مع ان مقتضى الترتيب عكسه لان الاصل ان لا يؤذن بعد الفجر فكان هذا الباب على الاصل واشار ابن بطال الى الاعتراض على الترجمة بانه لا خلاف فيه بين الائمة وانما الخلاف في جوازه قبل الفجر والذي يظهر لي ان مراد المصنف بالترجمتين ان يبين ان المعنى الذي كان يؤذن لاجله قبل الفجر غير المعنى الذي كان يؤذن لاجله بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الاذان بعده وان اذان ابن ام مكتوم لا يقع قبل الفجر اهـ

باب الاذان قبل الفجر قال الحافظ اي ما حكمه هل هو مشروع ام لا واذا شرع هل يكتفى به عن اعادة الاذان بعد الفجر اولا والحديث الاول يدل على الاول والثاني على خلافه ولذا اعقبه به اهـ وعندي غرض الترجمة الاشارة الى مصلحة الاذان قبل الفجر فقد بينت الرواية المصلحة وكتب الشيخ في اللامع وانت تعلم انه لم يكن للصلوة والا لاكتفى به ولم يؤذن ابن ام مكتوم وانما لم نقل بسنيته للسحور والتهجد لترك العمل به في زمن الخلفاء الراشدين فعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعله سنة وانما فعله لعارض اهـ وفي هامشه ثم اعلم انهم بعد اجماعهم على انه لا يجوز تقديم الاذان قبل الوقت في غير الفجر اختلفوا في اذان الفجر قبل الوقت فاباحه المالكية مع الاختلاف فيما بينهم في مقدار التقديم فقيل لا يؤذن لها حتى يبقى السدس الاخير وهو الاظهر قاله الباجي واليه ذهب الشافعي واحمد وابو يوسف وقال ابو حنيفة ومحمد لا يؤذن لها حتى يطلع الفجر وكره احمد الاذان قبل الفجر في شهر رمضان خاصة كما في الاوجز الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب كم بين الاذان والاقامة كتب الشيخ في اللامع تحت حديث الباب الغرض من وضع الترجمة ان الفصل لا بد منه بين كل اذانين ولو قليلا كيف وان وقت المغرب اقصر الاوقات واولاها بالتعجيل في امر الصلوة فيه فلما ثبت الفصل فيه ففي غيره اولى اهـ وفي هامشه قال الحافظ لعل البخاري اشار بذلك الى رواية الترمذي عن جابر بلفظ اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله الحديث واسناده ضعيف فكانه اشار الى ان التقدير بذلك لم يثبت اهـ والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى تقوية معنى ما في حديث الترمذي لانه اذا كانت بين كل اذانين صلوة فلا بد لها من وقت يؤدى فيه فلا بد من ان يفرغ الاكل وغيره من حاجته فهذا عندي من الاصل الحادي والاربعين من اصول التراجم اهـ

باب من انتظر الاقامة قال الحافظ اورده لاحتمال ان یکون ہذا خاصاً بالامام لان الماموم مندوب الی احراز الصف الاول ویحتمل ان یشارک الامام فی ذلک من کان منزلہ قریبا من المسجد اھ

باب بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء قال العینی لیس فیہ تکرار لان المذکور قبل بعض ما دل علیہ حدیث الباب وہہنا ذکر لفظ الحدیث اھ والظاہر عندی انہ اشارۃ الی ان ما ورد فی الرواتب من الروایات القولیۃ والفعلیۃ لیس علی الوجوب لقولہ لمن شاء وسیاتی الاختلاف فی التطوع قبل المغرب فی بابہ

باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد کتب الشیخ فی اللامع وذلک لان الاحتیاج الی تکرار الاذان انما ہو لانتشار الناس فی جوانب الامصار ولا کذلک فی السفر فانہم مجتمعون ثمہ فیکتفی باذان واحد اھ وفی ہامشہ والی عکسہ مال شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال قید السفر اتفاقی وغرضہ من عقد الباب نفی وجوب اجتماع المؤذنین فی الاذان کما ہو معمول اہل الحرمین اھ وقال الحافظ کانہ اشار الی رد ما ورد فی مصنف عبدالرزاق ان ابن عمر کان یؤذن للصبح فی السفر اذانین وہذا مصیر منہ الی التسویۃ بین الحضر والسفر فی انہ لا یتکرر الی آخر ما ذکرہ وظاہرہ ان الحافظ حمل الترجمۃ علی عدم التکرار فی اذان الصبح فی السفر وقال شیخ الاسلام ان غرض الترجمۃ الاکتفاء علی الاقامۃ فقط فی السفر ولما لم یکن ہذا مرضیا للمصنف بوب علیہ بباب من قال لیؤذن والاوجہ عندی فی غرض الترجمۃ انہ اشار بالترجمۃ الی دفع ما یتوہم من حدیث مالک بن الحویرث الآتی فی الباب الآتی بلفظ اذا انتما خرجتما فاذنا الحدیث فقد توہم بعض العلماء بذلک الی اذان کل واحد منہما فی السفر قال الحافظ قال ابن القصار اراد بہ الفضل والا فاذان الواحد یجزئ وکانہ فہم منہ انہ امرہما ان یؤذنا جمیعا اھ قلت والیہ یشیر تبویب النسائی اذ بوب علی لفظ حدیث اذنا بباب اذان المنفردین فی السفر وعلی لفظ فلیؤذن لکم احدکم بباب اجتزاء المرء باذان غیرہ فی الحضر اھ

باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ الخ قیل اشارۃ الی استحباب الاذان وان کانوا مجتمعۃ ویظہر من کلام الحافظ غرضہ انہ مال الی قول مالک انہ لا یؤذن فی السفر الا للجیش الذی علیہ الامیر والائمۃ الثلاثۃ الی مشروعیۃ الاذان لکل من المنفرد والجماعۃ والاوجہ عندی الرد علی قول مالک کما یدل علیہ قولہ فی الترجمۃ وکذلک بعرفۃ وجمع فتامل وفی الفیض اشار بلفظ اذا کانوا جماعۃ الی ترک الاذان فی السفر للمنفرد اھ قولہ وکذلک بعرفۃ وجمع لم یذکر لہما حدیثا وکانہ اشار بالاول الی حدیث جابر الطویل فی مسلم وبالثانی الی ما سیاتی فی الحج اھ من الفتح قلت والظاہر عندی کما تقدم ان غرض الترجمۃ الرد علی قول مالک ویؤیدہ ہذا الکلام فان مالکا قال فی الجمع وعرفۃ ان کان معہم الامام فالاذان والاقامۃ والا فالاقامۃ فقط فکان المصنف رای انہما للجماعۃ لا للامام قولہ بالابطح قال الحافظ ہو موضع معروف خارج مکۃ وفہم بعضہم ان المراد بالابطح موضع جمع لذکرہ لہا فی الترجمۃ ولیس بذاک بل بین جمع والابطح مسافۃ طویلۃ وانما اورد ہذا الحدیث لانہ یدخل فی اصل الترجمۃ وہی مشروعیۃ الاذان والاقامۃ للمسافرین اھ وقال العینی مطابقۃ ظاہرۃ لان فیہ الاذان والاقامۃ اھ وسکت عنہ القسطلانی وانت خبیر بانہ لیس فیہ اذان بل الاقامۃ فقط

باب ہل یتتبع المؤذن فاہ ہہنا وہہنا وفی تراجم شیخ المشائخ غرضہ اثبات ان الاذان غیر ملحق بالصلوۃ فی الاحکام ولا یشترط فیہ الاستقبال وبہذا یتحقق المناسبۃ بین الترجمۃ والآثار الواردۃ فیہ اھ وہو الاصل الثامن والعشرین من اصول التراجم وکتب الشیخ فی اللامع تحت قولہ فی الترجمۃ ویذکر عن بلال انہ جعل اصبعیہ الخ مناسبۃ للترجمۃ من حیث ان ادخال الاصبع فی الاذن یعین علی رفع الصوت کالالتفات فان الالتفات اعون علی وصول النداء الی من فی یمینہ او یسارہ ثم اورد بتبعیۃ ذکر احوالہ ذکر وضوئہ وعدم وضوئہ ولعل المراد بالحق والسنۃ (ای فی الترجمۃ) ہو الاولی المعمول بہ فلا یخالف قولہ قول غیرہ والترجمۃ فی قولہ اتتبع فاہ ہہنا وہہنا فان ابا جحیفۃ لم یحتج الی جعل فیہ ہہنا وہہنا الا اذا جعل بلال فاہ ہہنا وہہنا کما یدل علیہ لفظ التتبع اھ وظاہر کلام الحافظ ان ذکر ہذہ الآثار لاثبات الالتفات حیث قال ایراد البخاری قول عائشۃ فی الترجمۃ للاشارۃ الی اختیار قول النخعی ومالک والکوفیین لان الاذان لیس من جملۃ الارکان فلا یشترط فیہ الطہارۃ والاستقبال القبلۃ ولا یستحب الخشوع الذی ینافیہ الالتفات کما یشترط ویستحب فی الصلوۃ ولاختلاف نظر العلماء فیہا اورد ہا بلفظ الاستفہام ولم یجزم بالحکم اھ ملخصاً وفی تقریر المکی قولہ قال ابراہیم لا باس الخ لما وقع الکلام فی آداب الاذان قال ہذا ایضا او مناسبتہ ان الوضوء ایضا معین فی رفع الصوت الذی ہو معین فی التبلیغ لان الوضوء یرفع الکسل عین استیقاظ المؤذن من النوم للاذان اھ والاوجہ عندی ما اشار الیہ الشیخ من قولہ ثم اورد بتبعیۃ ذکر احوالہ الخ فان ابواب الاذان کانت تتم بہذا الباب وسیذکر المصنف من الباب الآتی احکام الجماعۃ فذکر فی ہذا الباب الاحکام المتفرقۃ من الاذان کمسائل شتی اھ من ہامش اللامع مختصراً

باب قول الرجل فاتتنا الصلوٰۃ الخ قال الحافظ موقع ہذہ الترجمۃ وما بعدہا من ابواب الاذان والاقامۃ ان المرء عند اجابۃ المؤذن یحتمل ان یدرک الصلوۃ کلہا او بعضہا او لا یدرک شیئا فاحتیج الی جواز اطلاق الفوات اھ قلت لا یبعد ان یقال ان المصنف شرع بعد احکام الاذان الاقامۃ والجماعۃ وغیرہا من الآداب قولہ وکرہ ابن سیرین فی تقریر المکی ای فوت کیا ہمکو نماز نے بسبب ناراض ہونیکے ہم سے نفیہ اشاعۃ معصیۃ واظہارہا اھ والاوجہ عندی ان فیہ نسبۃ تقصیر الفوت الی الصلوۃ

باب ما ادرکتم فصلوا الخ لعل المصنف ترجم بلفظ الحدیث لما فیہ من الابحاث الاول المسبوق یدرک اول صلوتہ او آخرہا والثانی مدرک الرکوع مدرک للرکعۃ ام لا والثالث اول الجمعۃ ما لفعل

بسط الکلام علیہما فی الاوجز فارجع الیہ لو شئت

باب متی یقوم الناس الخ فی تراجم شیخ المشائخ اظہر تاویلات ہذہ الترجمۃ ان یقال ان قولہ اذا راوا الامام جواب یعنی یقومون اذا راوا الامام اھ قال الحافظ اورد الترجمۃ بلفظ الاستفہام لان قولہ فی الحدیث لا تقوموا نہی عن القیام وقولہ حتی تروا تسویغ للقیام عند الرؤیۃ ومن ثم اختلف السلف فی ذلک اھ وفی التیسیر یقومون عند الحنفیۃ علی حی علی الصلوۃ وعند احمد عند قد قامت الصلوۃ وعند الشافعی بعد الفراغ من الاقامۃ وعند مالک فی بدء الاقامۃ اھ وہکذا المذاہب فی القسطلانی الا ان فیہ عن ابی حنیفۃ انہ یقوم عند حی علی الفلاح وعند احمد اذا قال حی علی الصلوۃ اھ

باب لا یقوم الی الصلوۃ مستعجلا الخ سکتوا عن غرض الترجمۃ والظاہر عندی انہ اشارۃ الی قولہ تعالی اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الآیۃ فان بین الآیۃ والحدیث تعارضا بحسب الظاہر قال الحافظ وجہ الجمع بینہما ان المراد بالسعی العمل الذی ہو الطاعۃ لا السعی الدنیا کالبیع والصناعۃ وقیل المراد بالسعی فی الآیۃ المضی وفی الحدیث العدو اھ

باب ہل یخرج من المسجد لعلۃ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ما ورد من النہی عن الخروج بعد الاذان فالمراد بہ من غیر ضرورۃ واما عند الضرورۃ فقد ثبت منہ صلی اللہ علیہ وسلم بنفسہ اھ وفی ہامشہ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم وجمع من الشراح والعجب انہم سکتوا عن تقیید الامام الترجمۃ بالاستفہام مع ان روایۃ الباب صریحۃ فی الجواز فکانہ اشار بلفظ ہل الی ان فیہ احتمالا فہو من الاصل الثانی والثلاثین من اصول التراجم اھ وذلک لان الوارد فی الحدیث الجنابۃ وہی مما لا بد لہا من الخروج لانہ لا یستطیع معہا الصلوۃ فہل تدخل فی ذلک علۃ اخری غیر الجنابۃ ام لا

باب اذا قال الامام مکانکم انتظروہ فی تراجم شیخ المشائخ ای ینبغی ان ینتظروہ ولا یقیموا مقامہ اماما آخر ولا یتفرقوا من مواقفہم اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی انہ اذا خرج لاجل الضرورۃ فان لہم انتظارہ اذا کانوا علی رصدۃ من عودہ سواء کانت علی قولہ او علی شیء من القرائن واما اذا ذہب ولا یدری بحالہ فان لہم ان یصلوا ویؤمہم غیرہ اھ وہکذا ذکرہ الشراح فی فوائد الحدیث وما یظہر لہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی مسئلۃ اخری وہی انہم ان لم یستخلفوا احدا انتظروہ قیاما والصلوۃ فی ہذہ الصورۃ تفسد عندنا الحنفیۃ اذ بقوا خالیا کما بسط فی الفروع وکذا عند مالک فالامام البخاری یکون ممن قال انہم یمکثون قیاما منتظرین الا ان حدیث البخاری لیس فیہ دخولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ اھ

باب قول الرجل ما صلینا کذا فی اکثر النسخ وفی نسخۃ الحافظ باب قول الرجل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلینا فی تراجم شیخ المشائخ الاہتمام باثبات ذلک لاجل ما ذہب الیہ بعض العلماء من کراہۃ التکلم بمثل فاتتنا الصلوۃ او ما صلینا کما سبق مثل ذلک لکن لو استدل علی ذلک بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلیتہا لکان انسب لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صرح بلفظ ما صلیت اھ قال الحافظ قال ابن بطال فیہ رد لقول ابراہیم النخعی یکرہ ان یقول الرجل لم نصل والذی یظہر لی ان البخاری اراد ان ینبہ علی ان قول النخعی لیس علی اطلاقہ ولو اراد الرد علیہ مطلقا لافصح بہ کما افصح بالرد علی ابن سیرین فی ترجمۃ فاتتنا الصلوۃ ثم ان اللفظ الذی اوردہ المؤلف وقع النفی فیہ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا من قول الرجل لکن فی بعض طرقہ وقوع ذلک من الرجل ایضا وہو عمر رض وہذہ عادۃ معروفۃ للمؤلف اھ والاوجہ عندی ان الترجمۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم والمشہور فی النسخ قول الرجل ما صلینا وہو ثابت بالامریۃ واما قول للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا یثبت فی اکثر النسخ لکنہ موجود فی نسخۃ الحافظ فایراد الحافظ مبنی علی نسختہ۔

باب الامام تعرض لہ الحاجۃ الخ قال الحافظ قال ابن المنیر خص المصنف الامام بالذکر مع ان الحکم عام لان لفظ الخبر یشعر بان المناجاۃ کانت لحاجۃ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لو کان الحاجۃ للرجل لقال انس رض ورجل یناجی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وہذا لیس بلازم وفیہ غفلۃ عما فی مسلم بلفظ قال رجل لی حاجۃ والذی یظہر لی ان ہذا الحکم انما یتعلق بالامام لان الماموم اذا عرضت لہ الحاجۃ لا یتقید بہ غیرہ من المامومین بخلاف الامام اھ قولہ ورجل یناجی الخ قال الحافظ لم اقف علی اسم ہذا الرجل وذکر بعض الشراح انہ کان کبیرا فی قومہ فاراد ان یتالفہ علی الاسلام ولم اقف علی مستند ذلک قیل ویحتمل ان یکون ملکا ولا یخفی بعدہ اھ والحدیث اخرجہ البخاری فی الاستیذان ولم یتعرض فیہ الحافظ بل احالہ علی ما سبق وفی الفیض ہذہ واقعۃ واحدۃ وما توہمہ الفاظ الترمذی انہا کانت عادۃ لہ فقد علّلہ البخاری واما الرجل فلم یدرکہ الشارحان وقد وجدت اسمہ فی الادب المفرد فلیراجع لہ فانہ نبہم الی آخر ما قال قلت قد راجعتہ ولم اجد فیہ اسمہ بل فیہ فی باب سخاوۃ النفس عن انس فی قصۃ واقیمت الصلوۃ وجاء اعرابی فاخذ بثوبہ فقال انما بقی من حاجتی یسیرۃ واخاف انساہا فقام معہ ثم فرغ من حاجتہ الحدیث

باب الکلام اذا اقیمت الصلوٰۃ قال الحافظ غرض الترجمۃ الرد علی من کرہہ مطلقا اھ وقال العینی تحت حدیث الباب السابق قال صاحب التوضیح فیہ جواز الکلام بعد الاقامۃ وان کان ابراہیم الزہری وتبعہما الحنفیون کرہوا ذلک قلت انما کرہ الحنفیۃ الکلام بین الاقامۃ والاحرام اذا کان بغیر ضرورۃ واما اذا کان لامر من امور الدین فلا یکرہ اھ

باب وجوب صلوٰۃ الجماعۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع وہو المراد بقول من قال انہا سنۃ والفرق انما ہو فی العبارۃ دون المعنی ودلالۃ قول الحسن علی ہذا المعنی واضحۃ اذ لو لم تکن الجماعۃ واجبۃ لما کانت تولہ معاصاۃ امہ فی ترکہا اھ وفی ہامشہ قال الحافظ بت الحکم فی ہذہ المسئلۃ وکان ذلک لقوۃ دلیلہا عندہ

لكن اطلق الوجوب وهو اعم من كونه وجوب عين اوكفاية الا ان اثر الحسن يشعر بكونه وجوب عين لما عرف من عادته انه يستعمل الآثار فى التراجم لتوضيحها وتكميلها اهـ وما قال انه اعم من كونه وجوب عين اوكفاية هما قولان للعلماء فانهم اختلفوا فى ذلك على خمسة اقوال الاول انها شرط لصحة الصلوة والثانى فرض عين والثالث فرض كفاية والرابع سنة مؤكدة والخامس مندوب الى آخر ما بسط فى تعيين القائلين فى هامش اللامع

ص ٨٩ باب فضل صلوة الجماعة قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان ظاهر هذه الترجمة ينافى الترجمة التى قبلها ثم اطال فى الجواب ويكفى منه ان كون الشئ واجباً لا ينافى كونه ذا فضيلة ولكن الفضائل تتفاوت فالمراد منها بيان زيادة ثواب الجماعة على ثواب الفذ اهـ

ص ٩٠ باب فضل صلوة الفجر فى جماعة كتب الشيخ فى اللامع استدلال المؤلف على مدعاه بما ورد فى الباب من الروايات مبنى على ان الحكم فى سائر الصلوات لما كان كذلك فان صلوة الفجر اولى بها بذلك لما فيها من المشقة وشهود الملائكة وغيره من الامور الموجبة للفضل وايضا فان فى الروايات دلالة على ان الفضل والمزيد كثيرا ما يبنيان على الامور العارضة والاسباب الخارجة فتزيد الفضيلة للفجر لكثرة الاسباب الموجبة لزيادة الفضل فيها اهـ وفى هامشه فى تطابق الروايات الواردة فى الباب خفاء جداً ولذا وجه المشائخ التطابق بوجوه مختلفة منها ما قرره الشيخ قدس سره وهو ايضا وجيه ومنها ما فى تراجم شيخ المشائخ ان هذا الباب باب فى باب فلا اشكال فى ربط الحديثين الاخيرين مع الترجمة فتدبره وهذا اصل من اصول التراجم وهو الاصل السادس ومنها ما قال الكرمانى ان صلوة الجماعة انما كثر ثوابها للمشقة الحاصلة منها والمشى الى الجماعة فى الفجر اشق من غيرها للظلمة ومصادفة المكروه فيكون الاجر اكثر الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص ٩٠ باب فضل التهجير الى الظهر الخ قال العينى التهجير التبكير الى كل شئ اراد المبادرة الى اول وقت الصلوة وعامة نسخ البخارى هكذا وفى بعضها باب فضل التهجير الى الصلوة وهذه النسخة اعم واشمل ولا منافاة بينه وبين حديث الابراد لانه عند اشتداد الحر والتهجير هو الاصل وهو عزيمة وذاك رخصة اهـ

ص ٩٠ باب احتساب الآثار قال الحافظ اى الى الصلوة وكانه لم يقيدها لتشمل كل مشى الى كل طاعة والاحتساب وان كان اصله العد لكنه يستعمل غالبا فى معنى طلب تحصيل الثواب بنية خالصة اهـ وغرض الترجمة ظاهر وهو التنبيه على نية حصول الاجر والثواب عند كل عمل كما صرحوا بذلك فى قوله عليه الصلوة والسلام من قام ليلة القدر ايمانا واحتسابا فان للاستحضار الاجر والثواب تاثيرا قويا فى تحمل المشاق وازدياد الاشتياق الى الطاعات كما هو ظاهر والاوجه عند هذا العبد الضعيف فى اتصال هذا الباب بالباب السابق ان العادة فى التهجير توسيع الخطوات وتبعيدها اتقاء عن حر الشمس وهو خلاف الوقار والسكينة المامور فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة فنبه المصنف باتصال هذه الترجمة على اقتراب الاقدام لكونه موجباً لكثرة الثواب فقد ورد فى حديث طويل ثم خرج الى الصلوة لم يرفع قدمه اليمنى الاكتب الله عزوجل له حسنة ولم يضع قدمه اليسرى الاحط الله عزوجل عنه سيئة فليقترب احدكم او ليبعد الحديث

ص ٩١ باب فضل صلوة العشاء فى الجماعة قال الحافظ اورد فيه الحديث الدال على فضل العشاء والفجر فيحتمل ان يكون مراد الترجمة اثبات فضل العشاء فى الجملة او اثبات افضليتها على غيرها والظاهر الثانى ووجهه ان الفجر ثبتت افضليتها كما تقدم وسوى فى هذا بينها وبين العشاء ومساوى الافضل يكون افضل جزما اهـ

ص ٩١ باب اثنان فما فوقهما جماعة هو لفظ حديث ضعيف عند ابن ماجة فكان المصنف اراد الاستشهاد به وهو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة منها فى ابن ماجة من حديث ابى موسى الاشعرى ثم قال بعد حديث الباب واعترض على اصل الاستدلال بهذا الحديث بان مالك بن الحويرث كان مع جماعة من اصحابه فلعل الاقتصار على التثنية من تصرف الرواة والجواب انهما قضيتان اهـ

ص ٩١ باب من جلس فى المسجد الخ قال الحافظ اى ليصليها جماعة اهـ ولم يتعرض هو ولا غيره من الشراح عن غرض الترجمة وبوب على حديث الباب ابو داؤد باب فضل القعود فى المسجد وكتب الشيخ نور الله مرقده فى البذل صنيع البخارى يدل على انه حمل الحديث على القعود لانتظار الصلوة واما صنيع المؤلف (ابو داؤد) فيدل على ان القعود فى المسجد عنده عام سواء كان لانتظار الصلوة او بعد الفراغ من الصلوة للذكر وتلاوة القرآن وغيرها من العبادات ويمكن ان يقال ان البخارى زاد قوله وفضل المساجد ليدل على ان القعود فيه لانتظار الصلوة وغيرها يقتضى الفضل اهـ وقلت تقييد البخارى الترجمة بانتظار الصلوة واضح من الروايات الواردة فى ذلك وعليه يدل لفظ الحديث مالم يحدث فانه اذا احدث لم يكن منتظراً للصلوة

ص ٩١ باب فضل من خرج الى المسجد ومن راح كتب الشيخ فى اللامع لعل المراد بالغدوة والروحة اذا كانتا لفريضة والا فالافضل فى التطوع ان يكون فى البيت اهـ وفى هامشه مما يجب التنبيه عليه اولا ان الامام البخارى عقب هذه الترجمة بالحديث السابق وفيه رجل قلبه معلق بالمسجد فكانه اشار الى ان ثمرة تعليق القلب بالمسجد كثرة التردد الى المسجد وثانيا ان الامام عدل فى الترجمة عن لفظ الحديث فان الحديث كان بلفظ غدا وراح وهما المشى صباحاً ومساءً وترجم عليه الامام البخارى بلفظ خرج وراح والخروج عام لا يقابله الرواح فى اعنى المشهور فابدع المصنف فى ذلك عندى نكتة بديعة وهى انه اشار بلفظ خرج فى الترجمة الى ان لفظ غدا فى الحديث ليس بمعنى المشى صباحاً بل المراد منه المشى مطلقا فى اى وقت كان ولفظ الترجمة فى الفتح باب فضل من غدا الى المسجد ومن راح قال الحافظ هكذا للاكثر موافقا للفظ الحديث ولابى ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب وبالرواح الرجوع اهـ قلت هذا هو اللائق بدقائق البخارى فكانه اشار بذلك الى تقوية معنى حديث ابى داؤد عن ابى بن كعب فى قصة رجل بعيد الدار عن المسجد قال ما احب ان منزلى الى جنب المسجد فنمى الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال اردت يا رسول الله ان يكتب لى اقبالى الى المسجد ورجوعى الى اهلى اذا رجعت فقال اعطاك الله ذلك كله انطاك الله ما احتسبت كله اجمع اهـ

ص ٩١ باب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك انه ليس فى هذا المكان غير المكتوبة وذلك لما ورد فى كثير من الروايات تاكيد سنة الفجر مع التاكيد فى امر الجماعة حتى ان كثيرا من العلماء قال بوجوبها فطريق العمل بهما ان ياتى بالسنن فى غير ذلك المكان اذا لم يخف فوات الجماعة جمعا بين المتقتين واحرازا لكلتا المكرمتين كيف وقد ورد فى الرواية استثناء بقوله الا ركعتى الفجر اهـ والمسئلة خلافية شهيرة ذكروا فيها تسعة مذاهب بسطت فى البذل ومذاهب الائمة الاربعة كما فى الاوجز ان من لم يصل ركعتى الفجر واقيمت الصلوة فلا يصليها عند الشافعى واحمد مطلقا وعند مالك يصليها خارج المسجد ان تيقن انه يدرك الامام فى الركعة الاولى وعند الامام ابى حنيفة يصليها مالم يخف فوت الركعتين معا اهـ من هامش اللامع قال الحافظ حديث الترجمة اعم من حديث الباب لانه يشمل الصلوات كلها وحديث الباب يختص بالصبح فيحتمل ان يقال اللام فى حديث الترجمة عهدية فيتفقان من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحكم فى جميع الصلوات واحد اهـ قلت او يقال ان الترجمة شارحة بانه بين وجه الانكار او يقال ان الاختلاف كان فى الفجر فقط واما غيرها فاتفقوا على ان لا يصلى فيها الا المكتوبة

ص ٩١ باب حد المريض ان يشهد الجماعة كتب الشيخ فى اللامع لما كان حالة المرض والضعف تستدعى ان لا يجوز للمريض حضور المسجد خوفا من ان يزداد مرضه فيتلوث المسجد دفعه بان المريض يجوز له الحضور مالم يظن به الفساد والتلويث واما مجرد الاحتمال والوهم فلا يعتبر به ولا يمكن ان يراد حد المريض فى وجوب الحضور فى المسجد لانه لم يذهب احد من الفقهاء الى وجوب الحضور عليه حين لا يمكن له المشى برجليه من غير اعانة اثنين مع انه لو كان الحضور اذ ذاك واجباً يلزم ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم ترك الواجب لانه لم يشهد المسجد فى كثير من صلوات ايام مرضه اهـ وفى هامشه اختلفوا فى ضبط هذه الترجمة والغرض منها قال الحافظ قال ابن التين تبعا لابن بطال معنى الحد ههنا الحدة وقد نقله الكسائى قال والمراد ههنا الحض على شهود الجماعة قال ابن التين ويصح ان يقال جد بكسر الجيم وهو الاجتهاد فى الامر لكن لم اسمع احداً رواه بالجيم وقد اثبت ابن قرقول رواية الجيم وعزاها للقابسى وقال ابن رشيد انما المعنى ما يحد للمريض ان يشهد معه الجماعة فاذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها قال ويمكن ان يقال معناه باب الحد الذى للمريض ان ياخذ فيه بالعزيمة فى شهود الجماعة اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ الجد ههنا من الجدة يعنى باب فيض تكلف المريض اهـ والاوجه عندى فى غرض الترجمة الحض على حضور الجماعة الى ذلك الحد

ص ٩٢ باب الرخصة فى المطر والعلة ان يصلى فى رحله كتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى ظاهرة واما الرواية الثانية فالظاهر منها وان كان توقف الاجازة على مجموع العلتين المذكورتين فيها الا ان النظر فى الروايات يقتضى ان كلا من العمى والظلمة والسيل مستقل فى افادة الرخصة فى القعود عن الجماعة او يقال ان معنى قول عتبان انه يكون الظلمة والسيل وقد عرفت انك يا رسول الله ترخص فى مثل ذلك ان يتخلف من الجماعة وانى اعمى وقد علمت ايضا جواز القعود عند العذر مثل الاعمى فكيف لى وقد اجتمعت لى علتان موجبتان للرخصة اهـ وفى هامشه دفع الشيخ بذلك ما يوهمه ظاهر لفظ الحديث من ان مدار الرخصة مجموع العلل الثلاثة من الظلمة والسيل والعمى مع ان هذه الثلاثة كل واحد منها علة مستقلة فى الرخصة عند الفقهاء كما بسطها اصحاب الفروع ثم بسط فى الاعذار المسقطة للجماعة

ص ٩٢ باب هل يصلى الامام بمن حضر الخ غرض الترجمة واضح وهو ان ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا فى الرحال ليس على الايجاب بل على الاباحة ونحو ذلك قال جميع الشراح وفى تراجم شيخ المشائخ مقصوده انه يترك الجماعة والخطبة لعذر المطر او هل يصلى بالجماعة ويخطب بمن حضر ولو كانوا قليلا اهـ قلت لقى ههنا شئ لم يتعرض له احد منهم وهو ان المصنف لم قيد الترجمة بلفظة هل الدالة على التردد والاوجه عندى انه اشار بذلك الى مسئلة خلافية شهيرة وهى ان اصحاب الاعذار المرخصة للجماعة والجمعة هل تنعقد بهم الجمعة وهل يعتبر بحضرهم الخطبة ام لا ولذا قارن الامام البخارى الصلوة بالخطبة قال الموفق ما كان شرطاً لوجوب الجمعة فهو شرط لانعقادها فمتى صلوا جمعة مع اختلال بعض شروطها لم يصح ولزمهم ان يصلوا ظهراً وحكى عن مالك انه كان لا يجعل المطر عذراً فى التخلف عنها وقال ابو حنيفة والشافعى يجوز ان يكون العبد والمسافر اماما فيها ووافقهم مالك فى المسافر فاما المريض ومن حبسه العذر من المطر والخوف فاذا تكلف حضورها وجبت عليه وانعقدت به ويصح ان يكون اماما فيها لان سقوطها عنهم انما كان لمشقة السعى فاذا تكلفوا وحصلوا فى الجامع زالت المشقة فوجبت عليهم كغير اهل الاعذار اهـ وعلى هذا فالترجمة من الاصل الثانى والثلاثين من اصول التراجم نبه بلفظ هل على ان فيه مجالاً للناظر اهـ والجزء الثانى للترجمة اعنى قوله وهل يخطب يوم الجمعة فى المطر لعل ثبوته بفعل ابن عباس وقد عزاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وكونه فى يوم الجمعة مصرح فى رواية ابن علية كما صرح به الحافظ فى باب الكلام فى الاذان كتب الشيخ فى اللامع قوله باب هل يصلى الامام بمن حضر الخ دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان ابن عباس لما زاد فى النداء قوله الصلوة فى الرحال عمل بها بعضهم فلم يحضر عملاً بالرخصة ولم يعمل بها آخرون عملا بالعزيمة فحضروا فكان صلوته بهم هى الصلوة بمن حضر واما الرواية الثانية فتثبت المدعى من حيث ان ابا سعيد الخدرى حضر الصلوة معه فعلم حضور البعض وقد علم ايضا انه كان يرخص

لهم في القعود فلا يحضر بعضهم مختصراً وفي هامشه قال الحافظ مطابقة حديث ابي سعيد من جهة ان العادة في يوم المطر ان يتخلف بعض الناس واما قول بعض الشراح يحتمل ان يكون ذلك في الجمعة فمردود لانه سياتي في الاعتكاف انها كانت صلوة الصبح وحديث انس لا ذكر للخطبة فيه ولا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة اهـ قلت لا صراحة بالجمعة في الترجمة فلا حاجة لابداء احتمال ابداه بعض الشراح فان الترجمة الصلوة بمن حضر مطلقا بدون قيد الجمعة

ص٩٢ باب اذا حضر الطعام واقيمت الصلوة الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بقوله في الترجمة وقلبه فارغ الى الجمع بين ما ورد في ذلك الباب من الروايات المختلفة ففي بعضها تقديم الاكل وفي الاخرى لا تؤخر الصلوة لشيء وحاصل الجمع ان تقديم الاكل حيث اشتغل به قلبه والا فلا تؤخر الصلوة فما ورد من تقديم الطعام من قصة عمر وغيرها محمول على ما اذا شغله الطعام عن الصلوة والله تعالى اعلم اهـ وفي هامشه اختلفت الروايات في ذلك كما افاده الشيخ واختلفوا في الجمع بينها قال الشوكاني بعد ذكر احاديث تقديم العشاء ظاهر الاحاديث انه يقدم العشاء مطلقا سواء كان محتاجا اليه ام لا وسواء خشي فساد الطعام ام لا وسواء كان خفيفا ام لا وخالف الغزالي فزاد خشية فساد الطعام والشافعية فزادوا قيد الاحتياج ومالك فزاد قيدان يكون الطعام خفيفا وقد ذهب الى الاخذ بظاهر الاحاديث ابن حزم والظاهرية ورواه الترمذي عن احمد وغيره فقال يجب تقديم الطعام وجزموا ببطلان الصلوة اذا قدم وذهب الجمهور الى الكراهة واليضا ظاهر الاحاديث انه يقدم الطعام وان خشي خروج الوقت واليه ذهب ابن حزم وهو وجه لبعض الشافعية وذهب الجمهور الى انه اذا ضاق الوقت صلى على حاله محافظة على الوقت ولا يجوز تاخيرها اهـ قلت ما حكى الشوكاني من مذهب احمد من فساد الصلوة عند التقديم يا باه كتبه قال الموفق قال ابن عبد البر اجمعوا على انه لو صلى بحضرة الطعام فاكمل صلوته ان صلوته تجزئه اهـ قلت وحمل الطحاوي في مشكل الآثار روايات الباب على الصائم الى آخر ما في هامش اللامع

ص٩٣ باب اذا دعي الامام الى الصلوة الخ قال الحافظ قيل اشار بهذا الباب الى ان الامر في الباب السابق للندب لا للوجوب وقد فصل بعضهم بين ما اذا اقيمت الصلوة قبل الشروع في الاكل او بعده فيحتمل ان المصنف كان يرى التفصيل ويحتمل تقييده في الترجمة بالامام انه كان يرى تخصيصه به دون غيره من المامومين قال ابن المنير لعله صلى الله عليه وسلم اخذ في خاصة نفسه بالعزيمة فقدم الصلوة على الطعام وامر غيره بالرخصة لانه لا يقوى على مدافعة الشهوة قوته وايكم يملك اربه اهـ

ص٩٣ باب من كان في حاجة اهله الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى انه لا يلحق بحكم الطعام كل امر يكون للنفس تشوق اليه اذ لو كان كذلك لم يبق للصلوة وقت في الغالب اهـ

ص٩٣ باب من صلى بالناس الخ كتب الشيخ في اللامع لما كان ذلك يوهم ان لا تجوز هذه الصلوة لما انه ليس لوجه الله تعالى خاصة بل المقصود منها التعليم رد هذا الوهم بانه لا ينافي الاخلاص فان التعليم ايضا لوجه الله اهـ وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده من عقد هذا الباب انه ليست هذه الصلوة صلوة المرائي بل فيه ثواب الصلوة للمصلي مع ثواب التعليم ايضا اهـ وقال الحافظ لم يجزم بالحكم لما فيه من ايهام التشريك في العبادة اهـ

ص٩٣ باب اهل العلم والفضل احق بالامامة وفي تراجم شيخ المشائخ استدل المؤلف بامامة ابي بكر على فضله فحاصل الاستدلال ان افضلية ابي بكر معلومة لنا قطعا بالاحاديث المتواترة المعنى وعلمنا منه هذه المسئلة في الامامة وقال بعضهم ان هذه الامامة هي الدالة على افضليته ولا يخفى انه حينئذ يلزم الدور في الاستدلال اهـ قال الحافظ قوله احق بالامامة اي ممن ليس كذلك ومقتضاه ان الاعلم والافضل احق من العالم والفاضل وذكر الفضل بعد العلم من العام بعد الخاص وسياتي الكلام على ترتيب الائمة بعد بابين اهـ وقال السندي يحتمل ان مراده بيان ان اهل العلم اولى بالامامة من اهل القراءة كما قال الجمهور ان الاعلم اولى من الاقرأ وهذا مبني على ان ابيا كان اقرأ القوم كما جاء اقرأكم ابي ومع ذلك اختار صلى الله عليه وسلم ابا بكر للامامة لانه كان اعلم وعلى هذا فقيل ان تقديم الاقرأ منسوخ وقيل بل تقديم الاقرأ مبني على ان اقرأهم كان اعلمهم ولا يخفى ان لازم الجواب الثاني ان يكون ابي اعلمهم لانه اقرأهم وهو يفسد اصل الاستدلال والله تعالى اعلم اهـ قلت ويمكن ان يتفصى عنه بان كلا من ابي بكر وابي بن كعب كان اقرأهم وما ورد في حق ابي من كونه اقرأهم فهو من حيث شدة الحفظ والاتقان وما قيل اقرأهم كان اعلمهم فباعتبار كمية القرآن

ص٩٤ باب من قام الى جنب الامام لعلة في تراجم شيخ المشائخ اي هو جائز لوجود علة مثل كون الامام ضعيفا لا يسمع الناس صوته من بعيد فيقوم واحد الى جنبه ويسمع الناس تكبير الامام وغير ذلك اهـ قال العيني انما قال هذا لان الاصل ان يتقدم الامام على الماموم ولكن للماموم ان يقف بجنب الامام عند وجود اسباب تقتضي ذلك ثم بسط العيني تلك الاسباب

ص٩٤ باب من دخل ليؤم الناس الخ كتب الشيخ في اللامع قوله تاخر الاول او لم يتاخر الخ اما ثبوت جواز التاخر فبفعل ابي بكر الذي فعله واما جواز عدمه فبقوله صلى الله عليه وسلم امكث على مكانك وهذا على رأي البخاري واما عندنا فكان تاخر ابي بكر لحصره عن القراءة ولا يجوز التاخر للامام لضرورة اهـ كذا في الاصل لضرورة والصواب على الظاهر بدله الا لضرورة وما افاده الشيخ واضح فان فيه اثبات جزئي الترجمة بحديث الباب وقال الحافظ يشير بالشق الاول وهو ما اذا تاخر الى رواية عروة عنها في الباب الذي قبله حيث قال فلما رآه استاخر وبالثاني وهو ما اذا لم يتاخر الى رواية عبيد الله عنها حيث قال فاراد ان يتاخر وقد تقدمت في باب حد المريض والجواز مستفاد من التقرير وكلا الامرين قد وقعا في حديث الباب اهـ وقال مولانا الشيخ انور شاه في الفيض الى ان المقصود بالترجمة الجزء الاول فقط وذكر له حديثا واما الجزء الآخر يعني قوله لم يتاخر فمن باب التكميل ودفع لتوهم الاختصاص اهـ

قلت وهذا هو الاصل الرابع والثلاثون من اصول التراجم اهـ من هامش اللامع وفيه ايضا على قول الشيخ وهذا على رأي البخاري" هو المرجح عند الشافعية وبقول الحنفية قال الجمهور اهـ

ص٩٤ باب اذا استووا في القراءة الخ كتب الشيخ في اللامع فيه اشارة الى ان ما ورد في الرواية من تقديم الاكبر سنا فانما هو حيث كانوا مستوين في العلم والقراءة وان لم يستووا فيهما فلا تقديم للاسن اهـ قلت حاصله ان الترجمة شارحة للحديث وعلى هذا فالترجمة من الاصل الثالث والعشرين وفي تراجم شيخ المشائخ الحديث الذي هو نص في هذه الترجمة اورده مسلم وغيره فكانه ما وجده على شرطه اهـ قلت ولفظ حديث مسلم عن ابي مسعود الانصاري مرفوعا يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانت قراءتهم سواء فليؤمهم اقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فليؤمهم اكبرهم سنا الحديث وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الاول من اصول التراجم الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال السندي اراد بالقراءة (في الترجمة) ما يستحق به الامامة اعم من القراءة والعلم واستواء اصحاب مالك بن الحويرث في ذلك من حيث انهم كانوا مستوين في الاقامة عنده صلى الله عليه وسلم والغالب في مثلهم الاستواء في الاخذ والله تعالى اعلم قلت واختلف الفقهاء في هذه المسئلة فعند الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ومحمد تقديم الاعلم على الاقرأ وعند الامام احمد وابي يوسف يقدم الاقرأ

ص٩٥ باب اذا زار الامام قوما فامهم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ورد من النهي عن ان يؤم قوما فالمراد به ليس هو النهي باطلاقه بل النهي مقيد بعدم الاذن اهـ وبسط الكلام في هامشه وفيه المعروف عند شراح البخاري في غرض الترجمة ان الامام الاعظم اذا زار قوما لا يحتاج الى اذنهم في التقدم للامامة قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى ان حديث مالك الذي اخرجه ابوداؤد وغيره من زار قوما فلا يؤمهم الحديث محمول على من عدا الامام الاعظم الى آخر ما قال وتعقبه العيني ومال الى ان الامام الاعظم ايضا محتاج الى الاذن اذ قال لم يبين البخاري حكمه هل للامام ذلك ام يحتاج الى الاذن فاكتفى بما ذكر في حديث الباب فانه يشعر بالاستيذان فالحاصل انهم اختلفوا في الغرض على ثلاثة مسالك الاول ما افاده والدي في تقريره وهو مؤدى كلام شيخ المشائخ في التراجم من ان النهي عن امامة الزائر مقيد بعدم الاذن والثاني ما ذهب اليه الحافظ ان الامام الاعظم لا يحتاج الى الاذن وهو الذي حكاه مولانا محمد حسن المكي في تقريره والثالث ما ذهب اليه العيني ان الامام الاعظم ايضا يحتاج اليه وعندي ظاهر الفاظ الترجمة يرجح ما افاده في تقرير المكي اهـ من هامش اللامع مختصراً

ص٩٥ باب انما جعل الامام ليؤتم به الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بذكر صلوته صلى الله عليه وسلم في مرضه انه لا يجب متابعة الامام فيما اذا ترك الامام فرضا لعذر او لغير عذر فانه صلى الله عليه وسلم جلس للعذر ولم يجلس القوم ولذلك اورد الآثار فانه اذا ترك السجدة لاجل الزحام فانه لا يتابع الامام اذ يلزم في متابعته رفض الفرض وذا لا يجوز كما لا يجوز له ان يترك سجدة لكونها فريضة وكذلك اثر ابن مسعود اورده لتاكيد ان المتابعة واجبة ما لم يترك واجبا ومعنى قول الحسن ان الذي لم يتمكن من السجود لاجل الزحام او غيره ينتظر حتى لو سلم الامام فانه لا يسلم بتسليمه لان في متابعته اذ ذاك ترك الفرض فاذا وجد فرجة سجد لسجدتين للثانية ثم يعيد الركعة الاولى لعدم الاعتداد بما اداه منها لعدم السجود اهـ مختصراً وفي هامشه قال الحافظ هذه الترجمة قطعة من الحديث الآتي في الباب والمراد بها ان الائتمام يقتضي متابعة الماموم لامامه في احوال الصلوة فتنتفي المقارنة والمسابقة والمخالفة الا ما دل الدليل الشرعي عليه اهـ

ص٩٦ باب متى يسجد من خلف الامام الخ كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك اثبات ان افعال المامومين ينبغي ان تقع بعد الامام بعدية متصلة ليس فيها فصل الا انه اذا كان الامام كبير السن ضعيف القوى بطئ الحركات وجب التاخير في الابتداء حتى تتحقق البعدية المتصلة في الانتهاء لانهم لو اخذوا بعده بعدية متصلة في الاتيان بالفعل الذي شرع فيه الامام لزم فراغهم قبل فراغ الامام لتبطئه في الحركات وتسارعهم فاشار الى اول الدعوى بحديث انس اذا سجد فاسجدوا فانه يدل على التعاقب وعدم الفصل والرواية المذكورة في الباب دالة على فصل في ابتداء فعل الامام والماموم فالنظر الى مجموعهما يثبت المرام فكان كل من الروايتين بمنزلة التفسير للاخرى فافهم اهـ وفي هامشه في غرض الباب ثلاثة احتمالات الاول ما افاده الشيخ وحاصله ان الغرض التنبيه على ان تعقيب افعال المقتدين كما هو لازم في مشروع الفعل كذلك هو واجب في آخره والثاني ان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد فاسجدوا يوهم ان يقع سجود المؤتم بعد فراغ الامام عن السجود كما هو ظاهر التعقيب فدفع الامام البخاري هذا الاحتمال بحديث البراء بان التعقيب باعتبار الشروع لا باعتبار الفراغ وهذا خاطري ابو عذره والثالث ما اختاره في الفيض فارجع اليه لو شئت ثم ذكر في هامش اللامع ههنا مسئلة المبادرة من الامام فقال ههنا ثلاثة مسائل التحريمة والسلام وبقية الاركان اما الاول فالائمة الاربعة متفقون على ان التقدم على الامام فيها مبطل للصلوة الا في قول للشافعي غير مرضي عند اصحابه واما الثاني اي السلام فالمشهور عن المالكية ان المقارنة في السلام مفسدة فالتقدم بالاولى وعند الشافعي واحمد التقدم مفسد والمقارنة مكروهة مع صحة الصلوة وعند الحنفية التقدم في السلام مكروه غير مفسد فالمقارنة اولى بعدم الافساد واما الثالث اعني بقية الاركان فالجمهور منهم الائمة الثلاثة على اجزاء الصلوة مع التحريم الا في رواية لاحمد فالتقدم فيها ايضا مبطل وبه قال اهل الظاهر اهـ

ص٩٦ باب اثم من رفع راسه قبل الامام قال الحافظ اي من السجود لرواية ابن خزيمة بزيادة الذي يرفع راسه والامام ساجد فتبين ان المراد الرفع من السجود ففيه تعقب على من قال ان الحديث نص في المنع من تقدم الماموم على الامام في الرفع من الركوع والسجود معا وانما هو نص في السجود ويلتحق به الركوع لكونه في معناه ويمكن ان يفرق بينهما بان السجود له مزيد مزية لان العبد اقرب ما يكون فيه من ربه فلذلك

خص بالتخصيص عليه ويحتمل ان يكون من باب الاكتفاء وهو ذكر احد الشيئين المشتركين في الحكم اذا كان للمذكور مزية اه وتعقب العيني كلام الحافظ اشد التعقب فارجع اليه لو شئت

ص۹۶ باب امامة العبد والمولى الخ قال الحافظ المولى العتيق قال ابن المنير لم يفصح بالجواز لكن لوح به لايراده ادلته ثم قال والى صحة امامة العبد ذهب الجمهور وخالف مالك فقال لا يؤم الاحرار الا ان كان قارئا وهم لا يقرؤن فيؤمهم الا في الجمعة لانها لا تجب عليه قوله وولد البغي والاعرابي والى صحة امامتهما ذهب الجمهور خلافا لمالك وعلته عنده غلبة الجهل اه قوله من المصحف قال العيني ظاهره يدل على جواز القراءة من المصحف في الصلوة وبه قال ابن سيرين واجازه مالك في قيام رمضان وكرهه النخعي وهي مفسدة عند ابي حنيفة لانه عمل كثير وعند ابي يوسف ومحمد يجوز لان النظر في المصحف عبادة ولكنه يكره لما فيه من التشبه باهل الكتاب وبه قال الشافعي واحمد اه مختصراً وفي هامش اللامع واما اثر عائشة فليس بنص في الباب لما فيه من الاحتمالات قال السرخسي في مبسوطه ليس المراد بحديث ذكوان انه كان يقرأ من المصحف في الصلوة انما المراد بيان حاله انه كان لا يقرأ جميع القرآن عن ظهر القلب والمقصود بيان ان قراءة جميع القرآن في قيام رمضان ليس بفرض اه ومعناه انه كان يقرأ بعض القرآن لا كله ويحتمل ان يكون المعنى كان يقرأ من القرآن اي الآيات منه لا سورة كاملة في ركعة كما ان هذين الطريقين معروفان عند القراء فبعضهم يقرؤن في كل ركعة سورة قصيرة وبعضهم الركوعات المتفرقة ويحتمل ايضا ان يكون المعنى انه كان ينظر في المصحف بعد الترويحة اذا اتعايا عليه ثم يقرأ بعد ذلك في الصلوة وهذا الطريق ايضا معروف لاسيما للحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم اه وهذا التوجيه الاخير اختاره شيخ المشائخ في تراجمه اه قوله والغلام الذي لم يحتلم كتب الشيخ في اللامع ولا يصح استدلاله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم اقرؤهم لانه لو سلم عمومه لزم جواز امامة الكافر والمرأة والمجنون مع ان احداً لا يقول به فكما انهم يخصون من عموم الاقرئية كذلك نخصه اي الصبي منه والحجة في تخصيصه النصوص الواردة في عدم تكليفه اه وفي هامشه والمسئلة خلافية قال العيني ظاهره يتناول المراهق وغيره ويفهم منه ان البخاري يجوز امامته وهو مذهب الشافعي ايضا ومذهب ابي حنيفة ان المكتوبة لا تصح خلفه وبه قال احمد واسحق وفي النفل روايتان عن ابي حنيفة وبالجواز في النفل قال احمد اه قال الموفق لا يصح ائتمام البالغ بالصبي في الفرض وبه قال مالك الى آخر ما قال

ص۹۶ باب اذا لم يتم الامام واتم من خلفه كتب الشيخ في اللامع بلفظ التمام مشيرا الى ان ذلك في الامور الزائدة على نفس الصلوة من السنن والمستحبات واما اركان الصلوة وشرائطها فان اخلال الامام بشئ منها يستلزم الاخلال بصلوة من خلفه ولعل المؤلف لا يقول الا ما قالته الشافعية من ان فساد صلوة الامام لا يستلزم فساد صلوة المامين وعلى هذا فالتمام على عمومه ولا يتقيد بما دون اركان الصلوة وشرائطها والله اعلم اه وفي هامشه والمسئلة خلافية شهيرة قال العيني مذهب الشافعية ان صلوة الامام اذا فسدت لا تفسد صلوة المقتدي وعند الحنفية تفسد صلوة المقتدي ايضا وبقول الشافعي قال مالك واحمد اه قلت هذا هو المعروف على السنة المشائخ والصحيح ان ذلك متفق عليه عندهم في مسئلة الحدث فقط لا في غيرها وفيه التفاصيل ثم بسطها فارجع اليه لو شئت

ص۹۶ باب امامة المفتون والمبتدع قال الحافظ قوله المفتون اي الذي دخل في الفتنة فخرج على الامام ومنهم من فسره بما هو اعم من ذلك اه وقال العيني المفتون هو من فتن الرجل فهو مفتون اذا ذهب ماله وعقله ثم ذكر ما تقدم عن الحافظ وتعقب عليه حيث قال هذا التفسير لا ينطبق الا على الفاتن لانه الذي يدخل في الفتنة ويخرج على الامام وكان ينبغي للبخاري ان يقول باب امامة الفاتن اه كتب الشيخ في اللامع قوله خلف المخنث وهو الرجل المتشبه بهن او المشابه بهن وجواز الصلوة خلفه لكونه رجلا والكراهة لشبهه بالنسبة فان اما متهن مفسدة وقوله في الحديث ولو لحبشي دلالة على الترجمة من حيث ان الحبشي لا يكون اماما الا بالتغلب والجور او بان ينصبه غيره للامامة وكل من الحبشيين امرنا بالطاعة ومن جملة ذلك الصلوة خلفه فكانت الصلوة خلف الفسقة جائزا وهو المراد بالمفتون والمبتدع اه قال الكرماني المخنث مفتتن في تشبيهه بالنساء كما ان امام الفتنة والمبتدع كل واحد منهما مفتون في طائفة فلما شملهم معنى الفتنة شملهم الحكم فكرهت امامتهم الا من ضرورة اه والبسط في هامش اللامع

ص۹۷ باب يقوم عن يمين الامام بحذائه الخ كتب الشيخ في اللامع قوله سواء تاكيد لقوله بحذائه لئلا يتوهم انه مجاز والا فالمحاذاة تستلزم مساواتهما في المقام ودلالة الرواية على ذلك من حيث ان المذكور فيها قوله جعلني عن يمينه واثبات انه كان متخلفا عنه قليلا اثبات لامر زائد والاصل في لفظ عن يمينه هو المحاذاة وهو الذي اختاره الامام وقال صاحباه يصير وراءه قليلا ولا يحاذيه سواء اه وفي هامشه في الباب مسئلتان اولاهما ان كان المأموم واحداً يقوم عن يمين الامام قال الشعراني هو قول الائمة الثلاثة فان قام على يساره لا تبطل عندهم وقال احمد انها تبطل والمسئلة الثانية هل يساوي المأموم الامام او يتاخر عنه شيئا كما اشار اليه الشيخ في آخر القول وميل الامام البخاري الى الاول كما هو نص ترجمته وهو مذهب الحنفية والمالكية والثاني مذهب الشافعي اه

ص۹۷ باب اذا قام الرجل عن يسار الامام قال الحافظ وعن احمد تبطل وعند الجمهور لا تبطل اه وسياتي مثل هذه الترجمة والجواب عن التكرار هناك

ص۹۷ باب اذا لم ينو الامام ان يؤم الخ قال الحافظ لم يجزم بحكم المسئلة لما فيه من الاحتمال لانه ليس في حديث ابن عباس التصريح بانه صلى الله عليه وسلم لم ينو الامامة كما انه ليس فيه انه نوى لكن في ايقاظه اياه منه موقف المأموم ما يشعر بالثاني واما الاول فالاصل عدمه وهذه المسئلة مختلف فيها والاصح عند الشافعية لا يشترط لصحة الاقتداء ان ينوي الامام الامامة وذهب احمد الى ان ينوي في الفريضة دون النافلة اه قال العيني وعندنا في حق الرجال ليست بشرط وفي حق النساء شرط وقال الشافعي ومالك ليست بشرط اه

ص۹۷ باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة قال الحافظ هذه الترجمة عكس التي قبلها لان في الاولى جواز الائتمام بمن لم ينو الامامة وفي الثانية جواز قطع الائتمام بعد الدخول فيه واما قوله في الترجمة فخرج فيحتمل انه خرج من القدوة او من الصلوة رأسا او من المسجد قال ابن رشيد الظاهر ان المراد خرج الى منزله فصلى فيه قال الحافظ وليس الواقع كذلك فان في رواية النسائي فانصرف الرجل فصلى في ناحية المسجد وهذا يحتمل ان يكون قطع الصلوة او القدوة لكن في مسلم فانحرف الرجل فسلم ثم صلى وحده اه وهذا الاخير هو الذي اختاره شيخ المشائخ في تراجمه قال العيني واختلف الائمة فيمن دخل مع امام في صلوة فصلى بعضها هل يجوز له ان يخرج منها فعند الشافعية واليه مال البخاري يجوز ان يقطع القدوة ويتم صلوته منفرداً وعند الحنفية والمالكية لا يجوز وعن احمد روايتان اه

ص۹۷ باب تخفيف الامام في القيام الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بذلك الى جمع ما ورد في صلوته صلى الله عليه وسلم من الفاظ ظاهرها المخالفة فيما بينها فقد ورد انه كان اخف الناس وانه كان اخف الناس صلوة في تمام وحاصل الجمع ان التخفيف في القيام بالاقتصار على مقدار السنة في القراءة والاتمام في الركوع والسجود ويمكن الجمع بينهما بانه كان آخذا باقل مراتب الاطالة فهو تمام من جهة اتيان الواجبات على وجهها وتخفيف باعتبار ما فوقها من المراتب اه وفي هامشه التوجيه الاول واضح جدير بالفاظ الترجمة بان متعلق التخفيف القيام ومتعلق الاتمام الركوع والسجود ومراعاة السنة ملحوظة في كليهما لكن التوجيه الثاني لا يناسب الترجمة فانها مقيدة بالتخفيف بالقيام والاتمام بالركوع والسجود ولو يقال هذا في الترجمة الآتية "باب الايجاز في الصلوة واكمالها" كان اولى اللهم الا ان يقال ان الشيخ قدس سره اراد بذلك الجمع بين الروايات لا شرح الترجمة وهذا هو الفرق عندي بين هذه الترجمة والترجمة الآتية المذكورة آنفا ان الايجاز باعتبار اقل مراتب الكمال والاكمال باعتبار مراعاة الآداب فلا تكرار ثم قال الكرماني فان قلت الحديث دل على الجزء الاول قلت الواو في واتمام بمعنى مع كانه قال باب التخفيف بحيث لا يفوته شئ من الواجبات فهو تفسير لقوله في الحديث فليتجوز اه فالترجمة على هذا شارحة ومخصص لعموم قوله فليتجوز قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اشار بالترجمة الى بعض ما ورد في بعض طرق الحديث كعادته والاوجه عندي الترجمة شارحة فهو من الاصل الثالث والعشرين وعلى ما افاده الشيخ من الاصل الخامس وعلى ما افاده الحافظ من الاصل الحادي عشر اه مختصراً۔

ص۹۷ باب اذا صلى لنفسه فليطول ما شاء كتب الشيخ في اللامع لما كان الباب الاول بر والتطويل كان لمتوهم ان يتوهم كراهة التطويل مطلقا سواء صلى لنفسه او ام قوما فدفعه بايراد الحديث بعده اه وفي هامشه وعليه عامة الشراح وعلى هذا فمعنى قوله في الحديث فليطول ما شاء اي بقدر ما شاء ولا يبعد عندي ان يكون قوله ما شاء مفعولا والمعنى فليطول اي جزء شاء كما ورد عن انس عند مسلم وغيره انه صلى الله عليه وسلم اذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد اوهم ثم يسجد ويقعد بين السجدتين حتى نقول قد اوهم وعلى هذا ففي الترجمة اشارة الى مسئلة خلافية وهي تطويل ركن قصير كما ذكرت في هامشي على البذل فارجع اليه لو شئت وتطويل القومة مندوب عند الحنابلة كما بسطه الموفق وفي البذل عن الشوكاني اختار النووي جواز تطويل الركن القصير بالذكر خلافا للمرجح في المذهب الى آخر ما قال وسياتي المزيد عليه في باب اتمام الركوع

ص۹۷ باب من شكا امامه اذا طول الخ في تراجم شيخ المشائخ الغرض منه انه لا يدخل الا في الغيبة

ص۹۸ باب الايجاز في الصلوة واكمالها تقدم الكلام عليه قبل بابين قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة في بعض النسخ وسقطت في البعض وعلى تقدير سقوطها فمناسبة الحديث من جهة ان من سلك طريق النبي صلى الله عليه وسلم في الايجاز والاتمام لا يشكى منه تطويل اه

ص۹۸ باب من اخف الصلوة عند بكاء الصبي قال ابن المنير التراجم السابقة بالتخفيف تتعلق بقدر زائد على ذلك هو مصلحة غير المأموم لكن حيث تتعلق بشئ يرجع اليه كذا في الفتح وكتب تحت الباب السابق روى ابن ابي شيبة قال كانوا اي الصحابة يتمون ويوجزون ويبادرون الوسوسة فبين العلة في تخفيفهم ولهذا عقب المصنف هذه الترجمة بالاشارة الى ان تخفيف النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن لهذا السبب لعصمته من الوسوسة بل كان يخفف عند حدوث امر يقتضي كبكاء الصبي اه والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية شهيرة وهي اطالة الركوع للجائي قال الخطابي استدلوا منه على جواز تطويل الركوع اذا احس باقبال الرجل الى الصلوة ليدركها معهم لانه اذا جاز الحذف منها بسبب بكاء الصبي كان المكث بسبب الساعي اليها اولى قال الحافظ وتعقبه ابن المنير بان التخفيف نقيض التطويل فكيف يقاس عليه الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال الحافظ في المسئلة خلاف عند الشافعية وتفصيل واطلق النووي عن المذهب استحباب ذلك وفي التجريد للمحاملي نقل كراهيته عن الجديد وبه قال الاوزاعي ومالك وابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد اخشى ان يكون شركا اه وفي العيني قال احمد ينتظر ما لم يشق على اصحابه اه

ص۹۸ باب اذا صلى ثم ام قوما قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب اذا جريا على عادته في ترك الجزم بالحكم المختلف فيه اه قلت هذا اصل مطرد وهو الاصل الخامس والثلاثون والمسئلة خلافية مبنية على جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل فان معاذا لما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانه ادى الفرض معه ثم اذا صلى مع قومه فلا بد ان يكون متنفلا على قول من قال ان صلوته مع النبي صلى الله عليه وسلم كانت فرضا

ومن منع اقتداء المفترض خلف المتنفل حمل صلوٰة معاذ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی التنفل فاصل الاختلاف فی صحۃ اقتداء المفترض خلف المتنفل وفی الاوجز تحت قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ قال فی الاستذکار زاد معن فی الموطا عن مالک فلا تختلفوا علیہ ففیہ حجۃ لقول مالک وابی حنیفۃ ان من خالفت نیتہ نیۃ امامہ بطلت صلوٰۃ الماموم اذ لا اختلاف اشد من اختلاف النیات التی علیہا مدار الاعمال اھ وقال الابی فی شرح مسلم وفیہ رد علی الشافعی والمحدثین فی قولہم بصحۃ صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل اھ وعن احمد روایتان والمختار عند اکثر اصحابہ المنع اھ مختصراً من ہامش اللامع

باب من اسمع الناس تکبیر الامام کتب الشیخ فی اللامع فیہ تصریح بان ابابکر لم یکن اماماً حتی یلزم الائتمام بالماموم کما تقدم شیٔ منہ اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عائشۃ والشاہد فیہ قولہ وابوبکر یسمع الناس التکبیر وہذہ اللفظۃ مفسرۃ عند الجمہور للمراد بقولہ فی الروایۃ الماضیۃ وکان ابوبکر یصلی بصلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یصلون بصلوٰۃ ابی بکر اھ مختصراً

باب الرجل یأتم بالامام الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ویأتم الناس بالماموم ای فی اتیان الافعال والا فالائتمام حقیقۃ بالامام لا غیر اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب یحتمل معنیین احدہما یأتم بالامام ویأتم الناس بالماموم یعنی انہم یسمعون منہ التکبیر ویکون الامام فی الحقیقۃ ولکل واحد وثانیہما یأتمونہ حقیقۃ وذہب المؤلف الی کلا الاحتمالین فی امامۃ صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر رض وامامۃ ابی بکر للقوم وما قال بہ احد من کونہ صلی اللہ علیہ وسلم مقتدیا بابی بکر فاحتمال ثالث لم یقل بہ المؤلف اھ وفی کلام الشیخ اجمال مخل وتوضیحہ ان فی قصۃ ابی بکر ثلاث احتمالات الاول ان الامام فی الحقیقۃ لجمیع الناس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما ابوبکر فکان مبلغا ومسمعاً للناس تکبیرہ لا غیر والاحتمال الثانی ان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اماماً لابی بکر فقط وابوبکر کان اماما لبقیۃ الناس والثالث الذی اختارہ الامام احمد ان کان الامام فی ہذہ القصۃ ابابکر لم یذہب البخاری الی ہذا الاحتمال ولذا لم یتعرض لہ فی کتابہ بل ذہب الی الاحتمالین الاولین واشار الی الاول بالباب السابق باب من اسمع الناس تکبیر الامام واشار الی الثانی بہذا الباب والاول قول الجمہور والثانی قول الشعبی قال الحافظ ولم یفصح البخاری باختیارہ فی ہذہ المسئلۃ لانہ بدأ بالترجمۃ الدالۃ علی ان المراد بقولہ ویأتم الناس بابی بکر انہ فی مقام المبلغ وثنی بہذہ الروایۃ التی اطلق فیہا اقتداء الناس بابی بکر ورشح ظاہرہا بظاہر الحدیث المعلق فیحتمل ان یکون یذہب الی قول الشعبی ویری ان قولہ فی الروایۃ الاولی یسمع الناس التکبیر لا ینفی کونہم یأتمون بہ الی آخر ما قال قلت وصنیع البخاری فی تعبیر الترجمتین اذ بوب الاولی بقولہ باب من اسمع الناس وہذا علی ما ہو المشہور من دأب المصنف مما لا یرضاہ کما تقدم فی الاصل الثالث وترجم بالثانی بباب الرجل یأتم الخ والیہ مال العینی اذ قال والذی یظہر من ہذہ الترجمۃ ان البخاری یمیل الی مذہب الشعبی فی ذلک ومما یؤکد ان میل البخاری الی مذہب الشعبی کونہ صدر ہذا الباب بالحدیث المعلق فانہ صریح فی ان القوم یأتمون بالامام فی الصف الاول ومن بعدہم یأتمون بہ اھ

باب ہل یأخذ الامام اذا شک الخ الامام البخاری لم یجزم فیہ بشیٔ والاوجہ عندی انہ نبہ بلفظ ہل فی الترجمۃ علی الاختلاف فی ذلک ولم یجزم لقوۃ الاختلاف فیہ فہو من الاصل الثانی والثلاثین والعجب من الحافظ انہ قائل بہذا الاصل کما تقدم فی الاصول ومع ذلک لم یذکرہ ہہنا بل قال اورد فیہ حدیث ذی الیدین فی السہو وسیاتی الکلام علیہ فی موضعہ الی آخر ما قال والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ کثیرۃ الفروع من جزم الامام وشکہ و اخبار الواحد والاثنین محلہا کتب الفروع وملخصہا کما فی الاوجز اذا شک الامام لا یرجع الی قول المامومین حتی یتیقن بقولہم وہو مذہب الشافعیۃ واما عند مالک اذا سلم الامام وسبح بہ من خلفہ فان صدقہ کمل صلوتہ وسجد للسہو وان شک فی خبرہ سأل عدلین وجاز لہم الکلام فی ذلک وان تیقن الکمال عمل علی یقینہ وترک العدلین ومذہب الحنابلۃ کما فی المغنی من سبح بہ اثنان یثق بقولہما لزمہ الرجوع سواء غلب علی ظنہ صواب قولہما او لا فان لم یرجع بطلت صلوتہ وان سبح بہ واحد لم یرجع الی قولہ الا ان یغلب علی ظنہ فیعمل بغلبۃ ظنہ لا بتسبیحہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یرجع الی قول ذی الیدین وحدہ ومذہب الحنفیۃ کما قال ابن عابدین ان کان الامام علی یقین لا یعید بقولہم وان کان فی الشک یعید بقولہم فلو استیقن الواحد بالنقصان وشک الامام والقوم اعادوا احتیاطا الا اذا استیقن عدلان واخبراہ بذلک اھ مختصراً

باب اذا بکی الامام فی الصلوٰۃ قال الحافظ ای ہل تفسد اولا والاثر والخبر اللذان فی الباب یدلان علی الجواز اھ والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ قال العینی قال اصحابنا اذا بکی فی الصلوٰۃ فارتفع بکاءہ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطع صلوتہ وان کان من وجع فی بدنہ او مصیبۃ قطعہا وبہ قال مالک واحمد وقال الشافعی البکاء والانین والتأوہ یبطل الصلوٰۃ اذا کانت حرفین سواء بکی للدنیا او الآخرۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب تسویۃ الصفوف الخ قال الحافظ المراد بتسویۃ الصفوف اعتدال القائمین بہا علی سمت واحد او یراد بہا سد الخلل الذی فی الصف اھ کتب الشیخ فی اللامع والحجۃ علیہ عموم قولہ سووا صفوفکم واطلاقہ فلا یتقید بقید ولا یختص بوقت وایضا قولہ انی اراکم خلف ظہری یقتضی الاہتمام بتسویۃ الصفوف اذا وقعت ناظرۃ الامام علیہم اھ اشار الشیخ بذلک الی تطابق الروایتین بالترجمۃ فان الترجمۃ بلفظ عند الاقامۃ وبعدہا ولیس واحد منہما فی الروایتین فاجاب الشیخ قدس سرہ بان استدلالہ بالعموم وہذا ہو الاصل الثانی من اصول التراجم وجعل الحافظ الترجمۃ من الاصل الحادی عشر اذ قال اشار بذلک الی ما فی بعض الطرق کعادتہ فنی مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال عندما کاد ان یکبر وفی حدیث انس فی الباب الذی بعد ہذا اقیمت الصلوٰۃ فاقبل علینا فقال الحدیث اھ ثم تسویۃ الصف من سنۃ الصلوٰۃ ولیس بشرط فی صحتہا عند الائمۃ الثلاثۃ

وقال احمد من صلی خلف الصف وحدہ بطلت صلوتہ قال الحافظ وافرط ابن حزم فجزم بالبطلان ونازع من ادعی الاجماع علی عدم الوجوب الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب اقبال الامام علی الناس الخ سکتوا عن غرضہ والاوجہ عندی انہ اشارۃ الی ان الامام اذا توجہ الی القبلۃ ثم اعرض عنہ للتسویۃ فلیس ہذا باعراض عن التوجہ الی اللہ الذی شرعہ ویحتمل انہ تنبیہ للامام علی ان من آدابہ التعرض للتسویۃ ولا یتوہم ان التسویۃ حق المامومین ولیس من وظائف الامام

باب الصف الاول قال الحافظ المراد بہ ما یلی الامام مطلقا وقیل اول صف تام یلی الامام لا ما تخللہ شیٔ کمقصورۃ وقیل المراد بہ من سبق الی الصلوٰۃ ولو صلی آخر الصفوف قالہ ابن عبدالبر قال النووی القول الاول ہو الصحیح المختار والیہ اشار البخاری اھ فکان البخاری اشار بالترجمۃ الی رد ما قالہ ابن عبدالبر لانہ لا تبقی حینئذ حاجۃ الی الاستہام

باب اقامۃ الصف من تمام الصلوٰۃ قال الحافظ قال ابن رشید انما قال البخاری فی الترجمۃ من تمام الصلوٰۃ ولفظ الحدیث من حسن الصلوٰۃ لانہ اراد ان یبین انہ المراد بالحسن ہہنا وانہ لا یعنی بہ الظاہر المرئی من الترتیب بل المقصود منہ الحسن الحکمی بدلیل حدیث انس وہو الثانی من حدیثی الباب اھ قلت ویحتمل عندی انہ اشارۃ الی ان لفظ الاقامۃ فی الحدیث الذی استدل بہ لبعض الظاہریۃ علی وجوب التسویۃ ہو بمعنی التمام فقد قال ابن دقیق کما فی الفتح قد یؤخذ من قولہ تمام الصلوٰۃ الاستحباب لان تمام الشیٔ فی العرف امر زائد علی حقیقتہ التی لا یتحقق الا بہا وان کان یطلق بحسب الوضع علی بعض ما لا تتم الحقیقۃ الا بہ اھ

باب اثم من لم یتم الصفوف قال الحافظ قال ابن رشید اورد فیہ حدیث انس ما انکرت شیئا الا انکم لا تقیمون الصفوف وتعقب بان الانکار قد یقع علی ترک السنۃ فلا یدل ذلک علی حصول الاثم ثم اجاب عنہ الحافظ باجوبۃ عدیدۃ والاوجہ عندی ما قال السندی فی الجواب بانہ اخذ الوجوب من صیغۃ الامر فی قولہ سووا ونحوہ لا یفید مطابقۃ ہذا الحدیث بالترجمۃ ودلالتہ علیہا بل یصیر الدلیل علی الترجمۃ حدیث سووا ونحوہ لا ہذا الحدیث الا ان یقال قد لا تکون الترجمۃ للاستدلال بالحدیث علیہا بل لبیان ما ہو الصحیح فی محل الحدیث بدلائل اخر فہنا بالترجمۃ افاد ان انکار انس محمول علی انکار علی ترک الواجب لا علی انکار علی ترک السنۃ بدلیل سووا صفوفکم ونحوہ وقد یقال ان الحدیث یدل علی ان ترک اقامۃ الصفوف خلاف ما کان علیہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاصل فیہ ہو التاثیم الی آخر ما قال قلت حاصلہ ان الاصل فی المخالفۃ الاثم وحاصل التاویل الاول ان الترجمۃ شارحۃ

باب الزاق المنکب بالمنکب فی تقریر مولانا حسین علی الفنجابی عن شیخہ الگنگوہی اعلم انہ لا یتصور الصاق الکعبین والمنکبین من الجانبین الا لبعض الناس بتکلف وہیئۃ غیر ہیئۃ الصلوٰۃ والخضوع فالمراد القرب والمحاذات فی الکعبین وکذا المراد فی المنکبین الا تری الی من لم یکن قدماہ متساویین (ای بقدمی صاحبہ) وکذا المراد من الصاق القدم اھ وبہذا قال الجمہور ان المراد شدۃ القرب لا الالصاق الحقیقی قال الحافظ المراد بذلک المبالغۃ فی تعدیل الصف وسد خللہ اھ وہکذا قال العینی والقسطلانی وابدع عندی الامام البخاری فی الترجمۃ اذ ترجم بالزاق المنکب والقدم لان حقیقۃ الالصاق لا یتصور فی المناکب الا ان یکون کل الصف مساوی القامۃ وکذا الصاق القدم لا یمکن الا ان یکون کلہم متساوی الاقدام وہذان ممتنعان عادۃً فترجم بہا البخاری اشارۃ الی انہ لا یمکن فیہما الا المبالغۃ فی القرب والمحاذاۃ لا الالصاق الحقیقی ثم ذکر حدیث النعمان تعلیقا للاشارۃ الی ان ما ہو المراد فی الاولین ہو المراد فی الثالث لاتحاد سیاق الروایات الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب اذا قام الرجل عن یسار الامام الخ قال الحافظ تقدم اکثر لفظ ہذہ الترجمۃ قبل نحو من عشرین بابا لکن لیس ہناک لفظ خلفہ وقال ہناک لم تفسد صلوتہما بدل قولہ تمت صلوتہ ولم ینبہ احد من الشراح علی حکمۃ ہذہ الاعادۃ والذی یظہر لی ان حکمہما مختلف لاختلاف الجوابین فقولہ لم تفسد صلوتہما ای بالعمل الواقع منہما لکونہ خفیفاً وہو من مصلحۃ الصلوٰۃ ایضاً وقولہ تمت صلوتہ ای الماموم ولا یضر وقوفہ عن یسار الامام اولاً مع کونہ فی غیر موقفہ لانہ معذور بعدم العلم بذلک الحکم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الحدیث ای حدیث ابن عباس اخرجہ المؤلف فی مواضع ویستنبط منہ فی کل موضع ما یتعلق بذلک الموضع من الاحکام وقد اکثر مثلہ فی کتابہ ہذا وہو یدل علی قوۃ اجتہاد المؤلف فانہ استنبط کل جزئی من الحدیث مع قلۃ الصحیح منہ ومطلب ہذا المقام یتعلق بمسئلۃ الجماعۃ فان سنۃ القیام اذا کان الماموم فرداً واحداً ان یقوم عن یمین الامام ومع ذلک لو قام عن یسارہ لم تفسد صلوتہ اھ وفی الفیض الوجہ فی التکرار ان المقصود اولاً کان بیان موضع الامام والماموم فقط وذکر مسئلۃ التحویل مجازاً وہہنا ہی المقصودۃ او یقال ان المقصود فی الاولی بیان العمل القلیل والکثیر وہہنا بیان تمامیۃ الصلوٰۃ مع ان بعضہا صلیت علی خلاف ترتیب موضع الماموم حتی حولہ عنہ اھ وبسطت فی نقل کلامہم تمام لیظہر اختلاف آرائہم فی الفرق بین الترجمتین ولم یتعلق قلبی الجریح بشیٔ من ذلک بل ما یظہر ہہنا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ الکریم ان غرض الترجمتین مختلف جداً ولا شائبۃ للتکرار لاختلاف غرض الترجمتین وان قاربت الفاظہما فہو من الاصل الثانی والعشرین وما ذکروا من الفرق بینہما بحمل احداہما علی العمل الکثیر لا یناسب المقام لان مسئلۃ العمل الکثیر محلہا باب العمل فی الصلوٰۃ تاتی فی محلہا ولیس ہہنا الا محل احکام الصفوف والامامۃ والاقتداء ونحوہا فالظاہر عندی ان مقصود الترجمتین الاشارۃ الی مسئلتین خلافیتین شہیرتین الاولی منہما بیان موقف الامام والماموم اذا کان واحداً وان من خالف موقفہ تصح صلوتہ عند الجمہور خلافاً

للامام احمد اذ قال انہ تفسد صلوتہ فہذہ المسئلۃ ہی غرض الترجمۃ الاولی عندی ولذا ترجم فیہا بالفساد صلوتہا واما ہذہ الترجمۃ الثانیۃ فغرضہا عندی تقدم الماموم علی امامہ ولذا قید ہذہ الترجمۃ بلفظ خلفہ ولم یذکر ہذہ اللفظۃ فیما سبق لانہ کان مسئلۃ اخری لاتعلق لہا بخلفہ وہذہ کانت متعلقۃ بالتقدم علی الامام فقید الصحۃ فیہا بخلفہ قال الموفق السنۃ ان یقف الماموم خلف الامام فان وقفوا قدامہ لم تصح وبہ قال ابوحنیفۃ والشافعی وقال مالک تصح الی آخر ما بسط فغرض الترجمۃ الاولی تائید للجمہور ورد علی الامام احمد فی مسئلۃ الموقف وغرض الترجمۃ الثانیۃ تائید للجمہور ورد علی قول مالک فی مسئلۃ التقدم علی الامام

باب المرأۃ وحدھا تکون صفا قال الحافظ ای فی حکم الصف وبہذا یندفع اعتراض الاسماعیلی حیث قال الشخص الواحد لایسمی صفا واقل مایقوم الصف باثنین اہ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصبی کما یقام فی الصف عند توحدہ وکونہ لیس معہ غیرہ فالمرأۃ لیست کذلک بل تقام خلف الرجال سواء کان معہا غیرہا من النسوۃ او انفردت اہ وفی ہامشہ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث اخرجہ ابن عبدالبر من حدیث عائشۃ مرفوعاً المرأۃ وحدہا صف اہ وہو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ قال ابن رشید الاقرب ان البخاری قصد ان یبین ان ہذا مستثنی من عموم الحدیث الذی فیہ لاصلوۃ لمنفرد خلف الصف یعنی انہ مختص بالرجال والحدیث المذکور اخرجہ ابن حبان وفی صحتہ نظر الی آخر ماقال ثم المسئلۃ اجماعیۃ قال ابن عبدالبر فی الاستذکار لاخلاف فی ان سنۃ النساء القیام خلف الرجال ولایجوز لہن القیام معہم فی الصف ومع ذلک لو قامت بجنب الرجل اختلفوا فی صحۃ الصلوۃ وہی مسئلۃ المحاذاۃ المعروفۃ فعند الجمہور اجزأت صلوتہا وعند الحنفیۃ تفسد صلوۃ الرجل دون المرأۃ اہ مختصرا

باب میمنۃ المسجد والامام قال الحافظ کانہ اشار الی ما اخرجہ النسائی باسناد صحیح عن البراء قال کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم احببنا ان نکون عن یمینہ ولابی داؤد باسناد حسن عن عائشۃ مرفوعاً ان اللہ وملئکتہ یصلون علی میامن الصفوف اہ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان ان میمنۃ المسجد والامام ہی مکان الماموم اذا کان وحدہ اہ قلت وفیہ انہ قد تقدم موقف الماموم الواحد فی باب یقوم عن یمین الامام الخ وکان فی قلبی من سالف الزمان ان غرض الامام بذلک بیان اتحادہما دفعا لما یتوہم من ان میمنۃ احدہما میسرۃ الآخر لان وجہ المسجد الی الامام ثم رأیت ذلک فی تقریر المکی تحت قولہ فی الحدیث عن یمینہ اسے ویمینہ میمنۃ ومیمنۃ المسجد ایضا ولیس المراد بمیمنۃ المسجد میمنۃ الحقیقیۃ فانہا میسرۃ الامام اہ وقال السندی قال الکرمانی دلالتہ علی یمین المسجد لان یمین الامام یمینہ قال السندی لان وجہ المسجد الی الکعبۃ کوجہ الامام لان المساجد بنیت متوجہۃ الیہا ولاتعتبر المواجہۃ بین الانسان والمسجد حتی ینقلب الامر بالعکس اہ والبسط فی ہامش اللامع

باب اذا کان بین الامام وبین القوم حائط اشار الامام البخاری الی مسئلۃ خلافیۃ کثیرۃ الفروع اشار الی بعضہا الامام فیما ذکر فی الترجمۃ من الآثار وہی موانع الاقتداء باعتبار المکان والمعروف علی السنۃ المشائخ وہو الذی اشار الیہ الشعرانی فی المیزان ان اختلاف المکان مانع عن الاقتداء عند الحنفیۃ بخلافہم والحائل مانع عندہم بخلاف الحنفیۃ وظاہر تبویب البخاری ان کلیہما لایمنعان الاقتداء قال الحافظان ابن حجر والعینی مافی الباب یدل علی ان ذلک جائز وہو مذہب المالکیۃ وقال ابوحنیفۃ لاتجزیہ الا ان تکون الصفوف متصلۃ فی الطریق اہ قال القسطلانی اذا جمعہما مسجد وعلم بصلوۃ الامام بسماع تکبیر او تبلیغ جاز عند الشافعیۃ وقال الموفق ان کان بین الامام والماموم حائل یمنع رویۃ الامام او من وراءہ ففیہ روایتان احداہما یصح والثانیۃ لایصح الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب صلوۃ اللیل ہذہ الترجمۃ من اصعب التراجم لکونہا فی غیر محلہا قال القسطلانی کذا فی روایۃ المستملی وحدہ ولا وجہ لذکرہ ہہنا لان الابواب ہہنا فی الصفوف وصلوۃ اللیل بخصوصہا افرد لہا المصنف کتابا مفردا فی ہذا الکتاب اہ قال الحافظ ولم یعرج علیہ اکثر الشراح وہو وجہ السیاق ولما کانت الصلوۃ بالحائل یتخیل انہا مانعۃ من اقامۃ الصف ترجم لہا واورد ما عندہ فیہا فاما صلوۃ اللیل بخصوصہا فلہا کتاب مفرد سیاتی فی آخر الصلوۃ وکان النسخۃ وقع فیہا تکریر لفظ صلوۃ اللیل وہی الجملۃ فی آخر الحدیث الذی قبلہ فظن الراوی انہا ترجمۃ مستقلۃ فصدرہا بلفظ الباب وقد تکلف ابن رشید توجیہاً بما حاصلہ ان من صلی باللیل ماموما فی الظلمۃ کانت فیہ مشابہۃ بمن صلی وراء حائل وابعد منہ من قال یرید ان من صلی باللیل ماموما فی الظلمۃ کان کمن صلی وراء حائط ثم ظہر لی احتمال ان یکون المراد صلوۃ اللیل جماعۃ فحذف لفظ جماعۃ والذی فی ابواب التہجد انما ہو حکم صلوۃ اللیل وکیفیتہا فی عدد الرکعات ونحو ذلک اہ وفی تراجم شیخ المشائخ ان المؤلف اورد ہذا الباب فی ہذا المقام لافادۃ جواز الجماعۃ فی النوافل علی خلاف مذہب الحنفیۃ وذلک لان صلوۃ التراویح لم تکن فی ذلک الوقت من المؤکدات بل کانت کسائر النوافل والسنن فلما جوز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجماعۃ فیہا علم منہ تجویزہا فی کل نفل وان کان الافضل اداءہا فی البیوت منفردا تحرزا عن شبہۃ الریاء اہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری لما اثبت فی الباب السابق صحۃ الائتمام بحیلولۃ الجدار ونحوہ اثبت بہذا الباب مرامہ بوجہ آخر وہو الاقتداء فی اللیل فانہ یدل علی صحۃ الاقتداء فی الظلمۃ مع انہ لایری فیہ المؤتم الامام فثبت بذلک مرامہ الاول بالالتزام ولذا افرد لہ بابا لثبوتہ بالالتزام دون النص وہذا ہو الذی قالہ ابن رشید وغیرہ ولیت شعری کیف جعلہ الحافظ بعیدا مع انہ جدیر بل اجدر بشان البخاری لدقتہ فی الاستنباط وعلی ہذا الایرد علی المصنف ایراد الترجمۃ علی غیر محلہا اہ من ہامش اللامع وبسط فیہ الابحاث الفقہیۃ المناسبۃ بالمقام

باب ایجاب التکبیر وافتتاح الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع اراد بالتکبیر تکبیرۃ الافتتاح فیکون الافتتاح لازما لہا وصار المعنی باب بیان افتتاح الصلوۃ کما ہو اہ وفی ہامشہ ہہنا عدۃ ابحاث الاول فی صحۃ کلام الامام البخاری فی الترجمۃ فان ظاہر سیاقہ انہ ترجم بترجمتین لایجاب الافتتاح وظاہر مقصدہ انہ اراد بیان وجوب تکبیرۃ الافتتاح فاولوا کلامہ بوجوہ منہا ما افادہ الشیخ وہو واضح ان المراد بالتکبیر تکبیرۃ الافتتاح وقولہ والافتتاح کانہ عطف تفسیر منہا ماقالہ الشراح قال الحافظ الظاہر ان الواو عاطفۃ اما علی المضاف وہو ایجاب واما علی المضاف الیہ والاول اولی ان کان المراد بالافتتاح الدعاء لانہ لایجب والذی یظہر من سیاقہ ان الواو بمعنی مع وان المراد بالافتتاح الشروع فی الصلوۃ الی آخر ما قال وتعقبہ العینی فقال لانسلم ان الواو ہہنا عاطفۃ بل الواو ہہنا بمعنی الباء والمعنی ایجاب التکبیر بافتتاح الصلوۃ والا بمعنی لام التعلیل ای لاجل افتتاح الصلوۃ الی آخر ما قال قلت والاوجہ عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ العزیز ان الواو عاطفۃ وقولہ افتتاح الصلوۃ تنبیہ علی انہ لما فرغ عن مقدمات الصلوۃ اراد بیان صفۃ الصلوۃ فقال افتتاح الصلوۃ کما ترجم ابوداؤد علی صفۃ الصلوۃ بقولہ باب تفریع استفتاح الصلوۃ وترجم ہکذا النسائی ومالک وابن ماجۃ وہذا شائع عند المحدثین وغیرہم وعلیہ انہ کان ینبغی لہ حینئذ ان یقول باب افتتاح الصلوۃ وایجاب التکبیر لان تکبیر التحریمۃ ایضا داخل فی صفۃ الصلوۃ ولایبعد عندی انہ اشار بذلک لتقدیم والتاخیر کذا بہ فی بدائع التراجم الی ترجیح قول الحنفیۃ فی مسئلۃ خلافیۃ وہی ان تکبیرۃ الافتتاح رکن الصلوۃ کما قال بہ الجمہور او شرط لہا کما ہو عند الحنفیۃ فلا یبعد ان الامام البخاری ایضا مال الی انہ شرط مقدم علی الصلوۃ ولذا بدأ بایجاب التکبیر وثنی بافتتاح الصلوۃ اہ وبسط الکلام فیہ اشد البسط

باب رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولی الخ کتب الشیخ فی اللامع لایقدم الرفع علی التکبیر ولا یؤخرہ عنہ دلالۃ الروایۃ علیہ لکون الرفع فی الروایۃ قد وقع ظرفا للافتتاح او جزء لہ وایا ما کان فالاتصال بینہما ثابت اہ قلت الاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی مسئلتین خلافیتین الاولی رفع الیدین عند افتتاح الصلوۃ اشار الیہا بالجزء الاول من الترجمۃ من قولہ رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولی وہذا الرفع وان کان مجمعاً علیہ عند الجمہور حتی حکی علیہ الاجماع ومع ذلک ففیہ اختلاف معروف من انہ سنۃ عند الجمہور وفرض عند ابن حزم لاتجوز الصلوۃ الا بہ وروی الوجوب عن داؤد وغیرہ قال ابن عبدالبر کل من نقل عنہ الوجوب لایبطل الصلوۃ بترکہ الا فی روایۃ عن الاوزاعی وقیل لایستحب حکاہ الباجی عن کثیر من المالکیۃ فاشار البخاری باول الترجمۃ الی تائید الجمہور ردا علی من انکرہ والمسئلۃ الثانیۃ ہی التی اشار الیہا الشیخ وہی مقارنۃ الرفع التکبیر وہی ایضا خلافیۃ فالمرجح عندنا الحنفیۃ تقدیم الرفع وحکی المغنی عن الحنابلۃ روایۃ واحدۃ وہی المقارنۃ والاصح عند الشافعیۃ والمالکیۃ ایضا المقارنۃ

باب رفع الیدین اذا کبر الخ قال الحافظ قد صنف البخاری فی ہذہ المسئلۃ جزء مفردا اہ قلت والمسئلۃ من اشہر المسائل الخلافیۃ بسط الکلام علیہا الشیخ قدس سرہ فی البذل اشد البسط من دلائل الفریقین والکلام علیہا والجواب عن ادلۃ القائلین بالرفع وشیء من الکلام علی ذلک فی الاوجز وبسط فیہ فی بیان وجوہ الترجیح لعدم الرفع باثنی عشر وجہا فارجع الیہ لو شئت

باب الی این یرفع یدیہ قال الحافظ لم یجزم المصنف بالحکم کما جزم بہ قبل وبعد جریا علی عادتہ لقوۃ الخلاف فیہ لکن الارجح عندہ محاذاۃ المنکبین لاقتصارہ علی ایراد دلیلہ اہ وبہ جزم العینی فی الاوجز تحت قولہ فی حدیث ابن عمر رفع یدیہ حذو منکبیہ قال الزرقانی وبہذا اخذ مالک والشافعی وذہب الحنفیۃ الی حدیث مالک بن الحویرث وفیہ حتی یحاذی بہما اذنیہ اہ قلت لکن فی مختصر عبدالرحمن وفضائلہا رفع الیدین عند الاحرام حتی تحاذیا الاذنین اہ وکذا کلام الباجی یدل علی ان مالکاً یوافق الحنفیۃ الی آخر مافیہ وحقق فیہ ایضا ان ہذا الخلاف لفظی کما نقل عن ابن الہمام وغیرہ

باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین غرض الترجمۃ ومطابقۃ الحدیث بالترجمۃ ظاہرۃ قال الشیخ قدس سرہ فی البذل ہذا الحدیث اخرجہ البیہقی والبخاری ومسلم وابوداؤد وغیرہم قال فی الجوہر النقی بعد ذکر ہذا الحدیث وفیہ زیادۃ علی ذلک وہی الرفع عند القیام من الرکعتین وہی زیادۃ مقبولۃ ولم یقل بہا الامام الشافعی فما لزم خصمہ من القول بزیادۃ الرفع عند الرکوع والرفع منہ لزمہ مثلہ من القول بزیادۃ الرفع عند القیام من الرکعتین

باب وضع الیمنی علی الیسری قال العینی الکلام فی وضع الید علی الید فی الصلوۃ علی وجوہ الاول فی اصل الوضع فعندنا یضع وبہ قال الشافعی واحمد والمشہور عن مالک انہ یرسل والثانی فی صفۃ الوضع وہی ان یضع بطن کفہ الیمنی علی رسغہ الیسری فیکون الرسغ وسط الکف وفی الدرایۃ یاخذ کوعہ الایسر بکفہ الایمن وبہ قال الشافعی واحمد والثالث فی مکان الوضع فعندنا تحت السرۃ وعند الشافعی علی الصدر اہ وفی البذل عن الشوکانی مذہب جمہور الشافعیۃ ہو ان الوضع یکون تحت صدرہ فوق سرتہ وعن احمد روایتان اہ مختصرا قلت ومختار الخرقی تحت السرۃ کما عند الحنفیۃ

باب الخشوع فی الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بالخشوع والسجود ودلالۃ الروایۃ الاولی علی الترجمۃ من حیث ارادۃ السجود بلفظ الخشوع فی الروایۃ الاولی ویمکن ان یکون علی حقیقۃ معناہ فالمراد بالسجود فی الروایۃ الثانیۃ ہو الخشوع لکونہما متلازمتین فان السجدۃ وہو وضع الجبہۃ اعلی درجات المسکنۃ والخشوع اہ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ من التوجیہ الاول یشکل علیہ ان الترجمۃ تکون فی غیر محلہا فان ابواب السجود تاتی فی محلہا فالصواب ہو التوجیہ الثانی ولایبعد عندی ان الامام البخاری ذکر باب الخشوع متصلا بابواب الرفع المذکورۃ تنبیہا واشارۃ الی سلک من اختار عدم الرفع فی المواضع المذکورۃ لکونہ اقرب الی السکون وہو الخشوع واما حکم الخشوع فقال الحافظ قد حکی النووی الاجماع علی ان الخشوع لیس بواجب ولایرد علیہ قول القاضی حسین ان مدافعۃ الاخبثین اذا انتہت الی حد یذہب معہ الخشوع ابطلت الصلوۃ لجواز ان یکون بعد الاجماع السابق

وهو المراد بالاجماع انه لم يصرح احد بوجوبه الى آخر ما بسط فی هامش اللامع

باب ما يقرأ بعد التكبير كتب الشيخ فی اللامع اورد فيه روايتين الاولى بيان ما يبدأ فيها جهراً والثانية ما فيها المبدوء به سراً وهو الدعاء اھ وفی هامشه اختلفوا فی غرض المصنف وعامة الشراح على ان الغرض بيان الدعاء فی الاستفتاح وقال شيخ الهند قدس سره فی تراجمه ان المؤلف مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان او خفيا يظهر مقصوده بعد التأمل فی احاديث الباب ومن لم يتأمل وقنع على الظاهر يقع فی التكلف والتخبط ثم قال بعد ذكر بعض امثلته وكذا قال باب ما يقول بعد التكبير وادخل فيه حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا ان بعد التأمل فی احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات التوسع فی دعاء الافتتاح وتركه رأساً وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوما وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا وحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة فی الباب وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء اھ والاوجه عندی ان غرض المصنف بهذا الباب الاشارة الى مسئلة خلافية شهيرة وهی ان دعاء الاستفتاح مندوب عند الجمهور منهم الائمة الثلاثة على الاختلاف بينهم فی تعيين الدعاء خلافا للامام مالك اذ لم يقل بدعاء الاستفتاح وقال باستفتاح الصلوة بالقراءة لحديث انس هذا فهذا من الاصل الرابع من اصول التراجم لم يجزم الامام فی الترجمة بشیء واتى فی الباب الروايتين المختلفتين استدل بها الفريقان اھ

باب (بغير ترجمة) كتب الشيخ فی اللامع قوله فقام فاطال القيام فيه الترجمة فان الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم هذا اطالة القيام مجازان يطيل القيام اعم من ان يأتی فيه بالقراءة او الدعاء ويمكن ان يقال ان الباب معقود لبيان ما يقرأ بعد الافتتاح لكنه افرد الباب ههنا لان الروايتين الاوليين دلتا على ما يقرأ بعد الافتتاح صراحة وههنا لم يثبت الحكم الا بقرينة المقام وعلى هذا فالروايات الثلاثة بأسرها دالة على ما يقرأ بعد التكبير ولا يبعد ان يقال ان الباب معقود لبيان ذكر الثناء قبل القراءة لا غير اھ وفی هامشه قال الحافظ قوله باب كذا فی رواية الاصيلی بلا ترجمة وسقط من رواية ابی ذر وغيره وعلى هذا فمناسبة حديث الكسوف غير ظاهرة للترجمة وعلى تقدير ثبوت لفظ باب فهو كالفصل من الباب الذی قبله فله به تعلق قال الكرمانی ان دعاء الافتتاح مستلزم لتطويل القيام وحديث الكسوف فيه تطويل القيام فتناسبا الى آخر ما قال ولا يبعد عندی ان الامام البخاری ترجم بما يقرأ بعد التكبير وذكر بعد ذلك ثلاث روايات احدهن فی الفاتحة والثانية فی الدعاء ولما كانت الفاتحة واجبة والدعاء سنة قدم الاولى على الثانية والرواية الثالثة فی ضم السورة ولما كان ضم السورة بعد الفاتحة حتما فصل بينهما فی الباب تنبيها على تأخر السورة عن الفاتحة والثلاثة داخلة فيما يقرأ بعد التكبير وترجم صاحب التيسير على حديث الكسوف باب العمل فی الصلوة ثم قال لم يذكر فی بعض النسخ الترجمة اصلا وفی بعضها ذكر الترجمة المذكورة وهو ايضا لا يناسب اھ قلت لان باب العمل فی الصلوة يأتی فی محله ثم هذا الباب لم يذكره شيخ الهند قدس سره فی الجدول الرابع الذی جمع فيه الابواب بلا ترجمة

باب رفع البصر الى الامام فی الصلوة كتب الشيخ فی اللامع فی الباب الآتی باب رفع البصر الى السماء الخ لما كان جواز الرفع الى الامام يجوز الرفع الى السماء لكونهما متقاربين وفی جهة دفع ذلك بان مناط الجواز هو الحاجة واصلاح الصلوة لكن الغالب فی رفع البصر الى الامام لما كان هو الاصلاح وفی رفعه الى السماء غيره اطلق الامر والنهی فيهما مع ان الرفع الى السماء لو كان مفيداً كالنبی صلى الله عليه وسلم حين انتظر تحويل القبلة جاز والرفع الى الامام لو لم يكن مفيدا كمن اخذ ينظر الى ثوبه وعمامته لم يكن جائزاً ثم ان رفع البصر الى الامام قد يجب لعارض كالاصم الاثم بغيره فانه لا بد له من الرفع الى امامه ليكون من حاله على بصيرة سيما اذا لم يكن معه غيره اھ وفی هامشه ظاهر كلام الشيخ انه حمل البابين على الجواز والكراهة وهو ظاهر سياق البابين لانه ذكر فی الاول رفع البصر الى الامام وفی الثانی رفعه الى السماء على منوال واحد ولما ذكر فی الاول روايات الاباحة وفی الثانی روايات الكراهة فكلام الشيخ قدس سره واضح جدا لكن الاوجه عندی ان الامام البخاری اشار فی الباب الاول الى مسئلة خلافية لكونها اجدر بتراجم البخاری وهی ما قال الحافظ قال ابن بطال فيه حجة لمالك ان نظر المصلی يكون الى جهة القبلة وقال الشافعی والكوفيون يستحب ان ينظر الى موضع سجوده لانه اقرب الى الخشوع اھ وهو مذهب احمد كما فی المغنی واما المسئلة الثانية وهی التی اشار اليها بالباب الثانی وهی النظر الى السماء فقد قال ابن بطال اجمعوا على كراهة رفع البصر فی الصلوة واختلفوا فيه خارج الصلوة فی الدعاء فكرهه شريح وطائفة واجازه الاكثرون قال الحافظ وافرط ابن حزم فقال يبطل الصلوة الى آخر ما بسط فی هامش اللامع وفی تراجم شيخ المشائخ عقد هذا الباب لما تقرر ان الاولى ان ينظر المصلی فی صلوته الى موضع سجوده ومع ذلك لو رآی الى امامه ولم ينظر الى ذلك الموضع لم تفسد عليه صلوته والحديث المعلق مناسبته بترجمة الباب باعتبار انه يدل على انه صلى الله عليه وسلم نظر قدامه فی صلوته ولم ينظر الى موضع سجوده فيقاس عليه المأموم اذا نظر الى امامه وقد مر غير مرة ان البخاری ربما يعقد الترجمة لامر خاص من اين العام ويكون مراده اثبات ذلك العام اھ مختصراً وهذا هو الاصل الثامن عشر من اصول التراجم

باب رفع البصر الى السماء الخ تقدم الكلام عليه فی الباب السابق

باب الالتفات فی الصلوة كتب الشيخ فی اللامع هذا ايضا تقييد وتفسير لما تقدم قريبا من ان الالتفات المذكور من قبيل المرخص فيه هو الذی يتضمن اصلاحا والا فهو اختلاس شيطان ينقص به اجره وثوابه اھ وفی هامشه والاوجه عندی ان الامام البخاری اطلق الترجمة ولم يجزم فيه بشیء لوسع الاختلاف فی حكم الالتفات وذكر فيه روايتين الاولى دالة على المنع لكونه اختلاسا من الشيطان والثانية على الجواز لنظره صلى الله عليه وسلم الى الخميصة فالترجمة عندی من الاصل الرابع من اصول التراجم وقال الحافظ لم يبين المؤلف حكمه لكن الحديث الذی اورده دال على الكراهة وهو اجماع لكن الجمهور على انها للتنزيه وقيل يحرم الا للضرورة وهو قول اهل الظاهر اھ وبسط الكلام على انواع الالتفات فی الاوجز وحاصله ان الالتفات ثلاثة انواع الاول بالنظر وهو جائز عند الكل لكن الاولى تركه لانه ينافی الخشوع والثانی تحويل الوجه هو مكروه عند الكل الا للضرورة والثالث تحويل الصدر مفسد عند الحنفية والشافعية وقالت المالكية كما فی الشرح الكبير كره الالتفات يمينا وشمالا ولو بجميع جسده حيث بقيت رجلاه للقبلة بلا حاجة والا فلا كراهة وعند الحنابلة كما فی نيل المآرب محل الكراهة اذا كان الالتفات بلا حاجة كخوف ومرض والمراد بالالتفات الذی يكره ولا تبطل به الصلوة اذا لم يستدبر بجملته ويستدبر القبلة ويبطلها استدبار القبلة حيث شرط استقبالها اھ

باب هل يلتفت لامر ينزل به قال الحافظ الجامع بين جميع ما ذكر فی الترجمة حصول التأمل المغاير للخشوع وانه لا يقدح الا اذا كان لغير حاجة اھ

باب وجوب القراءة للامام والمأموم الخ كتب الشيخ فی اللامع استدل على مدعاه بان الوارد مطلق عن تقييد بشیء من الصلوات او المصلين ثم ان الحسن وزفر ذهبا الى ايجاب القراءة فی ركعة من الفريضة والحنفية فی اثنتين ومالك فی الثلاث والشافعی فی الاربعة وهو الذی قصد المؤلف اثباته وانت تعلم انه غير ثابت نعم غاية ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها كلها ونحن لا ننكر ذلك وانما النزاع فی اثبات ركنيتها فكان دوامه على القراءة كدوامه على الاذان والاقامة وغيرهما من السنن فعليهم اثبات ان القراءة ركن تفسد الصلوة بعدمها اھ وفی هامشه وجه الشيخ قدس سره توجيها كليا لتطابق الترجمة بالروايات بان الامام البخاری اخذ فی هذا الباب الاستدلال بالعموم وهو اصل مطرد وهو الاصل الخمسون وعلى هذا لا يحتاج الى التوجيه فی الروايات وبهذا الاحتمالات كما ذكره الشراح ونقل عنهم فی هامش اللامع والاوجه عندی ان هذا الباب بمنزلة الكتاب لابواب القراءة الآتية كلها فما سيأتی من الابواب شرح وتفصيل لهذا الباب بمنزلة الباب فی الباب وهذا مما لا بد منه لئلا يرد ما اورد على بعض الابواب الآتية من انه لا حاجة لهذا الباب كما قالوا فی باب القراءة فی المغرب وفی باب الجهر بالمغرب وغير ذلك من الابواب فانها ليست بابواب مستقلة بل تفصيل للقراءة فی الصلوات كلها وما يجهر وما يخافت وقال القسطلانی قوله باب وجوب القراءة الخ هذا مذهب الجمهور خلافاً للحنفية حيث قالوا لا تجب على المأموم اھ وليت شعری كيف صدر هذا الكلام من مثل العلامة القسطلانی فان عدم وجوب القراءة على المقتدی مذهب الجمهور منهم الائمة الثلاثة غير الشافعی مع الاختلاف بينهم فی مذهبها للمقتدی ولا تجب القراءة على المقتدی الا فی قول واحد من اقوال الامام الشافعی كما بسط فی الاوجز عن فروعهم فتدبر قول العلامة القسطلانی هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية فان الجمهور عنده اسم لمن هو على مسلكه وان كانت [illegible] قليلة ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاری ترجم لوجوب القراءة مطلقا ولم يبوب فی صحيحه ترجمة لفاتحة الكتاب خاصة مع تخريجه رواية عبادة بن الصامت الآتية قريبا ومن عادته المعروفة انه يترجم على رواية واحدة عدة ابواب لمسائل مختلفة فظاهر صنيعه انه مال فی تلك المسئلة الى قول الحنفية ان الفرض مطلق القراءة وهی رواية لاحمد والاخرى له وهو مذهب الامامين مالك والشافعی ان الفرض قراءة الفاتحة خاصة وقال مولانا العلامة الشيخ انور فی الفيض عمم المصنف فی الترجمة بالانواع كلها وجهر به ولم يتكلم فی حق المقتدی بحرف واخفاه مع ان جملة الخبر ومحط النظر هو ذلك لا غير وهذا يدل على ان فی النفس منه شيئا ولو كان هناك منصف لكفی له صنيع المؤلف رحمه الله وشفاه فی هذا الباب فانه مع شغفه بايجاب الفاتحة للمقتدی لم يجد الى اثباته سبيلا وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقم عنده دليل على الايجاب والا لجهر به على عادته الى آخر ما بسط

باب القراءة فی الظهر قال الحافظ هذه الترجمة والتی بعدها يحتمل ان يكون المراد بها اثبات القراءة فيهما وانها تكون سراً اشارة الى من خالف فی ذلك كابن عباس ويحتمل ان يراد به تقدير المقروء او تعيينه والاول اظهر لكونه لم يتعرض فی البابين لاخراج شیء مما يتعلق بالاحتمال الثانی اھ وفی الفيض ان المصنف لما لم يجد دليلا للفرق بين الفاتحة والسورة ترجم على نفس القراءة الفاتحة وغيرها سواء وكتب الشيخ فی اللامع دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشی ظاهرة وعلى النسخة المكتوبة فی المتن وهو قوله صلوتی العشاء فالمدعی حاصل بالقياس فلما ثبت القرآن فی العشاء ثبت ايضا فی الظهر اذ لا قائل بالفصل وما نقل عن ابن عباس انه كان لا يرى القراءة فی الظهر والعصر فضعيف او مؤول ثم الظاهر ان سعداً ذكر فی كلامه الصلوات الخمس باسرها من صلوة الفجر وصلوتی العشی وصلوتی العشاء غير ان الرواة اختلفوا فی رواية قطعة قطعة منها ولم يستوفوا كلامه اھ قال الكرمانی قوله صلوتی العشی يريد بها صلوتی الظهر والعصر ليطابق الترجمة لكن الجوهری قال العشی من المغرب الى العتمة والعشاء بالكسر والمد مثله والعشاءان المغرب والعتمة وزعم قوم ان العشاء من زوال الشمس الى طلوع الفجر اھ وعامة الشراح ذكروا المطابقة بلفظ العشی ولم يذكروا المطابقة بلفظ العشاء مع ذكرهم اياه فی اختلاف النسخ اھ من هامش اللامع

باب القراءة فی العصر تقدم الكلام عليه فی الباب السابق وعلى ما يؤخذ من الترجمة تصريحا او اشارة

باب القراءة فی المغرب قال الحافظ المراد تقديرها لا اثباتها لكونها جهرية بخلاف ما تقدم فی باب القراءة فی الظهر من ان المراد اثباتها اھ

باب الجهر فی المغرب قال الحافظ اعترض ابن المنير على هذه الترجمة والتی بعدها بان الجهر فيهما

لاخلاف فيه وهو عجيب لان الكتاب موضوع لبيان الاحكام من حيث هي وليس هو مقصورا على الخلافيات اهـ

باب الجهر في العشاء قال الحافظ قدم ترجمة الجهر على ترجمة القراءة عكس ما صنع في المغرب ثم الذي في المغرب اولى ولعله من النساخ اهـ وتعقبه العيني كدأبه فقال المقصود والاعظم بيان الحكم لا الترتيب في الابواب وايضا راعى المناسبة بين هذا الباب والباب الذي قبله لانه في الجهر ورعاية المناسبة مطلوبة اهـ

باب القراءة في العشاء بالسجدة لعل غرض الترجمة الرد على قول الامام مالك حيث كره السجدة في الفريضة يعني في المشهور عنه لكن اشكل عليه ان الثابت بالحديث فعل الصحابي والحديث المرفوع ليس فيه السجدة في الصلوة قال الحافظ قال ابن المنير لا حجة فيه على مالك لانه ليس مرفوعا وغفل من رواية ابي الاشعث عن معتمر بهذا الاسناد بلفظ صليت خلف ابي القاسم فسجد بها اخرجه ابن خزيمة اهـ قلت الاوجه في الاستدلال قوله خلف ابي القاسم صلى الله عليه وسلم فان هذا اللفظ كالصريح في الصلوة الا انه ليس فيه تصريح بصلوة العشاء الا ان يقال انه رضي الله تعالى عنه ادى الى الاتباع فيكون اشارة الى فعله صلى الله عليه وسلم

باب القراءة في العشاء قد تقدم في باب وجوب القراءة على الامام والماموم ان الاوجه عندي ان الابواب الآتية تفصيل لهذا الباب فكن منه على ذكر

باب يطول في الاوليين الخ قال الحافظ اي من صلوة العشاء ذكر فيه حديث سعد وقد تقدم الكلام عليه هناك ووجهه ههنا اما الاشارة الى احدى الروايتين في قوله صلوتي العشاء او العشي واما الالحاق العشاء بالظهر والعصر لكون كل منهن رباعية اهـ

باب القراءة في الفجر قال الحافظ كان المصنف قصد بايراد حديثي ام سلمة وابي برزة في هذا الباب بيان حالتي السفر والحضر ثم ثلث بحديث ابي هريرة الدال على عدم اشتراط قدر معين اهـ وايضا قال في الباب الآتي قوله قالت ام سلمة رضـ وصله المصنف في باب طواف النساء من كتاب الحج ولفظه قالت شكوت الى النبي صلى الله عليه وسلم اني اشتكي فقال طوفي وراء الناس وانت راكبة قالت فطفت حينئذ والنبي صلى الله عليه وسلم الحديث وليس فيه بيان ان الصلوة حينئذ كانت الصبح ولكن تبين ذلك من رواية اخرى اوردها بعد ستة ابواب بلفظ فقال اذا اقيمت الصلوة للصبح فطوفي واما ما اخرجه ابن خزيمة بلفظ قالت وهو يقرأ في العشاء الآخرة فشاذ الى ان قال فعرف بهذا اندفاع الاعتراض الذي حكاه ابن التين عن بعض المالكية حيث انكر ان تكون الصلوة المذكورة صلوة الصبح فقال ليس في الحديث بيانها قال الحافظ هو رد للحديث الصحيح بغير حجة اهـ مختصرا

باب الجهر بقراءة صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن رشيد ليس في حديث ام سلمة نص على ما ترجم له من الجهر بالقراءة الا انه يؤخذ بالاستنباط من حيث ان قولها طفت وراء الناس يستلزم الجهر بالقراءة لانه لا يمكن سماعها للطائف من ورائهم الا ان كانت جهرية ثم ذكر البخاري حديث ابن عباس في قصة سماع الجن القرآن والمقصود منه ههنا قوله وهو يصلي باصحابه صلوة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وهو ظاهر في الجهر ثم ذكر حديث ابن عباس ايضا قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم الخ ووجه المناسبة منه ما تقدم من اطلاق قرأ على جهر لكن كان يبقى خصوص تناول ذلك لصلوة الصبح فيستفاد ذلك من الذي قبله فكانه يقول هذا الاجمال ههنا مفسر بالبيان في الذي قبله لان المحدث بهما واحد اشار الى ذلك ابن رشيد ويمكن ان يكون مراد البخاري بهذا ختم تراجم القراءة في الصلوات اشارة منه الى ان المعتمد في ذلك هو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وانه لا ينبغي لاحد ان يغير شيئا مما صنعه اهـ

باب الجمع بين السورتين في ركعة الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان فرض القراءة ساقط كيفما قرأ لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يتقيد بشيء من القيود ونعم الاستحباب والسنية شيئآن آخران لا ينكر ثبوتهما في بعض دون بعض بالروايات اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح وفيه حمل للترجمة على امر متفق عليه وكانه حمل عليه الحافظ ايضا نقلا عن ابن المنير اذ قال ان جميع ما استدل به البخاري محمول على بيان الجواز واختاره العلامة العيني ايضا فتكون الترجمة من الثامن عشر من اصول التراجم ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة من اصل آخر معروف من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول وهو الاصل الثالث عشر فقد ترجم ابن ابي شيبة في مصنفه باب من كان لا يجمع بين السورتين في ركعة واخرج فيه عن عكرمة بن خالد قال كان ابو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث لا يجمع بين السورتين في ركعة ولا يجاوز سورة اذا ختمها حتى يركع واخرج عن ابي عبد الرحمن انه كان لا يقرن بين السورتين في ركعة وغير ذلك من الآثار المذكورة في هامش اللامع فغرض المؤلف بهذه الترجمة هو الرد على هذا وهو الاصل الثالث عشر ثم ذكر المصنف في الترجمة اربعة مسائل الاولى هذه اعني الجمع بين السورتين في ركعة وهي خلافية قال العلامة العيني في حديث انس رضـ جواز الجمع بين السورتين في ركعة واحدة واليه ذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد في رواية اهـ قلت لا بأس بالجمع بين السورتين في النافلة عند احمد وفي المكتوبة عنه روايتان الكراهة وعدمها كما في المغني وقال ابن عابدين عن ابي حنيفة انه قال لا احب ان يقرأ سورتين بعد الفاتحة في المكتوبات ولو فعل لا يكره وفي النوافل لا بأس به اهـ والمسئلة الثانية القراءة بالخواتيم وعامة الشراح على ان هذا الجزء من الترجمة لا يثبت بشيء من الروايات ولا الآثار الا ان يثبت بالالحاق او بعموم قول قتادة كل كتاب الله ويمكن عندي ان يقال انه لما فرق السورة في الركعتين فلابد ان يقرأ في الاولى بالاوائل وفي الثانية بالاواخر فوجد القراءة بالخواتيم من هذا الوجه الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال الموفق لا تكره قراءة اواخر السور واوساطها في احدى الروايتين والرواية الثانية يكره اهـ

وعندنا الحنفية مكروه كما في الدر المختار المسئلة الثالثة قراءة سورة قبل سورة قال الحافظ انه خلاف الاولى عند مالك والشافعي وعن احمد والحنفية انه مكروه والمسئلة الرابعة القراءة باول سورة قال العيني لا خلاف فيه ولا كراهة ان كان القطع لعذر وان لم يكن لعذر فلا كراهة ايضا عند الجمهور وعن مالك في المشهور كراهته وبقي ههنا المسئلة الخامسة والسادسة لم يذكرهما الامام في الترجمة ومذكوران في قول قتادة الا ان الامام البخاري لم يصرح بهما في الترجمة وهما تفريق سورة واحدة في الركعتين وترديد سورة واحدة في الركعتين الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب يقرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب كتب الشيخ في اللامع لعل المراد ان يثبت فرضيتها فيهما وهو غير ثابت الا السنية اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح فان المسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها ان القراءة واجبة في ركعة واحدة فقط عند زفر رح والحسن وغيرهما وفي ركعتين في المشهور عن الحنفية وهو رواية عن الامام احمد وفي ثلاث ركعات على ما نقل عن مالك وفي اربع ركعات عند الشافعية وهو المصحح عند الحنابلة ولا يبعد في غرض الترجمة ان تكون اشارة الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهي الزيادة على الفاتحة فيما بعد الاوليين وعليه حمل الحافظ الترجمة وكذا العلامة العيني وتوضيح الخلاف فيها ان الائمة الثلاثة كرهوا قراءة شيء بعد الفاتحة في الاخريين وثالثة المغرب لرواية ابي قتادة المذكورة في الباب وللشافعي فيه قولان القديم مع الجمهور والجديد استحباب السورة في الاخريين ايضا كما في الاوجز فتكون الترجمة ردا عليه اهـ

باب من خافت القراءة في الظهر والعصر والمسئلة وفاقية قال الحافظ ودلالة حديث خباب رضـ للترجمة واضحة اهـ

باب اذا اسمع الامام الآية اي لا يضره ذلك قال الحافظ اي في السرية خلافا لمن قال يسجد للسهو ان كان ساهيا وكذا لمن قال يسجد مطلقا اهـ

باب يطول في الركعة الاولى والمسئلة خلافية بين العلماء قال الشيخ قدس سره في البذل والمذهب عندنا ما في الهداية ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعة وركعتا الظهر سواء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد احب الي ان يطيل الركعة الاولى على غيرها في الصلوات كلها وحديث الباب محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ اهـ وفي هامشه على البذل ودليلنا (الشيخين) رواية مسلم كان يقرأ في الظهر في الاوليين بقدر ثلاثين آية ولذا بوب ابن حبان السبب الذي من اجله يطول الاولى ثم ادعى ان طول الاولى يكون للترتيل وغيره قاله ابن رسلان وفي المغني يستحب ان يطيل الركعة الاولى من كل صلوة ليلحقه القاصد للصلوة وقال الشافعي يكون الاوليان متساويين ووافقنا ابو حنيفة في الصبح ووافقنا الشافعي في بقية الصلوات اهـ قلت وفي شرح الاقناع ويسن ان يطول من تسن له السورة قراءة اولى على ثانية للاتباع اهـ وفي حاشية للبجيرمي قوله من تسن له السورة وهو الامام والمنفرد اهـ قال النووي في شرح المهذب

باب جهر الامام بالتامين كتب الشيخ قدس سره في اللامع ان قصد اثبات سنية الجهر وانه هو الحق فغير ثابت بما ذكره في الباب وان قصد جواز الجهر كجواز الاسرار فثابت بما ذكره ههنا وتثبت سنية الاخفاء بما ذكره غيره من حملة الحديث ثم ان مقصوده لقوله آمين دعاء انما كان دعاء كان الاسرار والجهر جائزين فيه كجوازهما في سائر الادعية الماثورة وغيرها قلنا لا يجوز في شيء من الصلوات الجهرية ولا السرية ان يرفع صوته بالدعاء وان كانت صلوته لا تفسد ايضا بذلك فيلزم ان يكون الحكم بين الدعاء وآمين غير مفترق حسب استدلالكم واما لجة المسجد بتامين ابن الزبير ومن معه فليس يستلزم جهرهم به لان اللجة واللجلجة وهو اضطراب الصوت وتحركه من جهة الى جهة وهو حاصل بالاسرار والجهر كليهما فلا دلالة فيه على تعليم الجهر وقوله وكان ابو هريرة ينادي الامام الخ لا ينهض حجة على المدعى ايضا لان الظاهر منه عدم المسارعة به حتى لا يحصل التوافق لمن خلفه فكما تفوت الموافقة بالاسراع في الجهر فكذلك هو فائت في الاسرار ايضا لان الامام اذا قصد الانفراغ منه بعجلة كان المؤتمون غير ملتحقين به في وقت قوله اياه واذا تأنى فيه ولم يتعجل كانوا معه بل الظاهر منه ان الامام كان يخفيه اذ لا حاجة عند جهره به الى شيء من ذلك فان تامينه مسموع معلوم فاذا قاله الامام يقوله المؤتم ايضا ولا يلزم فوات المطابقة وليس الماموم مشتغلا في شيء من القراءة وغيرها حتى يخل ذلك بمطابقته به بل هو فارغ مصغ الى امامه فاذا سمعه يؤمن اخذ في التامين فاما اذا امن الامام سرا فللماموم مظنة الفوات اذا اسرع الامام في تقضيه ولم يتأن فامره ان لا يتعجل وكذلك قوله كان ابن عمر لا يدعه ويحضهم ليس نصا في الجهر بل يحتمل كلا منهما واما انه لو اخفاه لما سمعه نافع فامر مبني على محض توهم لان كثيرا من التسبيحات والثناء والتشهد وغير ذلك كان معلوما للصحابة ولم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بها فكذلك التامين علم به نافع وان لم يجهر به ابن عمر بل كان ذلك بتعليم منه في خارج الصلوة مع ان من اتصل الامام في الصف ودنى منه فانه يسمع في اسراره ايضا اذا لم يسر ادنى مراتب الاسرار بل اخذ اوسطها واما اذا اخذ باقصى مراتبها الداخل في ادنى الجهر فلا شك انه يسمعه بعض من يليه من الصف الثاني ايضا فلا يبعد ان يكون ابن عمر يسره هذا الاسرار ويسمعه ويعلم به نافع وغيره ممن هو قريب بابن عمر ولعل هذا هو منشأ الخلاف بين لفظي الرواة فانه صلى الله عليه وسلم لما اسر به اسرارا دخل في ادنى الجهر عبره بعضهم بالجهر لما راى ان صوته في التامين فوق صوته بالقراءة في السرية ومن راى ان صوته بالتامين ادنى من صوته بالقراءة في الجهرية عبره بالاسرار ولا يضر لو ثبت انه صلى الله عليه وسلم جهر بالتامين حتى سمعه غير من في الصف المتقدم مع انه لم يثبت وذلك لانه لو ثبت منه ذلك لكان سبيله سبيل اسماع الآية احيانا في الصلوة السرية فكما لا تثبت سنية اسماع الآية لا تثبت سنية الجهر بالتامين واما تعويل المؤلف في احتجاجه بالرواية المورودة في الباب فامر مطرب عجاب لانها لا تدل على مدعاه بوجه ولعله استند

بذلک الحدیث بان المامور به مطلق القول وظاهره الجهر وانت تعلم ما فیه فقد ورد فی غیر ذکر ولا ذکرین انه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یقوله مع ان الجهر لم یکن مرادا فیه ولا ثابتا نعم یمکن ان یکون احتجاجه بعموم قوله صلی اللّٰه علیه وسلم فقولوا لانه یتناول الجهر والاسرار فلا یتقید باحدهما او بلیه وہذا مع انه لا یستلزم مدعاه وہو اثبات الجهر مدفوع بان المطلق کثیرا ما یتقید بالنصوص الاخر الدالة علی تقییده مع ان الامر بهذا الاہتمام ومزید الاعتناء به یقتضی ان الامام غیر جاہر به اذ لو کان جاہرا لم تکن لموافقة مظنة فوات مع انه قد ورد فی بعض طرقه اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فعلم انهم لیس لہم سماع لتامین الامام والامام بنی الامر علی ختمة الفاتحة لکون التامین مسموعا فلا یفتقر الی ابداع علامة له وکذلک قول ابن شہاب وکان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول آمین غیر مثبت للمرام اذ لا تنصیص فیه علی الجهر والقول لا یساوق الجهر اہ ومسئلة الجهر بالتامین خلافیة شہیرة وحاصلها ان الامام یجهر بالتامین فی الجهریة عند احمد وہو القول القدیم للشافعی ویسر عند الحنفیة وہو القول الجدید للشافعی وبه قالت المالکیة کما قال الباجی وہکذا المذاہب بعینها فی الماموم کما فی الاوجز عن کتب فروعهم اہ من ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ انت تعلم ان ما وقع فی حدیث الباب من قوله واذا قال الائمة الخ لا یدل علی ترجمة الباب ظاہرا ولہذا استدل بہذا الحدیث من قال بان التامین للماموم دون الامام وقال الشافعی رحمه اللّٰه معناه انه اذا قال الامام ہذا اللفظ فاسعدوا التامین فانه ہو ایضا یقول ذلک یستحسن لکم ان توافقوه فی زمانه وکان المؤلف اشار بعقد الترجمة الی ان الحدیث محمول علی ہذا المعنی ومثله لا یستنکر من البخاری اہ

باب فضل التامین قال الحافظ اورد فیه روایة الاعرج لانها مطلقة غیر مقیدة بحالة الصلوٰة قال ابن المنیر ای فضل اعظم من کونه قولا یسیرا لا کلفة فیه ثم قد ترتبت علیه المغفرة اہ ویؤخذ منه مشروعیة التامین لکل من قرء الفاتحة سواء کان داخل الصلوٰة او خارجها لقوله اذا قال احدکم لکن فی روایة مسلم من ہذا الوجه اذا قال احدکم فی صلوته فیحمل المطلق علی المقید نعم فی روایة ہمام عن ابی ہریرة عند احمد وساق مسلم اسنادہا اذا امن القاری فامنوا فہذا یمکن حمله علی الاطلاق فیستحب التامین اذا امن القاری مطلقا لکل من سمعه من مصل او غیره ویمکن ان یقال المراد بالقاری الامام اذا قرأ الفاتحة فان الحدیث واحد اختلفت الفاظه اہ قلت لو حمل الترجمة علی الاطلاق فحینئذ ہو تقویة لروایة ابی داؤد فان آمین مثل الطابع علی الصحیفة الحدیث بطوله

باب جهر المأموم بالتامین کتب الشیخ فی اللامع والکلام فیه مثله فی ما تقدم اہ وفی ہامشه تقدم فی اول باب السابق ان نقلة المذاہب اختلفوا فی ذکر قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم والعجب ان عامة الشراح الشافعیة من الحافظ والقسطلانی والنووی فی شرح مسلم لم یتعرضوا لتفسیر القولین الا ما قال الحافظ فی الفتح الجهر للماموم ذہب الیه الشافعی فی القدیم وعلیه الفتوی وقال الرافعی قال الاکثر فی المسئلة قولان الاصح انه یجهر اہ واختلط الکلام فی شرح المهذب للنووی ثم ذکر فی ہامش اللامع توضیح ہذا الاختلاط الی ان قال وقد بسطت فی ذلک ان نقلة المذاہب من المشائخ اختلفوا فی نقل قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم وما ظہر لی بعد وان اصل اختلاف القولین فی الماموم الجدید السر والقدیم الجهر واما الامام فالمعروف من مذہبه الجهر فی القولین اہ قال العینی قال ابن المنیر مناسبة الحدیث للترجمة من جهة ان فی الحدیث الامر بقول آمین والقول اذا وقع به الخطاب مطلقا حمل علی الجهر ومتی ارید به الاسرار وحدیث النفس قید بذلک قلت المطلق یتناول الجهر والاخفاء وتخصیصه بالجهر والحمل علیه تحکم فلا یجوز وقال ابن رشید تؤخذ المناسبة من جهة انه قال اذا قال الامام فقولوا فقابل القول بالقول والامام انما قال ذلک جهرا فکان الظاہر الاتفاق فی الصفة قلت ہذا ابعد من الاول واکثر تعسفا لان ظاہر الکلام ان لا یقولها الامام کما روی مالک لانه قسم والقسمة تنافی الشرکة وقوله انما قال ذلک جهرا لا یدل علیه معنی الحدیث اصلا فکیف یقول فکان الظاہر الاتفاق فی الصفة والحدیث لا یدل علی ذات التامین من الامام فکیف یطلق الاتفاق فی الصفة وہی مبنیة علی الذات الی آخر ما بسطه ثم قال ویمکن ان یوجه وجه لمناسبة الحدیث للترجمة وہو ان یقال ان ظاہر الحدیث فانه یدل علی ان الماموم یقولها وہذا لا نزاع فیه واما انه یدل علی جهره بالتامین فلا یدل ولکن یستأنس له بما ذکره قبل ذلک وہو قوله امن ابن الزبیر الی قوله خیرا اہ

باب اذا رکع دون الصف قال الحافظ کان اللائق ایراد ہذه الترجمة فی ابواب الامامة وقد سبق ہناک ترجمة المرأة وحدها تکون صفا الی ان قال وقال ناصر الدین ابن المنیر ہذه الترجمة مما نوزع فیها البخاری حیث لم یأت بجواب اذا لاشکال الحدیث واختلاف العلماء فی المراد بقوله ولا تعد اہ

باب اتمام التکبیر فی الرکوع فی تراجم شیخ المشائخ المراد بالاتمام الاتیان به من غیر ان یحذف کما شاع ذلک فی امارة بنی امیة وسبب اہتمام المؤلف بعقد الابواب فی بیان اتمام التکبیرات فی الرکوع والسجود والجلسة ہو تہاون بنی امیة فی ذلک کما یدل علیه التاریخ اہ وکتب الشیخ فی اللامع قوله فی الرکوع الظرف اما متعلق بالاتمام او بالتکبیر وایا ما کان فالغرض منه ان لا یحذف التکبیر حذفا بل یاتی به کما ہو بالمد والشد واداء الحروف من مخارجها ودلالة الروایة علی ہذا المعنی من حیث انه قال فیها الی آخر ما بسط فی طریق الاستدلال فارجع الیه لو شئت اہ مختصرا وفی ہامشه اختلفوا فی غرض الترجمة علی اقوال وما اختاره الشیخ ہہنا من الغرض لطیف جدا فانه اقرب بلفظ الاتمام فی الترجمة واوفق بقول الفقہاء فی تکبیرات الانتقال والیه یظهر میل الحافظ اذ قال قوله اتمام التکبیر ای مده بحیث ینتهی بتمامه اہ وقال العینی قال الکرمانی المراد من الاتمام ان یمد التکبیر الذی ہو للانتقال من القیام الی الرکوع بحیث یتمه فی الرکوع بان تقع راء اللّٰه اکبر فیه او اتمام الصلوٰة بالتکبیر فی الرکوع او اتمام عدد تکبیرات الصلوٰة اہ والظاہر عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بالترجمة الرد علی روایة ابی داؤد وذکره الحافظ احتمالا اذ قال ولعله اراد بلفظ الاتمام الاشارة الی تضعیف ما رواه ابو داؤد من حدیث عبد الرحمن بن ابزی قال صلیت خلف النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فلم یتم التکبیر فان ہذا الحدیث ضعیف کما صرح به ائمة الحدیث کما بسط فی ہامش اللامع

باب اتمام التکبیر فی السجود کتب الشیخ فی اللامع الکلام فیه مثله فیما تقدم ویحتمل ان یراد فی الباببین بالاتمام نفس اتیانه بالتکبیر فان اتیان التکبیر اتمام له کما ان ترکه تقصیر به فلا یفتقر الی تکلف والاول اولی اہ

باب التکبیر اذا قام من السجود والغرض منه علی قیاس ما عرفت فی الابواب السابقة قوله صلیت ای الظہر خلف شیخ ہو ابو ہریرة رضی اللّٰه عنه فکبر ثنتین وعشرین تکبیرة لان فی کل رکعة خمس تکبیرات فیحصل فی کل رباعیة عشرون تکبیرة سوی تکبیرة الاحرام وتکبیرة القیام من التشہد الاول وفی الثلاثیة سبع عشرة وفی الثنائیة احدی عشرة ففی الصلوات الخمس اربع وتسعون تکبیرة اہ من القسطلانی

باب وضع الاکف علی الرکب الظاہر انه اشار الی الرد علی ما روی عن ابن مسعود رضی اللّٰه تعالی عنه من التطبیق قال القسطلانی قال الترمذی التطبیق منسوخ عند اہل العلم لا خلاف بینهم فی ذلک الا ما روی عن ابن مسعود وبعض اصحابه انهم کانوا یطبقون اہ وقیل ولعل ابن مسعود لم یبلغه النسخ واستبعد لانه کان کثیر الملازمة له صلی اللّٰه علیه وسلم لانه کان صاحب نعله یلبسه ایاہا اذا قام واذا جلس ادخلها فی ذراعه فکیف یخفی علیه امر وضع یدیه علی رکبتیه او لم یبلغه النسخ اہ وہکذا ذکر الشیخ قدس سره فی البذل ثم قال فالصواب ان یقال انه قائل بجواز کلا الامرین علی التخییر والدلیل علیه ما رواه ابن ابی شیبة عن علی قال اذا رکعت فان شئت قلت ہکذا یعنی وضعت یدیک علی رکبتیک وان شئت طبقت واسناده حسن فہذا ظاہر فی انه کان یری التخییر کذا قال العینی اہ

باب اذا لم یتم الرکوع قال الحافظ افرد الرکوع بالذکر مع ان السجود مثله لکونه افرده بترجمة تاتی وغرضه سیاق صفة الصلوٰة علی ترتیب ارکانه واکتفی عن جواب اذا بما ترجم به بعد من امر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم الذی لم یتم رکوعه بالاعادة اہ وہذا علی مسلک الشافعیة والاوجه عندی ان المصنف ترک الجواب لقوة الخلاف فی ذلک فان المسئلة خلافیة معروفة ومن دأبه المطرد فی الکتاب عدم الجزم بالحکم لقوة الخلاف کما تقدم فی الاصل الخامس والثلاثین والحافظ بنفسه ذکر ہذا الاصل لکنه ترکه ہہنا رعایة لمسلکه اہ قال العینی قوله ما صلیت قال بعضهم ہو نظیر قوله صلی اللّٰه علیه وسلم للمسئ فانک لم تصل فعلی ہذا یرجع النفی الی الکمال لا الی حقیقة الصلوٰة والیه ذہب ابو حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف والشافعی واحمد ثم بسط الاختلاف فی ذلک وذکر اختلاف المالکیة فیما بینهم فی ہذه المسئلة الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب استواء الظہر فی الرکوع قال الحافظ ای من غیر میل فی الرأس عن البدن وقوله ہصر بفتح الہاء والصاد المہملتین ای امال وسیاتی ہذا الحدیث موصولا فی باب سنة الجلوس فی التشہد وزاد ابو داؤد من وجه آخر عن ابی حمید وتر یدیه فتجافی عن جنبیه وله من وجه آخر ثم ہصر ظہره غیر مقنع رأسه ولا صافح بخده اہ قلت وفیه بوجه آخر ثم یعتدل فلا ینصب رأسه ولا یقنع وہذا بعینه الترجمة فہی من الاصل الحادی عشر وہو الاشارة الی بعض طرق الحدیث کتب الشیخ فی اللامع قوله ثم ہصر ظہره وہو یستلزم استواء الظہر ولذا ذکره ہہنا اہ وفی تقریر المکی قوله ثم ہصر ای کسر صلبه الی جانب البطن حتی استوی الظہر والرأس والعجز اہ وعلی ہذا فتکون الترجمة شارحة

باب حد اتمام الرکوع الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع یعنی بذلک حد الاستحباب والسنة والا فالواجب والفرض یتأدیان بدون المذکور فی الروایة ایضا اہ وفی ہامشه ما افاده الشیخ واضح فانه لم یقل احد من الائمة ان ہذا المقدار الذی ذکر فی الحدیث فرض بل قالت الشافعیة ان تطویل الاعتدال مفسد للصلوٰة قال القسطلانی قد اختلف ہل الاعتدال رکن طویل او قصیر والمرجح عند الشافعیة انه قصیر تبطل الصلوٰة بتطویله اہ وقال الدردیر الثالثة عشر طمانینة فی جمیع الارکان وہی استقرار الاعضاء قال الدسوقی علم ان القول بفرضیتها صححه ابن الحاجب والمشہور فی المذہب انها سنة وقیل فضیلة اہ قال الموفق یجب ان یطمئن فی رکوعه ومعناه ان یمکث اذا بلغ حد الرکوع قلیلا وقال ابو حنیفة الطمانینة غیر واجبة اہ فعلم من ذلک کله ان مقدار الفرض عند القائلین بالفرضیة ایضا ہو المکث القلیل والزائد علی ذلک سنة واشار الیه الشیخ فی کلامه اہ مختصرا قال الحافظ قوله وحد تمام الرکوع وقع فی بعض الروایات عند الکشمیہنی وغیره ہہنا باب اتمام الرکوع فتفصل عن الباب الذی قبله بباب وعند الباقین الجمیع فی ترجمة واحدة الا انهم جعلوا التعلیق عن ابی حمید فی اثنائها لاختصاصه بالجملة الاولی ودلالة حدیث البراء علی ما بعدها ومطابقة حدیث البراء لقوله حد اتمام الرکوع من جهة انه دال علی تسویة الرکوع والسجود وغیرہما وقد ثبت فی بعض طرقه عند مسلم تطویل الاعتدال فیؤخذ منه اطالة الجمیع اہ مختصرا قال السندی لا یخفی ان المساواة بین ہذه الامور لا تدل علی الاعتدال فی الرکوع اذ یمکن تحققها بلا اعتدال نعم کان مدار الدلیل ان بعض ہذه الاشیاء معلومة بالتطویل قطعا فمساواة الباقی تفید المطلوب اہ

باب امر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم الذی لا یتم رکوعه بالاعادة قال الحافظ قال ابن المنیر ہذه من التراجم الخفیة وذلک ان الخبر لم یقع فیه بیان ما نقصه المصلی لکنه صلی اللّٰه علیه وسلم لما قال له ثم ارکع حتی تطمئن راکعا الی آخر ما ذکر له من الارکان اقتضی ذلک تساویها فی الحکم لتناول الامر کل فرد منها فکل من لم یتم رکوعه او سجوده مامور بالاعادة قال الحافظ ووقع فی حدیث رفاعة عند ابن ابی شیبة فی ہذه القصة دخل رجل فصلی صلوٰة خفیفة لم یتم رکوعها ولا سجودها فالظاہر ان المصنف اشار بالترجمة الی ذلک اہ قلت فکان المصنف اشار بہذه الترجمة الی وجه امره صلی اللّٰه علیه وسلم بالاعادة

باب الدعاء فی الرکوع قال الحافظ ترجم بعد ہذا بابواب التسبیح والدعاء فی السجود وساق فیه حدیث الباب فقیل الحکمة فی تخصیص الرکوع بالدعاء دون التسبیح مع ان الحدیث واحد انه قصد الاشارة

الی الرد علی من کرہ الدعاء فی الرکوع کما انک اما التسبیح فلاخلاف فیہ فاہتم ہہنا بذکر الدعاء لذلک اھ قلت وتفصیل مذہب مالک ما رواہ ابوداؤد و حدثنا القعنبی قال قال مالک لاباس بالدعاء فی الصلوۃ فی اولہ واوسطہ وفی آخرہ فی الفریضۃ وغیرہا قال الشیخ فی البذل وفی المدونۃ قال مالک لاباس بان یدعو الرجل بجمیع حوائجہ فی المکتوبۃ حوائج دنیاہ وآخرتہ فی القیام والجلوس والسجود قال وکان یکرہہ فی الرکوع وقال فی محل آخر قلت لابن القاسم ارأیت مالکا حین کرہ الدعاء فی الرکوع کان یکرہ التسبیح فی الرکوع قال لا اھ مختصرا

باب ما یقول الامام ومن خلفہ الخ فی تقریر المکی قولہ فی الحدیث قال اللہم ربنا ولک الحمد یعنی جمع بینہما واذا جمع صلی اللہ علیہ وسلم بینہما کان من خلفہ ایضا جمعہما وکذا روی عن ابی حنیفۃ الجمع ایضا فی روایۃ لکن اکثر احادیثہ التقسیم ولذلک صار التقسیم مذہبہ المشہور اھ وتوضیح الخلاف فی ذلک کما فی الاوجز ان المنفرد یجمع بینہما علی المشہور عند الائمۃ الاربعۃ حتی قال الحافظ حکی الطحاوی وابن عبدالبر الاجماع علیہ واما الامام فیاتی بہما عند الشافعی واحمد وابی یوسف ومحمد وقال ابوحنیفۃ ومالک یاتی الامام بالتسمیع فقط واما المؤتم فیاتی بالتحمید فقط عند الجمہور خلافا للشافعی اذ قال یجمع بینہما فاذا وضح ذلک فعامۃ الشراح علی ان الامام البخاری وافق الشافعی فی ذلک فی ان الامام والمؤتم کل واحد منہما یجمع بینہما ویرد علی ذلک انہ لیس فی الحدیث ذکر المؤتم فاجابوا عنہ بوجوہ قال الکرمانی فی دلالۃ الحدیث علیہ بانضمام صلوا کما رأیتمونی اصلی وقال الحافظ اجاب عنہ ابن رشید بانہ اشار الی التذکیر بالمقدمات لتکون الاحادیث عند الاستنباط نصب عینی المستنبط فقد تقدم حدیث انما جعل الامام لیؤتم بہ وحدیث صلوا کما رأیتمونی اصلی ویمکن ان یکون قاس الماموم علی الامام لکن فیہ ضعف اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الباب الآتی وہو باب فضل اللہم ربنا ولک الحمد جزء من الباب السابق علی الاصل السادس من اصول التراجم فحینئذ لایرد اصلا انہ لم یذکر فی الباب ما یقول المؤتم ویؤید ذلک ان الحافظ قال اولا فی باب فضل اللہم ربنا لک الحمد ثبت لفظ باب عند من عدا اباذر والاصیلی والراجح حذفہ اھ فیکون مسلک الامام البخاری فی الامام الجمع بینہما علی مسلک الشافعی ومن وافقہ واما المؤتم فیاتی بالتحمید فقط علی مسلک الجمہور خلافا للشافعی وعلی ہذا یناسب ذکر الباب الثالث بابا بلا ترجمۃ ایضا لانہ لاتعلق لہ بفضل التحمید لکن لہ تعلقا ظاہرا بباب ما یقول الامام ومن خلفہ فی القومۃ فکان الامام البخاری ذکر اولا ما یقولہ الامام والمؤتم ثم فصل بباب بلا ترجمۃ ما ورد فی الروایات فی القومۃ ولیس بمعمول بہ فکانہ فصل بالباب بین المعتاد وغیر المعتاد واما ذکر القنوت فیہ فلیس فی النسخ الشہیرۃ کما اقرہ الشراح ولانہ علی نسخۃ القنوت لایناسبہ حدیث رفاعۃ بن رافع الوارد فی ہذا الباب ووجہ فی تقریر مولانا حسین علی البنجابی بانہ یفہم من اطلاقہ عدم القنوت فالقنوت فی حوادث وقعت ومعاہد فی غیرہ اھ وہذا توجیہ لطیف علی ثبوت القنوت فی الترجمۃ وعلی ہذا یدل الایرادات عن الابواب والروایات فی الفاظ التحمید ولذا اختلفت الائمۃ فی الراجح من الفاظہ فعندنا الحنفیۃ افضلہا اللہم ربنا ولک الحمد وعند الحنابلۃ ربنا ولک الحمد بالواو وفی روایۃ اللہم ربنا لک الحمد ای بدون الواو والمعروف فی متون المالکیۃ ربنا لک الحمد وکذا عند الشافعیۃ قال البجیرمی افضلہا ربنا لک الحمد علی المعتمد اھ قال ابن القیم فی الہدی اما الجمع بین اللہم والواو فلم یصح اھ وتعقب علیہ الزرقانی والحافظ فی الباب الآتی اذ قال وفی روایۃ الکشمیہنی ولک الحمد باثبات الواو ففیہ رد علی ابن القیم اھ

باب فضل اللہم ربنا ولک الحمد تقدم ما یتعلق بہ من الکلام فی الباب السابق

باب (بلا ترجمۃ) تقدم بعض ما یتعلق بہ ایضا فیما سبق قال الحافظ کذا للجمیع بغیر ترجمۃ الا للاصیلی فحذفہ والراجح اثباتہ لان الاحادیث المذکورۃ فیہ لا دلالۃ فیہا علی فضل اللہم ربنا لک الحمد الا بتکلف فالاولی ان یکون بمنزلۃ الفصل من الباب الذی قبلہ وذلک انہ لما قال اولا باب ما یقول الامام الخ وذکر فیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم ربنا ولک الحمد استطرد الی فضل ذکر ہذا القول بخصوصہ ثم فصل بلفظ باب لتکمیل الترجمۃ الاولی فاورد بقیۃ ما ثبت علی شرطہ مما یقال فی الاعتدال کالقنوت وغیرہ اھ وفی تراجم شیخ المشائخ قولہ باب القنوت ہذا الباب قد وجد فی کثیر من النسخ غیر مترجم وفی بعضہا باب القنوت وعلی کلا التقدیرین لمناسبۃ بما سبق باعتبار ان ما ذکر فی الحدیث یدل علی تلاوۃ القنوت بعد سمع اللہ لمن حمدہ فہو ایضا ذکر فیہا بعد الرکوع فی القنوت کما کان سمع اللہ لمن حمدہ ایضا ذکر فیہا اھ ورقم علی ہذا الباب فی تراجم شیخ الہند کما تقدم فی الجزء الاول رمز (ت) اعنی نقطۃ واحدۃ وہی اشارۃ الی تشحیذ الاذہان

باب الطمانینۃ حین یرفع رأسہ من الرکوع فی روایۃ الاکثرین الاطمانینۃ وفی روایۃ الکشمیہنی باب الطمانینۃ وہی الاصح والموجود فی اللغۃ اھ قالہ العینی والمراد بہا السکون وحدہا ذہاب الحرکۃ التی قبلہا کذا فی الفتح وتقدم فی باب حد اتمام الرکوع الاختلاف فی ان الاعتدال رکن طویل او قصیر فتذکر

باب یہوی بالتکبیر حین یسجد الخ لعل الغرض منہ شرح الحدیث فقد قال الحافظ تحت قولہ فی الحدیث ثم یکبر حین یہوی ساجدا فیہ ان التکبیر ذکر الہوی فیبتدیٔ بہ من حین یشرع فی الہوی بعد الاعتدال الی حین یتمکن ساجدا اھ قولہ وکان ابن عمر الخ قال الحافظ استشکل ایراد ہذا الاثر فی ہذہ الترجمۃ واجاب ابن المنیر بما حاصلہ انہ لما ذکر صفۃ الہوی الی السجود القولیۃ اردفہا بصفتہ الفعلیۃ وقال اخوہ اراد بالترجمۃ وصف حال الہوی من فعال ومقال اھ قال الحافظ والذی یظہر لی ان اثر ابن عمر من جملۃ الترجمۃ فہو مترجم بہ لا مترجم لہ والترجمۃ قد تکون مفسرۃ لمجمل الحدیث وہذہ منہا اھ واختار القسطلانی والعینی التوجیہ الذی حکاہ الحافظ عن ابن المنیر وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وکان ابن عمر الخ وذلک لانہ کان ثقیلا لایحملہ رکبتاہ الا بتعسر فکان یستعین بیدیہ وذکرہ فی الباب من حیث ان کلا منہا متعلق بکیفیۃ السجدۃ اھ وعلی ہذا تکون الترجمۃ من الاصل الثامن عشر ولا یرد علی ذلک شیء لانہ اصل مطرد

باب فضل السجود ولم یذکر فضل الرکوع لانہ لم یشرع مستقلا وفی ہامش اللامع اعلم ان الامام البخاری افرد من جملۃ ارکان الصلوۃ لفضل السجود خاصۃ بابا مفردا اشارۃ الی حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرب ما یکون العبد من ربہ وہو ساجد ولان السجود وجد مستقلا فی جمیع اجزاء الصلوۃ وہو فی سجدۃ التلاوۃ عند الجمیع وفی سجدۃ الشکر والسجدۃ عند الآیات کما ترجم بہ ابوداؤد عند القائلین بہما ولم ار من تعرض لذلک احد من الشراح الا ما یستانس من القسطلانی اذ قال قولہ حرم اللہ علی النار ہذا موضع الترجمۃ واستشہد لہ ابن بطال لحدیث اقرب ما یکون العبد من ربہ اذا سجد وہو واضح وقال تعالی واسجد واقترب وقال بعضہم ان اللہ تعالی یباہی بالساجدین من عبیدہ ملئکتہ المقربین الحدیث

باب یبدی ضبعیہ الخ قال الحافظ تقدم قبیل ابواب القبلۃ انہ وقع فی کثیر من النسخ وقوع ہاتین الترجمتین ہذہ والتی بعدہا ہنا واعیدا ہہنا وان الصواب اثباتہما ہنا وذکرنا توجیہ ذلک بما یغنی عن اعادتہ اھ قلت وقد تقدم البسط فی ذلک ہناک

باب یستقبل باطراف رجلیہ القبلۃ قال القسطلانی ہذا الباب والذی قبلہ ثبتا فی الفرع کاصلہ وفی کثیر من الاصول وسقطا فی بعضہا قال الکرمانی لانہما ذکرا مرۃ قبل باب فضل استقبال القبلۃ وتعقب بانہ لم یذکر ہناک الا الاول واما الباب الثانی فلم یذکر ہناک بترجمۃ فلہذا کان الصواب اثباتہما اھ قلت ہو کذلک لان المصنف ذکرہ ہناک تعلیقا لا ترجمۃ کما تقدم الکلام علیہ ہناک

باب اذا لم یتم سجودہ ذکر الامام البخاری فیہ الحدیث الذی تقدم فی باب اذا لم یتم الرکوع وتقدم الکلام ہناک علی المسئلۃ

باب السجود علی سبعۃ اعظم قال الحافظ لفظ المتن الذی اوردہ فی ہذا الباب علی سبعۃ اعضاء لکنہ اشار بذلک الی لفظ الروایۃ الاخری وقد اوردہا من وجہ آخر فی الباب الذی یلیہ اھ کتب الشیخ فی اللامع ووضع تمام الجبہۃ مستلزم لوضع الانف ویتطرق النقصان فی الصلوۃ لو لم یضع الانف لان فیہ نقصا لوضع الجبہۃ مع انہا صحیحۃ اھ اجاد الشیخ الکلام علی احادیث البابین واشار بذلک الی الجمع بین ما یظہر اختلافہا وذلک انہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر فی الحدیث الاول سبعۃ اعضاء وعد منہا الجبہۃ فقط وفی الثانی ذکر ہذا اللفظ واشار بلفظ الجبہۃ الی الانف وہو عظم مستقل غیر الجبہۃ فکیف اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلفظ الجبہۃ الی الانف واجاب عنہ الشیخ بان وضع تمام الجبہۃ مستلزم لوضع الانف ایضا فان احدا ان لم یضع الانف لابدان یرتفع شیء من اسفل الجبہۃ فکانہ صلی اللہ علیہ وسلم اشار بالاشارۃ الی الانف الی ان تکمیل وضع الجبہۃ یکون بوضع الانف فللہ درہ قال الحافظ قولہ علی الجبہۃ وفی الحدیث الآتی اشار بیدہ علی انفہ وعند النسائی فی آخر الحدیث قال ابن طاؤس ووضع یدہ علی جبہتہ وامرہا علی انفہ وقال ہذا واحد فہذہ روایۃ مفسرۃ قال القرطبی ہذا یدل علی ان الجبہۃ الاصل فی السجود والانف تبع وقال ابن دقیق العید قیل معناہ انہما جعلا کعضو واحد والا لکانت الاعضاء ثمانیۃ قال وفیہ نظر لانہ یلزم منہ ان یکتفی بالسجود علی الانف کما یکتفی بالسجود علی بعض الجبہۃ وقد احتج بہذا لابی حنیفۃ فی الاکتفاء بالسجود علی الانف الی ان قال وجواز الاقتصار علی بعض الجبہۃ قال بہ کثیر من الشافعیۃ ونقل ابن المنذر اجماع الصحابۃ علی انہ لایجزیٔ السجود علی الانف وحدہ وذہب الجمہور الی انہ یجزیٔ علی الجبہۃ وحدہا وعن الاوزاعی واحمد واسحق وغیرہم یجب ان یجمعہما وہو قول للشافعی ایضا اھ قال العینی احتج بالحدیث احمد واسحق علی انہ لایجزیہ من ترک السجود علی شیء من الاعضاء السبعۃ وہو الاصح من قولی الشافعی وکان البخاری مال الی ہذا القول ولم یذکر الانف علی ہذا الحدیث وذکرہ فی الحدیث الآتی قریبا واختلفوا فی السجود علی الانف بل ہو فرض مثل غیرہا ثم بسط الاختلاف فی ذلک وحاصلہ انہ یجوز الاقتصار علی الجبہۃ عند الجمہور خلافا لاحمد واما الاقتصار علی الانف دون الجبہۃ فلایجوز الا عند ابی حنیفۃ اھ وفی ہامش الکوکب السجدۃ واجبۃ علی الاعضاء السبعۃ الواردۃ فی الحدیث عند الشافعیۃ فی اظہر قولیہ وزفر وروایۃ لاحمد وفی الاخری لہ وبہ قال مالک والحنفیۃ لایجب غیر الوجہ ثم فی الوجہ ہل یجب الجمع بین الجبہۃ والانف ام لا مختلف الی آخر ما فیہ

باب السجود علی الانف سیاتی الکلام علی الفرق بین ہذا الباب والآتی فی الباب الآتی

باب السجود علی الانف فی الطین فی تراجم شیخ المشائخ المقصود بہذا الباب بیان تاکد السجود علی الانف ایضا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہتم بہ حتی لم یترکہ فی حالۃ الحرج اعنی الطین ولو لم یکن متاکدا لترکہ فی مثل ہذہ الحالۃ اھ وقال الحافظ ہذہ الترجمۃ اخص من التی قبلہا وکانہ یشیر الی تاکد امر السجود علی الانف بانہ لم یترک مع وجود عذر الطین الذی اثر فیہ اھ قلت لاشک ان غرض ہذہ الترجمۃ ہو ذاک کما جزم بہ المشائخ لکن الترجمۃ السابقۃ من باب السجود علی الانف الظاہر منہا ان الغرض ہو الاشارۃ الی الاختلاف فی الاکتفاء بالانف والا فلا وجہ لہا وتقدم قریبا اختلاف الائمۃ فی ذلک

باب عقد الثیاب وشدہا الخ اعلم ان الامام البخاری ترجم بثلاثۃ ابواب الاول باب عقد الثیاب الخ واورد علیہ انہا من ابواب الثیاب لیست فی محلہا حتی قال بعضہم ان ذلک من النساخ فذکروا بابین من ابواب الثیاب ہہنا وذکروا ترجمتین من ابواب صفۃ الصلوۃ فی ابواب الثیاب وہما باب اذا لم یتم السجود وباب یبدی ضبعیہ والاوجہ عندی ان ذلک کلہ من لطائف البخاری ودقۃ نظرہ المعروفۃ تشحیذا للاذہان والغرض من ذکر ہذا الباب ہہنا ان ما سیاتی من النہی عن کف الثیاب محمول علی الامن من الکشف اما اذا خاف کشف العورۃ فلابد من عقدہا لان الفرض اہم من المستحبات قال الحافظ قولہ باب عقد الثیاب الخ کانہ یشیر الی ان النہی الوارد عن کف الثیاب فی الصلوۃ محمول علی غیر حالۃ الاضطرار ووجہ ادخال ہذہ الترجمۃ فی احکام السجود من جہۃ

ان حركة السجود والرفع منه تسهل مع ضم الثياب وعقدها لا مع ارسالها وسدلها اشار الى ذلك ابن المنير اه. والاوجه عندي انه ذكره في ابواب السجود لان الكشف اقرب في السجود لما فيه من ابداء الضبعين وتجافي اليدين فكانه رضي الله عنه ذكر الثياب ههنا مخافة ان لايبالي احد باتمامه اهتماما باشتمال الثياب وعدم الكشف فذكر في الموضعين المسئلتين اهتماما بهما لئلا يقصر احد في احداهما اهتماما بالآخر ثم ذكر الامام ثانيا باب لايكف شعره وثالثا باب لايكف ثوبه الخ وفرقهما على عادته اهتماما بكل واحد منهما قال الحافظ المراد بالشعر شعر الرأس ومناسبة هذه الترجمة لاحكام السجود من جهة ان الشعر يسجد مع الرأس اذا لم يكف اويلف وجاء في حكمة النهي عن ذلك ان غرزة الشعر يقعد عليها الشيطان حالة الصلوة كما جاء في سنن ابي داؤد اه ثم لايذهب عليك ان المصنف ذكر في باب لايكف ثوبه حديث ابن عباس المذكور في الباب الماضي وسياق الحديث في البابين على نسق واحد ومع ذلك اطلق الامام الترجمة الاولى وقيد الثانية بقوله في الصلوة ولم ار من نبه على ذلك الفرق والاوجه عندي ان النهي عن كف الشعر عند الامام مطلق سواء فعله قبل الصلوة اوفيها لكونه معقد الشيطان والنهي عن كف الثوب عنده مقيد بالصلوة فكانه مال في ذلك خاصة الى ما جنح اليه الداؤدي فقد قال العيني في باب السجود على سبعة اعظم تحت قوله صلى الله عليه وسلم لايكف شعرا ولا ثوبا فيه كراهة كف الثوب والشعر وظاهر الحديث النهي عنه في حال الصلوة واليه مال الداؤدي خلاف ما عليه الجمهور فانهم كرهوا ذلك للمصلي سواء فعله في الصلوة اوقبل ان يدخل فيها واتفقوا على انه لايفسد الصلوة اه من هامش اللامع

(٥٢٩) ص١١٣ باب لايكف شعره تقدم الكلام عليه في الباب السابق وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما تقدم من جواز عقد الثياب وضمها فانما هو حيث خاف كشف الستر لان الفرض اهم واما اذا امن ذلك فاذا لايكف شعرا لما فيه من ترك الخشوع والالتفات الى الغير ومنع الثياب وما يكفه عن السجدة اه وفي تراجم شيخ المشائخ اي لا يصلي الصلوة بهذه الهيئة لان المستحب ان يصلي الرجل في الهيئة المعتادة المستحسنة عنده وهيئة كف الشعر وجمعه وشده على الرأس هيئة غير معتادة للعرب بل عادتهم ارسال الشعر وههنا اسرار دقيقة تضيق عنها نطاق النطق والبيان اه

(٥٣٠) ص١١٣ باب لايكف ثوبه في الصلوة تقدم الكلام عليه. وفي القول الفصيح لمولانا فخر الدين احمد رحمه الله ثم في وضع مسئلة النهي عن كف الثياب عقيب عقد الثياب وشدها ايماء الى ان النهي عن الكف فيما اذا كان الثوب فاضلا مستر سلا على البدن اما اذا كان الثوب ضيقا لايستمسك على البدن الابالشد والعقد فيه ولو ترك غير مشدود انكشفت عورته في الركوع اوالسجود فالعقد متعين البتة حتى لاتبدو عورته اه

(٥٣١) ص١١٣ باب التسبيح والدعاء في السجود تقدم الكلام على هذه الترجمة فيما تقدم من باب الدعاء في الركوع

ص١١٣ باب المكث بين السجدتين اي الجلوس بين السجدتين قدر الاعتدال وهو ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم ثم يجد ثم رفع رأسه هنية وهل يقرأ بين السجدتين شيئا من الدعاء مختلف بين العلماء قال الموفق المستحب عند احمد ان يقول بين السجدتين رب اغفرلي رب اغفرلي يكرر ذلك مرارا والواجب منه مرة وقال في موضع آخر المشهور عن احمد انه واجب وفي رواية انه غير واجب وهو قول اكثر الفقهاء اه قلت ولم يذكر هذا الذكر صاحب شرح الاقناع وفي البذل تحت حديث وكان يقول بين السجدتين اللهم اغفرلي قال القاري هو محمول على التطوع عندنا اه

(٥٣٢) ص١١٣ باب لايفترش ذراعيه في السجود قال الحافظ قال ابن المنير اخذ لفظ الترجمة من حديث ابي حميد والمعنى من حديث انس واراد بذلك ان الافتراش المذكور في حديث ابي حميد بمعنى الانبساط في حديث انس اه والذي يظهر لي انه اشار الى رواية ابي داؤد فانه اخرج حديث الباب بلفظ ولايفترش بدل لاينبسط اه

(٥٣٣) ص١١٣ باب من استوى قاعدا الخ في تراجم شيخ المشائخ المقصود من الباب اصالة اثبات جلسة الاستراحة وهي التي تكون في الوتر اي مابعد الركعة الاولى اوبعد الثالثة اه وفي هامش اللامع واختلفوا في النهوض في الفرد بل يقوم على صدور قدميه او يجلس اولاثم يقوم والى الثاني مال الامام البخاري وفي البذل قال مالك وابوحنيفة واصحابه ينهض على صدور قدميه ولايجلس وبه قال احمد والمعروف عنه روايتان كما في المغني قال احمد اكثر الاحاديث على هذا اي لايجلس اه وقال العيني في حديث الباب دليل لمذهب الشافعية على ندبية جلسة الاستراحة اه وقال الطحاوي لوكانت هذه الجلسة مقصودة لشرع لها ذكر مخصوص اه

(٥٣٤) ص١١٣ باب كيف يعتمد على الارض وهذا السادس من الابواب المبدوئة بلفظ كيف وكتب الشيخ في اللامع تحت قوله واذا رفع رأسه في السجدة الثانية الخ هذا بيان لكيفية الاعتماد وانه بعد رفع الرأس من السجدة وبعد الجلوس وانه على الارض لا على شئ من جسده فكان موافقا للترجمة اه وفي هامشه هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة فانهم اوردوا على الحديث بانه لايوافق الترجمة قال الحافظ ان قيل ترجم على كيفية الاعتماد وفي الحديث اثبات الاعتماد فقط اجاب الكرماني بان بيان الكيفية مستفاد من قوله جلس واعتمد على الارض ثم قام فكانه اراد بالكيفية ان يقوم معتمدا عن جلوس لا عن سجود وقيل يستفاد من الاعتماد انه يكون باليد لانه افتعال من العماد والمراد به الاتكاء وهو باليد اه ولايبعد عندي ان غرض المصنف بالترجمة ليس بيان الكيفية بل ذكر لفظ كيف تنبيها على اختلافهم في بيان كيفية الاعتماد وغرض الترجمة اثبات الاعتماد على الارض عند النهوض كما نبهت على ذلك في مقدمة اللامع من ان الامام البخاري غالبا يشير بلفظ كيف الى مجرد الاختلاف في الكيفية بدون اثبات الكيفية ومسئلة الاعتماد على الارض عند النهوض عن السجود والتشهد ايضا خلافية شهيرة والمعروف على السنة المشائخ ان الاعتماد على الارض عند النهوض يستحب عند الشافعي ومالك ولايستحب عند الحنفية وليس كذلك بل الاعتماد على الارض مندوب عند الشافعي فقط دون الائمة الثلاثة ذكر صاحب السعاية ذكر الفقيه المالكي ابن ابي زيد في رسالته تسجد للثانية كما فعلت اولا ثم تقوم من الارض كما انت معتمدا على يديك لا ترجع جالسا لتقوم من جلوس اه وظاهر ان مذهب مالك في الاعتماد مثل مذهب الشافعي وفي [illegible]

مثل مذهبنا لكن المشهور المحكي عنه في كتب اصحابنا ان مذهبه فيها كمذهبنا اه كلام السعاية قلت وهو كذلك ليس الاعتماد على الارض مندوبا مستقلا عند المالكية لكن المستحب عندهم في الرفع عن السجدة تقديم الركبتين وتاخير اليدين فيتوهم من ذلك من توهم انهم قائلون بندبية الاعتماد على الارض ومذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار انه يكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتماد وقعود قال ابن عابدين قال في الكفاية اشار به الى خلاف الشافعي في موضعين احدهما يعتمد بيديه على ركبتيه عندنا وعنده على الارض والثاني الجلسة الخفيفة اه وقال الموفق بعد ذكر القولين لاحمد في جلسة الاستراحة وعلى كلتا الروايتين ينهض الى القيام على صدور قدميه معتمدا على ركبتيه قال القاضي لايختلف قوله انه لايعتمد على الارض سواء يجلس للاستراحة اولايجلس وقال مالك والشافعي السنة ان يعتمد على يديه في النهوض اه مختصرا من هامش اللامع

(٥٣٥) ص١١٤ باب يكبر وهو ينهض من السجدتين قال الحافظ ذهب اكثر العلماء الى ان المصلي يشرع في التكبير اوغيره عند ابتداء الخفض اوالرفع الا انه اختلف عن مالك في القيام الى الثالثة من التشهد الاول فروى في الموطا عن ابي هريرة وابن عمر وغيرهما انهم كانوا يكبرون في حال قيامهم وروى ابن وهب عنه ان التكبير بعد الاستواء اولى وفي المدونة لايكبر حتى يستوي قائما ووجهه بعض اتباعه بان تكبير الافتتاح يقع بعد القيام فينبغي ان يكون هذا نظيره من حيث ان الصلوة فرضت اولا ركعتين ثم زيدت الرباعية فيكون افتتاح المزيد عليه كافتتاح المزيد ومقتضى هذا الكلام ان يستحب رفع اليدين حينئذ لتكمل المناسبة ولا قائل منهم به اه وقال الحافظ ايضا واما مقصود الباب فالمشهور عن ابي هريرة رض انه كان يكبر حين يقوم ولايؤخره حتى يستوي قائما كما تقدم عن الموطا واما ما تقدم في باب مايقول الامام ومن خلفه من حديثه بلفظ واذا قام من السجدتين قال الله اكبر فيحمل على ان المعنى اذا شرع في القيام قال ابن المنير اجرى البخاري الترجمة مجرى ابن الزبير مجرى التبيين لحديثي الباب لانهما يحتملان في ان ابتداء التكبير يكون مع اول النهوض اه قلت وهذا الغرض اعني الرد على المالكية هو الاوجه عندي وما نقل الحافظ من اشكال ابن رشيد من تكرار هذه الترجمة بما سبق باب التكبير اذا قام من السجود وبسط الكلام في توجيهه لايحتاج اليه عندي وذلك لاختلاف الغرضين في الموضعين فالغرض ههنا كما عرفت آنفا هو الرد على المالكية والغرض من الباب السابق هو بيان تكبيرات الانتقال كما يظهر من سياق التراجم هناك وتقدم في الاصول ان الاتحاد في الالفاظ مع اختلاف الاغراض لايسمى تكرارا وهو الاصل الثاني والعشرون

(٥٣٦) ص١١٤ باب سنة الجلوس في التشهد كتب الشيخ في اللامع وسنة عندنا للرجل في التشهدين غير ما هو سنة للمرأة فيهما وقال العيني على قوله جلسة الرجل انه المختار عند الحنفية ولايصح هذا الا اذا اريد بجلسة الرجل ما ذهب اليه اصحاب التورك فان جلسته عند هؤلاء يقارب جلسة المرأة عندنا والله اعلم اه وفي هامشه بعد نقل عبارة العيني والظاهر عندي ان في عبارة العيني سقوطا من الكاتب لان ذلك الكلام يخالفه كلام العيني بنفسه فيما يأتي قريبا من قوله واما جلوس المرأة فهو التورك عندنا اه واعلم ان ههنا مسئلتين احدهما [illegible] بين الرجل والمرأة فالتفريق بينهما مسلك الحنفية والحنابلة بخلاف المالكية والشافعية فانهم لم يفرقوا بينهما والمسئلة الثانية سنة الجلوس فعندنا الافتراش مطلقا في جميع الصلوات والتورك مطلقا عند مالك واما عند الشافعي واحمد فالجمع بينهما بان السنة عند الشافعية في الجلسات بين الصلوة كالحنفية وفي الجلسة الاخيرة كالمالكية وعند احمد الافتراش في الجلسات كلها كالحنفية الا في صلوة فيها تشهدان فيتورك في الثاني منهما والامام البخاري ترجم بسنة الجلوس ولم يحكم في الترجمة بشئ بل ذكر فيها الروايتين فالظاهر ان الترجمة على الاصل الرابع من اصول التراجم ويحتمل ان يكون من الاصل الخامس والثلاثين قال الحافظ قال ابن المنير ضمن هذه الترجمة ستة احكام وهي ان هيئة الجلوس غير مطلق الجلوس والتفرقة بين الجلوس للتشهد الاول والاخير وبينهما وبين الجلوس بين السجدتين وان ذلك كله سنة وان لافرق بين الرجال والنساء وان ذا العلم يحتج بعمله اه قال الحافظ وهذا الاخير انما يتم اذا ضم اثر ام الدرداء الى الترجمة اه والظاهر عندي ان غرضه من اثرها ان لا فرق بين ذلك في الرجال والنساء كما قال به الشافعية وفي تقرير المكي قوله فقيهة فعلم ان جلسة الرجل للمرأة ايضا جائز وهو الغرض للبخاري اه ثم اختلفوا في ان ام الدرداء هذه كبيرة اوصغيرة اما الكبيرة فهي صحابية اسمها خيرة بنت ابي حدرد والصغيرة تابعية اسمها هجيمة واختلفوا ايضا في ان قوله وكانت فقيهة من قول البخاري اومن كلام مكحول الى آخر ما بسط في هامش اللامع فارجع اليه لوشئت

(٥٣٧) ص١١٤ باب من لم ير التشهد الاول واجبا الخ اعلم ان الامام البخاري ترجم للتشهد ثلاثة ابواب الاول هذا واستدل له بانه صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة ولم يرجع الى الجلوس فلوكان فرضا لابد من ان رجع اليه وهذا واضح جدا ولما كانت المسئلة كالاجماعية جزم بالحكم فيها ولم يلتفت الى الخلاف لشذوذه كما بسط في الاوجز من ان التشهدين معا سنة مؤكدة عند مالك ولايذهب عليك ان سجدة السهو عندهم يجب بترك السنن المؤكدة وعن احمد الايجاب فيهما والصواب في مذهبه ان التشهد الاول واجب يبطل الصلوة بتركه عمدا ويسجد للسهو والثاني ركن كما في المغني واما عند الشافعي فالتشهد الثاني عنده من الاركان والاول من الابعاض التي تجبر بسجدة السهو وعندنا الحنفية الثاني واجب وكذا الاول في ظاهر الرواية وقيل الاول سنة والمعروف ان الاول والواجب عندنا ما يجبر بسجدة السهو اذا عرفت ذلك فظهر لك ان ترجمة الامام توافق الائمة الاربعة فانه لم ينقل احد منهم انه فرض وركن من اركان الصلوة وما حكي عنهم من الوجوب في ذلك كالحنفية والحنابلة فهو وجوب دون وجوب فالنفي في الترجمة عن الوجوب الذي بمعنى الفرض لكن بقي حينئذ انه اذا لم يكن ركنا وفرضا فما ذا حكمه فترجم لذلك الترجمة الثانية باب التشهد في الاولى ولم يفصح في ذلك بحكم على عادته المعروفة كما في الاصل الخامس والثلاثين لكنه اتى فيها رواية تدل على حكمه وهو وجوب سجدة السهو وهو مذهب للائمة الاربعة واليه ميل البخاري اذ ادرجه

رواية سجود السہو ثم لما كان حكم التشہد الآخر غير الاول عند الجمهور افرد له ترجمة ثالثة ولم يذكر فيها ايضا حكمہ على الاصل المذكور لكنہ ذكرہا على نسق الترجمة الثانية اشارة منہ الى ان حكمہما عندہ واحد واتى فيہا رواية بالفاظ التشہد تجديدا وتكميلا للفائدة اھ مافی ہامش اللامع

صـ١١٤ باب التشهد فی الاولی كتب الشيخ فی اللامع ای بيان حكمہ اذا تركہ المصلی ماذا يفعل والباب المعقود قبل ذلک انما كان المقصود منہ بيان ان التشہد ليس ركنا للصلوة تفوت بفوتہ فلا تكرار وايضا ففی ہذا الباب دلالة على ان السجود للسہو واحد لا يتكرر بتكرر السہو وترک الواجبين فان التشہد لما كان واجبا والقعدة الاولی واجبا وتركہما لم يسجد الا سجدتين لا اربعا علم ان السجود غير متكرر بتكرر السہو ولو عقد الباب لہذا لكان ابعد من توہم التكرار اھ قلت ہو واضح لكن الباب حينئذ يكون من ابواب السہو الآتية بعد ذلک لا من ابواب صفة الصلوة فالظاہر من محل التبويب ان المقصود ہو الذی تقدم فی كلام الشيخ قدس سرہ وعلى ما اخترتہ كما تقدم فی الباب السابق لا اشكال فی التراجم الثلاثة ولا شائبة للتكرار فيہا اھ

صـ١١٤ باب التشهد فی الاخرة كتب الشيخ فی اللامع دلالة الرواية عليہ من حيث ان المذكور فيہا غير مقيد بالاولی والآخرة فلا يتقيد بشیٔ منہما بل يثبت فی كل جلسة ثبتت عنہ صلی اللہ عليہ وسلم طويلة اھ وقد عرفت فيما سبق غرض الامام البخاری بافراد ہذہ الترجمة عندی الاشارة الى اختلافہم فی حكم التشہدين وذكر الفاظ التشہد فيہ تجديدا للفائدة ولا تختص ہذہ الالفاظ بالاخير بل يعم التشہدين ومع ذلک تقييد الامام البخاری الترجمة بالتشہد الاخير اشارة الى بعض طرقہ على الاصل الحادی عشر وذكر تشہد ابن مسعود فی ہذا الباب مشير منہ الى اختيارہ اھ

صـ١١٥ باب الدعاء قبل السلام كتب الشيخ قدس سرہ فی اللامع اشار بزيادة لفظ قبل السلام الى ان الدعاء لم يثبت الا فی القعدة الاخيرة وان كان المذكور فی الرواية مطلقا اھ وفی ہامشہ قال الكرمانی الحديث يدل على ان الدعاء كان فی الصلوة فدلالتہ على الترجمة من حيث ان لكل مقام ذكرا مخصوصا فيتعين ان يكون مقامہ بعد الفراغ من الكل وہو آخر الصلوة اھ وعلم من شئل تحديد الذی فی الباب بعدہ اھ وتعقب عليہ الحافظ بان ماقال الكرمانی من ان لكل مقام ذكرا فيہ نظر لان التعيين الذی ادعاہ لا يختص بہذا المحل الى ان قال والذی يظہر لی ان البخاری اشار الى ما ورد فی بعض طرق الحديث تعيينہ بہذا المحل فقد وقع فی بعض طرق حديث ابن مسعود بعد ذكر التشہد ثم ليتخير من الدعاء ما شاء اھ مختصرا وعلى ہذا فيكون الترجمة من الاصل الحادی عشر وقال النووی استدلال البخاری صحيح لان قولہ فی صلوتی يعم جميعہا ومن مظانہا ہذا الموطن اھ قلت وہذا ہو الاصل الخمسون من اصول التراجم قال الحافظ ويحتمل ان يكون سوال ابی بكر رض عن ذلک كان عند قولہ لما علمہم التشہد ثم ليتخير من الدعاء ما شاء ومن ثم اعقب المصنف الترجمة بذلک اھ يعنی ومن ثم ذكر البخاری بعد ذلک باب ما يتخير من الدعاء بعد التشہد اھ الى آخر ما بسط فی ہامش اللامع.

صـ١١٥ باب ما يتخير من الدعاء بعد التشهد تقدم بعض ما يتعلق بہذا الباب فی الباب السابق قال الحافظ يشير الى ان الدعاء السابق فی الباب الذی قبلہ لا يجب وان كان قد ورد بصيغة الا... ابن حزم فقال بوجوبہا فی التشہد الاول ايضا ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالى لم يترجم بعد التشہد بابا للصلوة على النبی صلی اللہ عليہ وسلم ولم يذكر فی ہذا الباب ايضا حديثا يتعلق بہا ولا يقال ان حديثہا لم يكن على شرطہ فانہ يترجم بہا فی كتاب الدعوات ويذكر فيہ حديث كعب بن عجرة وفيہ صلوة التشہد واخرج ايضا بمعناہ حديث الخدری اللہم الا ان يقال انہا ليست بواجبة عندہ فی الصلوة فہی داخلة فی عموم الادعية فی الصلوة وذكرہا ہہنا كان يوہم الايجاب والمسئلة خلافية شہيرة بين الائمة قال الموفق الصلوة فی التشہد واجبة فی صحيح المذہب وہو قول الشافعی وعن احمد انہا غير واجبة وہذا قول مالک والشافعی واصحاب الرای قال ابن المنذر ہو قول جل اہل العلم الا الشافعی اھ

صـ١١٥ باب من لم يمسح جبهته وانفه حتى صلى كتب الشيخ فی اللامع الظاہر ان المراد اثبات ان المسح وعدمہ كلاہما جائز ويمكن ان يكون القصد اثبات عدم الجواز بمعنی ان الترک على حالہ ہو الاولی والمعنی على الاولی بحسب لم يمسح سنة على الثانی باب من لم ير المسح وكرہہ والرواية يمكن الاستدلال بہا على كل من المرامين اھ وفی ہامشہ قال ابن المنير ما حاصلہ ذكر البخاری المستدل ودليلہ ووكل الامر فيہ لنظر المجتہد ہل يوافق الحميدی او يخالفہ وانما نقل ذلک لما يتطرق الى الدليل من الاحتمالات لان بقاء اثر الطين لا يستلزم نفی مسح الجبہة اذ يجوز ان يكون مسحہا وبقی الاثر بعد المسح ثم بعد ذكر عدة احتمالات قال وفی قولہ رأيت الحميدی الخ اشارة الى انہ يوافقہ على ذلک ومن ثم لم يتعقبہ اھ قلت فی قولہ اشارة الى انہ يوافقہ الخ ان المعروف فی اصول التراجم ان الترجمة من باب من قال كذا اشارة الى ان المصنف لم يرہ وقد تقدم ما فيہ فی اصول التراجم فمجرد ذكرہ قول الحميدی ليس بحجة على انہ وافقہ لاحتمال انہ ذكر قولہ لبيان من فی الترجمة كما اشار اليہ ابن المنير من ان الامام ذكر المستدل وہو الحميدی ودليلہ ووكل الامر فيہ الى المجتہد وتقدم فی باب السجود على الانف فی الماء والطين اختلاف الائمة فی ذلک اھ

صـ١١٥ باب التسليم قال الحافظان ابن حجر والعينی ای فی آخر الصلوة وانما لم يشر الى حكمہ ہل ہو واجب ام سنة لوقوع الاختلاف فيہ لتعارض الادلة قال العينی واختلف العلماء فی ہذا فقال مالک والشافعی واحمد اذا انصرف المصلی من صلوتہ بغير لفظ التسليم فصلوتہ باطلة وذہب ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد الى ان التسليم ليس بفرض حتى لو تركہ لا تبطل صلوتہ اھ مختصرا

صـ١١٥ باب يسلم حين يسلم الامام الخ قال الحافظ قال ابن المنير ترجم بلفظ الحديث وہو محتمل لان يكون المراد انہ يبتدئ السلام بعد ابتداء الامام لہ فيشرع فيہ قبل ان يتمہ الامام ويحتمل ان يكون المراد ان المأموم يبتدئ السلام اذا اتمہ الامام فلما كان محتملا للامرين وكل النظر فيہ الى المجتہد اھ قال الحافظ ويحتمل ان يكون اراد ان الثانی ليس بشرط لان اللفظ يحتمل الصورتين فايہما فعل المأموم جاز وكانہ اشار الى انہ يندب ان لا يتاخر المأموم فی سلامہ بعد الامام متشاغلا بدعاء وغيرہ ويدل عليہ ما ذكرہ من اثر ابن عمر اھ وبہذا الاخير جزم العلامة العينی وقال فی ہذا عن ابی حنيفة روايتان فی رواية يسلم بعد سلام امامہ وفی رواية يسلم مع الامام وقال الشافعی يسلم بعد فراغ الامام من التسليمة الاولى اھ قلت وقد تقدم حكم المتقدم على الامام فی باب متى يسجد من خلف الامام وتقدم ہناک ان المشہور عن المالكية ان المقارنة فی السلام مفسدة وعند الشافعی واحمد مكروہ

صـ١١٦ باب من لم يرد السلام على الامام كتب الشيخ فی اللامع يمكن ان يكون المراد بذلک بيان حكم من لم ينو الامام بتسليمہ واكتفى بلفظ التسليمة وتخصيص الامام بالذكر لان من ترک نيتہ لمن سواہ اترک فصار المعنی ان من لم ينو فی تسليمہ احدا فاكتفى بمجرد اللفظ ولم يفہم المراد بہ ولا عين المسلم عليہ فماذا حكمہ ثم اثبت باطلاق الرواية وعدم تقييد التسليم فيہا بشیٔ من النيات وغيرہا ان صلوتہ جائزة لا تفسد واما انہ ہل ترک بذلک سنة او مستحبا فامر آخر غير متعرض بہ ہہنا واللہ اعلم ولعل معنی قولہ واكتفى بتسليم الصلوة على ہذا التقدير اذ لم ينو بتسليمہ الا الخروج من الصلوة لا غير اھ وفی ہامشہ غرض الترجمة عندی واضح لا غبار عليہ والعجب ان المشائخ والشراح اختلفوا فی غرضہ على اقوال مع وضوح غرض البخاری بذلک وہو انہ اراد الرد على من قال بتسليمة ثالثة ردا على الامام لرواية ابی داؤد عن سمرة قال امرنا النبی صلی اللہ عليہ وسلم ان نرد على الامام واخرج مالک فی الموطا عن ابن عمر انہ اذا قضى تشہدہ واراد التسليم قال السلام عليكم عن يمينہ ثم يرد على الامام فان سلم عليہ احد عن يسارہ رد عليہ وبسط فی الاوجز ان مذہب الامام مالک والحنفية تلقاء وجہہ وتثليث السلام للمأموم اھ وقال الحافظ اورد البخاری فيہ حديث عتبان واعتمادہ فيہ على قولہ وسلمنا حين سلم فان ظاہرہ انہم سلموا نظير سلامہ وسلامہ اما واحدة وہی التی يتحلل بہا من الصلوة واما ہی واخرى معہا فيحتاج من استحب تسليمة ثالثة على الامام بين التسليمتين كما تقولہ المالكية الى دليل خاص والى رد ذلک اشار البخاری وقال ابن بطال اظنہ قصد الرد على من يوجب التسليمة الثانية وقد نقلہ الطحاوی عن الحسن وفی ہذا الظن بعد اھ قلت والبعد ظاہر فان التسليمتين ثبتتا من فعلہ صلی اللہ عليہ وسلم فی روايات عديدة ذكرہا العينی عن عشرين صحابيا فكيف يمكن ان يرد عليہ البخاری واعجب منہ ما قال الكرمانی يحتمل ان يراد بہ التسليمة الاولى التی بہا تحلل الصلوة وان يراد ما فی التحيات من سلام علينا وعلى عباد اللہ الصالحين المتناول للامام اھ فانہ لا تعلق لہ بالترجمة لقولہ باب من لم يرد السلام اللہم الا ان يقال انہ اثبتہا بعدم ذكر الثالث واكتفى فی الحمل على رواية ابی داؤد المذكورة بالتسليمة الاولى فی الصلوة او تسليمة التحيات اھ

صـ١١٦ باب الذكر بعد الصلوة سكتوا عن غرض المصنف بذلک ويحتمل عندی ان يكون غرضہ الرد على من كرہ الفصل بين المكتوبات والرواتب بالاوراد وحمل الروايات الواردة فی ذلک على الفراغ من الرواتب كما بسط البحث فی ذلک شارح المنية وغيرہ ويحتمل ايضا فی غرض الترجمة انہ اراد بذلک دفع ما توہم بہ بعض الخلف من ان الادعية الواردة فی دبر الصلوة محمولة على ما قبل السلام قال ابن القيم دبر الصلوة يحتمل قبل السلام وبعدہ وكان شيخنا يرجح ان يكون قبل السلام فراجعتہ فقال دبر كل شیٔ منہ كدبر الحيوان اھ ولذا ترجم الامام بلفظ الذكر بعد الصلوة واورد فيہ حديث الدبر ايضا تنبيہا على ان المراد منہ بعد الصلوة ويحتمل ايضا ان الامام اشار بلفظ الذكر فی الترجمة وايرادہ حديث ابن عباس رض بلفظ التكبير الى ان المراد منہ مطلق الذكر لا تخصيص التكبير ولذا فسر الكرمانی قول ابن عباس فی الحديث بالتكبير ای بذكر اللہ اھ من ہامش اللامع وبسط فيہ الكلام على حديث الباب اشد البسط ومما يجب التنبيہ عليہ ان رفع الايدی فی الدعاء بعد الصلوات المكتوبة انكرہ بعض العلماء وليس بوجيہ فانہ ثابت فی الروايات الكثيرة كما بسط فی اعلاء السنن للشيخ التھانوی وآثار السنن للعلامة النيموی ومحمد الزبيدی فی رسالة رفع اليدين بعد الصلوة المطبوعة على آخر المنتقى طبع فی الہند وشيخنا التھانوی فيہا رسالة وجيزة مسماة باستحباب الدعوات عقيب الصلوات وفيہا عن ابن السنی فی عمل اليوم والليلة برواية انس مرفوعا ما من عبد يبسط كفيہ فی دبر كل صلوة يقول اللہم الحديث وفيہا عن ميزان الاعتدال انہ حديث ضعيف لكنہ يعمل بہ فی الفضائل ويقويہ ما اخرجہ ابن ابی شيبة فی مصنفہ عن الاسود العامری عن ابيہ قال صليت مع رسول اللہ صلی اللہ عليہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع يديہ ودعا الحديث ولا يخفى ان انضمام الحديث ذكرنا ان رواية الضعيف مع الضعيف توجب الارتقاع من درجة السقوط الى درجة الاعتبار وقال السيوطی فی فض الوعاء فی احاديث رفع اليدين فی الدعاء اخرج ابن ابی شيبة عن عبد اللہ بن الزبير فی حديث طويل ان رسول اللہ صلی اللہ عليہ وسلم لم يكن يرفع يديہ حتى يفرغ من صلوتہ رجالہ ثقات اھ وذكر فيہا اقوال العلماء عن نصوص الائمة الاربعة ثم قال فتحصل من ذلک كلہ ان الدعاء دبر الصلوات مسنون ومشروع فی المذاہب الاربعة قولہ لعہد رسول اللہ صلی اللہ عليہ وسلم ومثلہ يعد مرفوعا عند الشيخين والجمہور خلافا لمن اوقفہ كذا قال الحافظ ثم رفع الصوت بالذكر لم يقل بہ احد من الائمة او الفقہاء الا ابن حزم واولہ الشافعی بانہ كان للتعليم كذا فی ہامش الہداية

صـ١١٧ باب يستقبل الامام الخ كتب الشيخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان ذلک جائز لا ضير فيہ واما اثبات المداومة عليہ وانہ السنة فغير مقصود ہہنا وان كان صحيحا فی نفسہ اھ وفی ہامشہ ترجم الامام باربع تراجم مسلسلة كلہا يتعلق بمسئلة واحدة وہی مسئلة الجلوس بعد الصلوة فترجم اولا باب يستقبل الامام الناس اذا سلم واشار بذلک الى جوازہ كما اختارہ الشيخ او الى ندبہ كما اختارہ بعض المشائخ ولعل الشيخ قدس سرہ اختار الجواز لان الامام اذ ذاک مخير بين الاستقبال الى الناس والتحول الى اليمين او الشمال كما سياتی مفصلا فلا ترجيح لاحدی الصور على الاخرى وفی تقرير المكی

ليس المراد به الانصراف للدعاء بعد الصلوة لا يكون بعدها سنة فانه لم يكن باستقبال الناس بل بالانصراف الى اليمين او اليسر وما جاء فيه من لفظ الاستقبال فالمراد به الانصراف مجازا لان في الانصراف ايضا لبعض الاستقبال بل المراد به (اى في الباب) الاستقبال التام الى الناس بعد الصلوة لامر كالوعظ والترغيب في شئ اونحوه اهـ وهذا هو الاوجه عندى ثم بسط فيه الكلام في حكمة الاستقبال وكيفية الانحراف من الشروح وكتب الفقه وفيه وعلم من هذا كله ان الامام عند جمهور العلماء مخير في الجلوس بعد الصلوة سواء يجلس مستقبل القوم او على يمينه او يساره والثالث ارجح عند الحنفية كما في العيني عن التوضيح والثاني عند اكثر الشافعية كما في الفتح وهو مختار الامام احمد اهـ من هامش اللامع مختصرا

(ص ۱۱۷) باب مكث الامام في مصلاه بعد السلام وهذه الترجمة هي الثانية من التراجم الاربعة كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك اثبات ان ماورد في النهي عنه فانما هو تنزه وادب ومع ذلك فلو صلى هناك فان صلوته جائزة صحيحة والاستدلال بالرواية على هذا المدعى ظاهر اهـ وفي هامشه حاصل ما افاده الشيخ ان التطوع في موضع الفرض جائز لا بأس به وما ورد من النهي ادب وبيان للاولى وعلى هذا فالترجمة مستانفة لا تعلق لها بما سبق والاوجه عند هذا العبد الضعيف انها متعلقة بما سبق كالثالثة والرابعة والغرض ان ما تقدم من استقبال القوم ليس بواجب حتى لو مكث على حاله مستقبل القبلة فهو جائز وعلى هذا ذكر التطوع في مكانه استطرادا لانه ايضا يكون مستقبل القبلة وشرح الحافظ هذه الترجمة بوجه آخر اذ قال باب مكث الامام اى بعد استقبال القوم فيلائم ما تقدم ثم ان المكث لا يتقيد بحال من ذكر او دعاء او تعليم او صلوة نافلة ولهذا ذكر في الباب مسئلة تطوع الامام في مكانه اهـ وانت خبير بان تقدير المكث بعد الانحراف بهذا المقدار مشكل فان الوارد في الروايات من الادعية دبر الصلوة يزيد على هذا المقدار بكثير اهـ وقال العيني هذا باب في بيان مكث الامام ولم يبين البخاري حكمه هل هو مستحب او مكروه لاجل الاختلاف فيه بين السلف فاكثر العلماء على كراهته الا ان يكون مكثه لعلة وهو قول الشافعي واحمد وقال ابو حنيفة كل صلوة يتنفل بعدها يقوم وما لا يتنفل بعدها كالعصر والصبح فهو مخير وقال ابو محمد من المالكية ينتقل في الصلوات كلها ليتحقق المأموم انه لم يبق عليه شئ من سجود السهو ولا غيره اهـ ثم التطوع في المكان الذي صلى فيه الفريضة ظاهر صنيع البخاري انه لا بأس بذلك عنده قال العيني الجمهور على ان الامام لا يتطوع في مكانه الذي صلى فيه الفريضة وكرهه ابن عمر للامام ولم ير به بأسا لغيره وعن القاسم ان الامام اذا سلم فواسع ان يتنقل في مكانه وذكر ابن التين انه قول اشهب اهـ من هامش اللامع مختصرا

(ص ۱۱۷) باب من صلى بالناس فذكر حاجة فتخطاهم هذه هي الثالثة من التراجم الاربعة كتب الشيخ في اللامع اثبت بذلك ان النهي عن التخطي في الجمعة وغيرها سواء وان النهي عنه ما اذا وجد بدا منه وكان في غير حاجة واما عند الحاجة فلا اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح وظاهر والغرض على ما اخترته فيما سبق انها ايضا متعلقة بما سبق ان المكث المذكور سواء كان مستقبلا القوم او منحرفا الى جهة ليس بواجب بل مندوب ان لم تكن له حاجة فان كانت يجوز له الخروج من المسجد سريعا وذكر التخطي في الترجمة لمزيد افادة وهي التي ذكرها الشيخ قدس سره من ان النهي عنه مقيد بعدم الاضطرار اليه وهو مختار الى فظين ابن حجر والعيني الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(ص ۱۱۷) باب الانفتال والانصراف الخ هذه هي الرابعة من التراجم الاربعة اختلف العلماء في ان المراد بذلك الذهاب الى حاجة او الجلوس في المسجد منحرفا الى اليمين والشمال والخلاف في ذلك وسيع ومايظهر ان عامة الفقهاء حملوها على الجلوس بعد الصلوة ولذا سووا بين الصور الثلاثة من الاستقبال والتحول يمينا وشمالا ولا يبعد ان الامام ترجم له مستقلا لذلك الاختلاف فالغرض عندى ان الاستقبال المذكور فيما سبق ليس بمتعين بل لو شاء جلس منحرفا الى اليمين او الشمال لكنهم لما اختلفوا في المراد بالانصراف ترجم له بترجمة مستقلة والقرينة على ما اخترته ان الامام البخاري جمع في الترجمة بين الانفتال والانصراف فكانه اشار الى ان المراد بالانصراف ههنا هو الانفتال وهو الانحراف جالسا كما يشير اليه حديث ابي داؤد انه صلى الله عليه وسلم سلم عن يمينه وعن يساره ثم انفتل كانفتال ابي رمثة يعني نفسه فقام الرجل الذي ادرك معه التكبيرة الاولى الحديث وهذا كالنص على ان هذا الانفتال كان جالسا لا ذاهبا الى بيته وعلى ذلك حمل الشيخ ابن تيمية احاديث الانصراف اذ ترجم لها باب الانحراف بعد السلام وقدر اللبث بينها الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(ص ۱۱۸) باب ما جاء في الثوم النيء والبصل ههنا عدة ابحاث الاول في ذكر هذه الترجمة ههنا دون ابواب المساجد قال الحافظ هذه الترجمة والتي بعدها من احكام المساجد واما التراجم التي قبلها فكلها من صفة الصلوة لكن مناسبة هذه الترجمة من جهة انه بني صفة الصلوة على الصلوة في الجماعة ولهذا لم يفرد ما بعد كتاب الاذان بكتاب لانه ذكر فيه احكام الاقامة ثم الامامة ثم الصفوف ثم الجماعة ثم صفة الصلوة فلما كان ذلك كله مرتبطا بعضه ببعض واقتضى فضل حضور الجماعة بطريق العموم ناسب ان يورد فيه من قام به عارض كاكل الثوم ومن لا يجب عليه ذلك كالصبيان ومن تندب له في حالة دون حالة كالنساء فذكر هذه التراجم فختم بها صفة الصلوة اهـ والاوجه عندى ان الامام البخاري ذكر هذه الابواب بمنزلة مسائل شتى في آخر ابواب الصلوة ولما كانت هذه الابواب متضمنة لمسائل عديدة من الصلوة وغيرها افردها بالذكر والبحث الثاني ان الامام ذكر في هذا الباب مسئلتين اولاهما بقوله ما جاء في الثوم التي الخ واشار بذلك عندى الى الاختلاف في جواز اكل هذه الاشياء وهذه المسئلة لم تكن من باب الصلوة لكنه ذكرها تبعا للمسئلة الآتية لاستنباطهما من احاديث الباب ولذا جمعها في باب وافرده عما سبق قال الكرماني الثوم ونحوه من البقولات حلال بالاجماع وحكي تحريمها عن اهل الظاهر لانها تمنع من حضور الجماعة وهي عندهم فرض عين الى آخر ما بسط في هامش اللامع والمسئلة الثانية التي اشار اليها في الترجمة بقوله وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ ايضا خلافية وكان منشأ الخلاف اختلافهم في المراد بقوله مسجدنا فذكره بعينه في الترجمة وفي الكرماني عن النووي مذهب بعض العلماء ان النهي خاص بمسجده صلى الله عليه وسلم والجمهور على انه عام لكل مسجد اهـ والبحث الثالث ان الامام ذكر في الترجمة الكراث ايضا وليس له ذكر في الحديث قال الحافظ اشار به الى ما وقع في بعض طرق حديث جابر رضي الله عنه فقد رواه مسلم من رواية يحيى القطان عن ابن جريج بلفظ من اكل من هذه البقلة الثوم وقال مرة من اكل الثوم والبصل والكراث وهذا اولى من قول بعضهم انه قاسه على البصل ويحتمل ان يكون استنبط الكراث من عموم الخضرات فانه يدخل فيها دخولا اوليا لان رائحته اشد والبحث الرابع انه ذكر في الترجمة من الجوع او غيره قال الحافظ لم ار التقييد بالجوع وغيره صريحا لكنه ماخوذ من كلام الصحابي في بعض طرق حديث جابر عند مسلم بلفظ فغلبتنا الحاجة الحديث اهـ وعلى هذا فغرض الترجمة انه اذا منع عنها في حالة الجوع والحاجة فغيرها بالاولى او يقال ان الامام البخاري اشار بذلك الى ان عموم روايات الباب لا تخص

بحاجة وغيرها فيكون الترجمة من الاصل الخمسين وعلى اختيار الشراح تكون مركبا من الاصل الحادي عشر والتاسع عشر الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(ص ۱۱۸) باب وضوء الصبيان الخ كتب الشيخ في اللامع قوله وضوء الصبيان اى انه ثابت سنة وان لم يكن واجبا عليهم والحجة عليه قوله فتوضأت وغير ذلك ومتى يجب عليهم الغسل والطهور والحجة عليه قوله على كل محتلم وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز اورده دفعا لما يتوهم من قوله صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم الصبيان الحديث ان الصبيان لا يجوز لهم حضور المسجد والمصلى وغيرهما لان حضورهم لا بأس به اذا وقع الامن من التلويث والحجة عليه الرواية الاولى والرابعة والخامسة والسادسة وكل ذلك بين بادنى تفكر وصفوفهم اى ومنها باب في بيان صفوفهم كيف هي والحجة عليه قوله فصففت عليه انا واليتيم وقول ابن عباس فقلت في الصف اهـ وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع اشد البسط وفيه ان هذا الباب ايضا عندى من مسائل شتى ولذا افرده عما سبق ولذا ذكر فيه مسائل شتى من وضوئهم وحضورهم الجماعة وغير ذلك قال العيني الترجمة مركبة من ستة اجزاء اهـ قلت هذا اذا عد قوله ومتى يجب عليهم الغسل والطهور واحدا والظاهر انهما اثنان والمراد من الطهور الوضوء لمقابلته بالغسل فتكون الترجمة مركبة من سبعة اجزاء وقوله وصفوفهم الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية وهي التي اشار اليها الشيخ قدس سره بقوله كيف صفوفهم فانهم اختلفوا في الصبيان هل يجعل لهم صفوف مستقلة او يدخلون في صفوف الرجال قال الشعراني قول الشافعي مع قول مالك انه يقف خلف الامام الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء وبعض اصحاب الشافعي على ان يقف بين كل رجلين صبي ليتعلم الصلوة منهم اهـ الى آخر ما بسط الاختلاف من كتب الفروع في هامش اللامع

(ص ۱۱۹) باب خروج النساء الى المساجد الخ كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة على ان جواز خروجهن مقيد بعدم الفتنة كيف ما كان فلما كان الغلس والليل سببين لارتفاع الفتنة جاز خروجهن فيهما فاذا كانتا سببين للفتنة كما نشاهده في زماننا لم يجز الحضور فيهما ايضا اهـ قال العيني لما كان في هذا الباب خلاف بين الائمة لم يجزم بنفي ولا اثبات اهـ قلت تقييد الامام البخاري الترجمة بالليل والغلس يشير الى جواز خروجهن بهذا القيد ولذا قالت الشراح ان الامام اشار بالترجمة الى ان المطلق من الروايات في هذا الباب مقيد بذلك القيد واستنبط منه الشيخ قيد عدم الفتنة هو لطيف جدا وموافق لما اختاره جمهور الفقهاء من المنع عن خروجهن في هذا الزمان مطلقا لما نشاهده من الفتن الشهيرة الى آخر ما بسط في هامش اللامع من اختلاف العلماء في هذه المسئلة من كتب الفروع والشروح

(ص ۱۲۰) باب صلوة النساء خلف الرجال كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان مقامهن خلف مقام الرجال ودلالة الرواية على الترجمة في لفظ قيل ان يدركهن فان انصراف النساء قبل ان يدركهن الرجال لا يمكن الا وهن خلفهم فلو كن متقدمات او متوسطات لم يتصور ذلك اهـ قال العيني غرض الترجمة بيان ان صلوة النساء خلف صفوف الرجال لان مبنى امرهن على الستر وتأخرهن من الرجال استر لهن الى آخر ما قال قلت وعلى هذا يكون الباب من الاصل الحادي والاربعين اشارة الى ما ورد اخروهن من حيث اخرهن الله وهو الاوجه عندى وقال السندي المراد قيامهن في الجماعة خلف صفوف الرجال ويحتمل ان يقال المراد اقتداؤهن بالرجال في الصلوة ولعل هذا هو توجيه ذكر هذا الباب مرتين في الكتاب كما في بعض النسخ فيحمل مرة على تأخر الصف ومرة على جواز الاقتداء اهـ مختصرا قلت والتكرار في نسخة الكرماني ولم يتعرض لذلك الحافظان ابن حجر والعيني نعم تعرض له القسطلاني الى آخر ما في هامش اللامع

(ص ۱۲۰) باب سرعة انصراف النساء من الصبح الخ كتب الشيخ في اللامع هذا مشير ايضا الى منعهن منه عند الفتنة اهـ وفي هامشه هذا ايضا عندى من الاصل الحادي والاربعين اشار الامام البخاري بذلك الى قوله صلى الله عليه وسلم خير صفوف النساء آخرها وشرها اولها فان الاولى اقرب الى الجماعة الالبخاري اهـ قال فلكونها كانت في آخر الصفوف تكون اسرع للخروج قال الحافظ قيد الترجمة بالصبح لان طول التاخير فيه يفضي الى الاسفار فناسب الاسراع بخلاف العشاء فانه يفضي الى زيادة الظلمة فلا يضر المكث اهـ

(ص ۱۲۰) باب استيذان المرأة زوجها الخ الظاهر عندى ان الترجمة شارحة يعني ان المراد في الحديث الاستيذان للصلوة لا لغيرها لما تقدم في باب خروج النساء الى المساجد بالليل من حديث ابن عمر رضي الله عنه مرفوعا بلفظ اذا استاذنكم نساؤكم بالليل الى المسجد فاذنوا لهن فهذا نص في ذلك ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله لخروج الى المسجد لانه خروج الى مناجاة ربه فان المصلي يناجي ربه اهـ اى البراعة في لفظ الخروج وعندى ان الخروج الى المسجد خروج الى بيت الله وهو منتهى الموت او يقال ان الخروج الى مناجاة ربه هو الترتيب للموت وهذا آخر الجزء الثاني من ابواب التراجم للبخاري وقد امعن النظر فيه ونقح اجمال الاعزاز المكرام عقتي المولوي الحافظ محمد عاقل صدر المدرسين بمدرسة مظاهر علوم والختن الآخر المولوي الحافظ محمد سلمان من اكابر المدرسين بالمدرسة المذكورة جزاهما الله عني وعن سائر الناظرين لهذا الجزء احسن الجزاء وبارك الله في علومهما واقر عيني بهما شراب حب ويتلوه الجزء الثالث ان شاء الله تعالى اوله كتاب الجمعة والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على رسوله سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه سرمدا ودائما

كتاب الجمعة

قال الحافظ بضم الميم على المشهور وقد تسكن وحكي عن الفراء فتحها والزجاج الكسر واختلف في التسمية بذلك مع الاتفاق على انه كان يسمى في الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء فقيل سمي بذلك لان كمال الخلائق جمع فيه وقيل خلق آدم جمع فيه وقيل كعب بن لؤي كان يجمع قومه فيذكرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم وقيل ان قصيا هو الذي كان يجمعهم وقيل لاجتماع الناس للصلوة فيه وبهذا جزم ابن حزم فقال انه اسم اسلامي الى آخر ما قال الحافظ وقال ايضا ذكر ابن القيم في الهدى ليوم الجمعة اثنين وثلاثين خصوصية اهـ واختلف في مبدأ فرضيتها قال الحافظ الاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم من ان فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية وقال الشيخ ابو حامد فرضت بمكة وهو غريب اهـ قلت اشار الحافظ بقوله مقتضى ما تقدم الى ان البخاري ترجم باب فرض الجمعة لقول الله تعالى اذا نودي للصلوة الآية وانت خبير بان الاستدلال بالآية على مبدء الفرضية مشكل جدا فانه لا خلاف بين العلماء في انه صلى الله عليه وسلم دخل المدينة يوم جمعة وصلاها اول يوم الدخول في مسجد بني سالم والآية نزلت بعد ذلك بزمان لان الاذان لم يكن بعد مشروعا وهذا لا مراء فيه ولذا ذكر السيوطي الشافعي في الاتقان هذه السورة في امثلة ما تأخر النزول عن الحكم الى آخر ما بسط في هامش اللامع۔

(ص ۱۲۰) باب فرض الجمعة لقول الله تعالى اذا نودي للصلوة الاية تقدم في كلام الحافظ ان فرضيتها بالمدينة وفي تراجم شيخ المشائخ اثبت فرضية الجمعة بالآية بطريق الايماء اهـ وفي تلخيص الحكم ان الجمعة فرضت بمكة ولم يتمكن النبي صلى الله عليه وسلم من اقامتها فيها حتى ورد المدينة نزل في قباء اربعة عشر يوما ثم جمع اول جمعة اقامها في بني سالم محلة من المدينة ونقل الحافظ في التلخيص ان الجمعة فرضت بمكة اهـ ولذا سعوا الى ذكر ذلك

كتب الشيخ في اللامع اراد بالسعي المشي والعمل لا معناه العرفي والمراد بالذكر اعم من الصلوة والخطبة والخطبة فثبتت بصوة بدلالة النص لكونها اهم اه وفي تقرير المكي السعي بمعنى العدو بمعنى الذهاب العمل والعدو الى الصلوة منهي عنه بالاخبار الصحيحة فلذا فسره بالامضاء والذهاب لئلا يتوهم معنى العدو عنه اه قال السندي استدل على الوجوب تارة بان شرع الاذان للفرائض وتارة بان ايجاب السعي اليها فرع وجوبها الى آخر بسط وقال الحافظ الفرضية قيل بترك البيع فان تحريم المباح لا يكون الا للواجب وقيل بلفظ الامر اه

ص ١٢١ باب فضل الغسل يوم الجمعة كتب الشيخ في اللامع اي باب ذكر ان الغسل فيه الفضل واما قوله في الترجمة هل على الصبي شهود يوم الجمعة فالدال عليه قوله كل محتلم وهو دال ايضا على عدم الغسل على النساء لان وجوبه على من عليه الجمعة وليست على النساء صلوة الجمعة فلا يكون عليهن غسل ايضا اه وفي هامشه وجه الشيخ قدس سره ترجمة البخاري بذلك لتدل على حكم الغسل بخلاف ما قال الحافظ اذ قال عن ابن المنير لم يذكر الحكم لما وقع فيه من الخلاف واقتصر على الفضل لان معناه الترغيب فيه وهو القدر الذي تتفق الادلة على ثبوته اه قلت ذكر الفضل اشارة الى حكمه وهو عدم الوجوب وهو قول الجمهور خلافا للظاهرية القائلين بالوجوب و يمكن الاعتذار عما نقله الحافظ عن ابن المنير بان الفضل لا يدل على الحكم فانه سيبوب بباب فضل الجمعة مع فرضيتها وتقدم باب فضل الجماعة مع تبويبه بباب وجوب الجماعة فلاجل ذلك وجه الشيخ الترجمة واولها الى قول الجمهور والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها انه واجب عند الظاهرية وهو قول لمالك واحمد وسنة عند الائمة الاربعة مؤكدة او مندوب قولان وههنا مسئلة اخرى وهي انهم اختلفوا هل الغسل لليوم حتى يجب على النساء ايضا او للصلوة فيجب على من تجب عليه الجمعة بسطت هذه المسئلة ايضا في الاوجز وسيبوب لها المصنف قريبا بباب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قوله وهل على الصبي شهود يوم الجمعة او على النساء قيل اشار الى عدم وجوبه على الصبيان بلفظ المحتلم فانه يخرج الصبي ظاهرا والنساء لان الفرض تجب عليهن في الاكثر بالحيض لا بالاحتلام وقيل عموم لفظ احدكم يتناول الصبي والنساء لكن حديث ابي داؤد بلفظ لا جمعة على امرأة ولا صبي يخالفه لكنه ليس على شرطه فذكره بلفظ هل او يقال لفظ هل في حق النساء لاحتمال دخولهن في العموم المذكور لكن عموم النهي في منعهن من حضور المساجد الا بالليل يخرج حضورهن الجمعة اه ملخصا من الفتح والعيني۔

ص ١٢١ باب الطيب للجمعة قال الحافظ لم يذكر المصنف حكمه لوقوع الاحتمال فيه اه قلت الظاهر بدله لوقوع الاختلاف فيه فان بعض اهل الظاهر قال بوجوبه قوله واما الاستنان والطيب فالله اعلم الخ كتب الشيخ في اللامع وذلك لان تقدير الخبر المتقدم وهو قوله واجب يدل على الوجوب وافراده صلى الله عليه وسلم الغسل عن اخويه وعدم اشراكها جميعا في خبر واحد وتعليق مس الطيب بالوجدان يدلان على ان الخبر لعله غير ما تقدم فيكون التقدير وان يستن وان يمس طيبا ان وجد افضل وعلى هذا لا يثبت الوجوب اه وبسط في هامشه الكلام عليه۔

ص ١٢١ باب فضل الجمعة اورد فيه حديث مالك عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه وفيه ابحاث كثيرة من ان الغسل لمن يروح الى الجمعة او عام وهل يكفي غسل الجنابة للجمعة وابتداء ساعات التبكير من الصبح او الزوال وهل البدن يتحقق بالبقر ايضا والافضل في الضحايا الابل او الغنم وحكم الغسل يوم الجمعة بسطت في الاوجز فارجع اليه لو شئت قال الحافظ مقتضى الحديث مساواة المبادر الى الجمعة للمتقرب بالمال فكانه جمع بين عبادتين بدنية ومالية وهذه خصوصية للجمعة لا لغيرها من الصلوات اه

ص ١٢١ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ هو كالفصل من الباب الذي قبله ووجه تعلقه به ان فيه اشارة الى الرد على من ادعى اجماع اهل المدينة على ترك التبكير الى الجمعة لان عمر رضي الله تعالى عنه انكر على عدم التبكير بمحضر من الصحابة ووجه دخوله في فضل الجمعة ما يلزم من انكار عمر فانه لولا الفضل في ذلك لما انكر عليه اه قلت ليس بوجيه ولا يكون هذا جوابا لاشكال المالكية اذ قالوا ان التبكير من الصباح لم يعرف بل يحتمل تائيد المالكية بذكر الحديث بلفظ الرواح ويحتمل عندي ان الغرض بيان فضل الجمعة بامر الاغتسال ورقم عليه شيخ الهند (رحمه الله) نقطة واحدة

ص ١٢١ باب الدهن للجمعة قال الحافظ اي استعمال الدهن ويجوز ان يكون بفتح الدال فلا يحتاج الى تقدير اه ثم لا مناسبة للحديث الثاني بالباب فقيل استعمال الدهن بعد غسل الرأس معتاد وقيل مذكور في بعض طرقه اه من الفتح والعيني قلت او يقال ان الدهن داخل في الطيب مع ان هذا الحديث والحديث الآتي واحد

ص ١٢١ باب ما يلبس احسن ما يجد وجه الاستدلال من الحديث تقريره عليه السلام لاصل التجمل وقصر الانكار على تلك الحلة وهو مختار الشيخ في اللامع اذ قال قوله فلبستها يوم الجمعة الخ فكان ذلك تقريرا لما قاله عمر رض حيث لم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وانما انكر لاجل كونها حريرا فعلم ان تخصيص الجمعة بشيء من ثيابه الحسنة لا بأس به اه وتعقب الداؤدي على الحديث بان ليس فيه دلالة على الترجمة واجاب ابن بطال بانه كان معهودا عندهم ان يلبس احسن ما يجد وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل التاسع والاربعين والاوجه عندي ان الترجمة من الاصل الحادي والاربعين اشار بذلك الى روايات تدل على لبس احسن الثياب ولا يذهب عليك ان الامام ترجم عليه ههنا باب يلبس احسن ما يجد وفي العيد باب التجمل فيه وسياتي الكلام عليه هناك قال الدر در يندب جميل ثياب وهو ههنا الابيض ولو عتيقا بخلاف العيد فيندب فيه الجديد ولو اسود اه وبسطه الدسوقي

ص ١٢٢ باب السواك يوم الجمعة يحتمل عندي ان الغرض الرد على من اوجب السواك يوم الجمعة واستدل عليه بالحديث بانه اذا لم يجب في الليل مع شدة اهتمامه عليه السلام له فاولى ان لا يجب في الجمعة اذ لم يوجد فيها اهتمام مثل اهتمام الليل ويؤيده ايضا ان المصنف لم يذكر في هذا الباب السواك يوم الجمعة خاصة بل ذكر الحديث السابق بالعموم وبسط الكلام على مطابقة الاحاديث بالباب في اللامع وهامشه

ص ١٢٢ باب من تسوك بسواك غيره كتب الشيخ في اللامع اورده ههنا اشارة الى انه لا ينبغي له ان يترك الاستياك بل يتسوك ولو بسواك الغير نعم لابد ان يكون باذنه ولو دلالة اه وعندي هذا اوجه مما قاله العيني بقوله كانه يشير الى جواز ذلك والى طهارة ريق بني آدم خلافا للنخعي اه وانت خبير بانه لو كان غرض المصنف بيان طهارته لكان محله كتاب الطهارة فالاوجه ما افاده الشيخ

ص ١٢٢ باب ما يقرأ في صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن المنير ما في قوله ما يقرأ الظاهر انها موصولة لا استفهامية اه وتعقبه العيني بقوله لا مانع من ان تكون استفهامية اه وقال ابن المنير مناسبة الباب لما قبله ان ذلك من جملة ما يتعلق بفضل يوم الجمعة لاختصاص صبحها بالمواظبة على قراءة هاتين السورتين اه من الفتح وغرض الترجمة عندي الرد على من كره سورة السجدة في الفريضة قال العيني قال ابن بطال ذهب اكثر العلماء الى القول بهذا الحديث وهو قول الكوفيين والشافعي واحمد وقالوا هو سنة واختلف قول مالك فروي عنه انه لا بأس ان يقرأ الامام بالسجدة في الفريضة وروي عنه انه كره للامام ذلك الى آخر ما قال.

ص ١٢٢ باب الجمعة في القرى والمدن الخ كتب الشيخ في اللامع اي ماذا حكمها ترك تعيين الخبر لمكان الاختلاف فيه واورد في الباب ما يستدل به كل من الفريقين ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر اهل العوالي ولا غيرهم ممن كان من اطراف المدينة من اهل القرى مع ان الجمعة قد فرضت في مكة فليس ذلك الا لان الجمعة لم تكن واجبة ولا هي مجزئة عنهم لو اقاموها واما قرية جواثى فيجب عليهم اثبات انها كانت قرية ومما يدل على مرام الحنفية قوله كنا نتناوب الجمعة مع انه لو كانت واجبة لم يكن للتناوب معنى وقد ثبت ايضا انهم لم يكونوا يجيئون ثمه فليس ذلك الا لعدم وجوبها على هؤلاء ثم حد القرية ان يكون فيه خمسة آلاف من بين المسلمين والكافرين والنساء والصبيان اه قد اجمل الشيخ الكلام على هذه الابحاث الطويلة الذيول كدأبه الشريف في هذا التقرير المنيف اتكالا على فهم الطالبين واكتفاء على بسط من الكلام في الكوكب الدري وبسط شيء من الكلام في هامش اللامع وفيه المسئلة من اشهر المسائل الخلافية والمشهور على السنة الناس ان الحنفية لا يجوزون الجمعة في القرى بخلاف غيرهم وهذا من قلة النظر على مسالك الائمة الاربعة والعجب من الحافظ اذ قال في هذه الترجمة اشارة الى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى وهو مروي عن الحنفية اه وظاهره ايضا يوهم ان الحنفية متفردون بمنع الجمعة في القرى وليس كذلك فان المسئلة اجماعية عند الاربعة في ان الجمعة ليست كسائر الصلوات تقام في كل المواضع بل لا بد لها من نوع من المدنية مع الاختلاف بينهم في تفاصيل هذه المدنية كما بسط في الاوجز والى التفريق بين القرى مال الامام البخاري ايضا كما يدل عليه صنيعه فيما يأتي في باب من اين يؤتى الجمعة اذ ذكر فيه اثر عطاء اذا كنت في قرية جامعة الخ فعلم ان القرى بعضها جامعة وبعضها غير جامعة وقد قال امام دار الهجرة في الموطأ اذا نزل الامام بقرية تجب فيها الجمعة والامام مسافر فان اهل تلك القرية وغيرهم يجمعون معه فان جمع الامام بقرية لا تجب فيها الجمعة فلا جمعة له ولا لاهل تلك القرية الى آخر ما قال فعلم بذلك ان القرى على نوعين عند مالك وهو كذلك عند بقية الائمة الاربعة وكذا فروع الشافعية ايضا متظافرة على التفريق بين القرى كما بسط في الاوجز اه

ص ١٢٢ باب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قال الحافظ ترجم الامام بلفظ الاستفهام للاحتمال الواقع في حديث ابي هريرة حق على كل مسلم ان يغتسل فانه شامل للجميع والتقييد في حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بمن جاء منكم يخرج من لم يجئ والتقييد في حديث ابي سعيد بالمحتلم يخرج الصبيان والتقييد في النهي عن منع النساء بالليل يخرج الجمعة وعرف بهذا وجه ايراد هذه الاحاديث في هذه الترجمة وقوله في الترجمة قال ابن عمر رض انما الغسل الخ قد تقرر ان الآثار التي يوردها البخاري في التراجم تدل على اختياره ما تضمنته عنده فهذا مصير منه ان الغسل للجمعة لا يشرع الا لمن وجبت عليه الجمعة اه وهذا اصل مطرد معروف من اصول تراجمه وهو الاصل الاربعون والغرض عندي ان الامام اشار الى مسئلة خلافية وهي ان الغسل لليوم او للصلوة كما تقدم الاشارة اليه في باب فضل الغسل يوم الجمعة وبه جزم شيخ المشائخ في تراجمه وقال والاحاديث في هذه المسئلة ناظرة الى كلا الاحتمالين لان تعليق ابن عمر والحديث الاول من الباب صريحان في ان الغسل للصلوة والاحاديث الاخر ظاهرة في انه لليوم وكذا قال الشافعي ان سنية الغسل لليوم لكن ينبغي تقريبه من الصلوة والصلوة به بلا تخلل حدث عملا بجميع الاحاديث اه قال ابن عابدين كونه للصلوة هو الصحيح وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي يوسف وقال الحسن بن زياد هو لليوم ونسب الى محمد واثر الخلاف فيمن لا جمعة عليه وفيمن احدث بعد الغسل وصلى بالوضوء نال الفضل عند الحسن لا عند ابي يوسف وكذا من اغتسل قبل الفجر وصلى به نال عند ابي يوسف لا عند الحسن الى آخر ما بسط اه من هامش اللامع

ص ١٢٢ باب الرخصة ان لم يحضر الجمعة في المطر قال الحافظ به قال الجمهور ومنهم من فرق بين قليل المطر وكثيره وعن مالك لا يرخص في تركها بالمطر اه

ص ١٢٢ باب من اين تؤتى الجمعة وعلى من تجب الخ كتب الشيخ في اللامع يعني الوجوب المستفاد من تلك الآية لمن هو وما ذا احده فالجار والمجرور متعلقان بالاتيان والوجوب ثم قوله في قرية جامعة دال على ان الجمعة ليست في القرى وقوله وكان انس في قصره معناه انه كان في فناء البصرة فكان يحضر البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يقيم الجمعة حيث هو وانما جاز له ذلك لكونه في فناء البصرة واما ان لم يكن قصره من فنائها فمعناه انه كان يحضر الجمعة في البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يصلي الظهر حيث هو في قصره وذلك لعدم وجوب الجمعة نعم اذا حضرها اجزأته عن الظهر اه وبسط الكلام في هامشه اشد البسط وفيه هذا من اشهر المسائل الخلافية وهي وجوب الجمعة على من هو خارج المصر الى آخر بسط في هامش اللامع قوله وقال عطاء اذا كنت في قرية جامعة الخ زاد عبد الرزاق فيه قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والامير والقاضي والدور المجتمعة الآخذة بعضها بعضا مثل جدة اه وهذا عين مذهب الحنفية والعجب من المصنف رحمه الله انه حذف تلك القطعة اه

قوله احيانا يجمع الخ في تقرير المكي اي ياتي الى جامع البصرة فيصلي الجمعة فيها واحيانا لايجمع اي لاياتي الى جامع البصرة فلا يصلي الجمعة فيها او معناه احيانا يصلي الجمعة في قصره واحيانا لايصلي الجمعة في قصره قال ومراد البخاري المعنى الاول دون الثاني اه قلت وذلك لان تبويب البخاري بلفظ من اين تؤتى الجمعة يوافق المعنى الاول دون المعنى الثاني ثم كتب في هامش تقريره فاعلم ان الجمعة ليست بواجبة في القرى عندنا خلافا للشافعي فان قيل الجمعة لايجوز اصلا فكيف صلاها انس في قصره في الزاوية قلنا جواز الجمعة في القرى كان مذهب انس على خلاف مذهبنا وكذا على خلاف مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى ثم الحديث ساكت من انه صلى الظهر في قصره او صلى الجمعة في قصره فان كان الاول ثبت مذهبنا وهو عدم وجوب الجمعة وان كان الثاني ثبت مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى اه وهذا من غاية سماحة الشيخ رعاية لمذهب الشافعية والا فظاهر اثر انس يوافق الحنفية قطعا كما يدل عليه تبويب البخاري من اين تؤتى الجمعة والا فان كان انس يصلي الجمعة في قصره لايصح ايراد الامام البخاري هذا الاثر في هذا الباب فان معناه قطعا ان انسا قد يحضر الجمعة في البصرة تحصيلا لمزيد الاجر والمثوبة وقد لايحضر لعدم وجوبها في القرى وهذا واضح وخال عن الايرادات التي اشار اليها الشيخ في كلامه اه

ص۱۲۳ باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس الخ قال الحافظ جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيها لضعف دليل المخالف عنده اه وهذا اصل معروف مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس والاربعون والخلاف في ذلك شهير قال النووي قال مالك وابو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء لاتجوز الجمعة الا بعد زوال الشمس ولم يخالف في هذا الا احمد بن حنبل واسحق فجوزاها قبل الزوال اه من هامش اللامع مختصرا

ص۱۲۴ باب اذا اشتد الحر يوم الجمعة كتب الشيخ في اللامع هذا تنصيص منه على ان الجمعة لاتخالف الظهر في استحباب الابراد عند شدة الحر وهذا هو مختار الامام رحمه الله تعالى اه وفي هامشه لم يجزم الامام البخاري بالحكم في الترجمة لاختلاف العلماء في ذلك عندي لكن يظهر ميله في ذلك من الروايات الواردة في الباب من انه مال الى التفريق في البرد والحر فعدم الجزم في الترجمة عندي من الاصل الخامس والثلاثين من اصول التراجم وما يظهر من ميله في المسئلة هو الاصل الاربعون ومال ابن المنير الى ان عدم الجزم في الترجمة من الاصل الثامن والستين اذ قال الحافظ عن ابن المنير نحا البخاري الى مشروعية الابراد بالجمعة ولم يبت الحكم بذلك لان قوله يعني الجمعة يحتمل ان يكون قول التابعي مما فهمه ويحتمل ان يكون من نقله فرجح عنده الحاقها بالظهر لانها اما ظهر او زيادة او بدل عن الظهر وايد ذلك قول امير البصرة لانس وجوابه اه قلت اختلف العلماء في وقت استحباب الجمعة ففي الدر المختار الجمعة كالظهر اصلا واستحبابا في الزمانين لانها خلفه قال ابن عابدين قوله اصلا اي من جهة اصل الوقت وقوله استحبابا في الزمانين اي الشتاء والصيف اه قلت ونحو قولهم قالت المالكية كما قال الدردير وقال الموفق يصليها في اول وقتها في الشتاء والصيف فلو انتظر الابراد لشق على الحاضرين الى آخر ما قال والى ذلك ميل الشافعية فقد حكى القسطلاني انه يندب الابراد بالظهر في شدة الحر بقطر حار لا بالجمعة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص۱۲۴ باب المشي الى الجمعة الخ في تبويب المصنف عندي ثلاثة اوجه الاول ما افاده الشيخ في اللامع تحت قوله في الحديث من اغبرت قدماه دلالة على استحباب المشي ظاهر فان الاغبرار لايتصور دونه اه وعلى هذا فيكون المراد من الترجمة والآية المشي دون الركوب والوجه الثاني ان يكون المراد بالمشي ضد العدو وعلى هذا يكون قوله تعالى كالتفسير للمشي وتوضيح المراد بالمشي وعليه حمله ابن المنير والثالث ان تكون الترجمة مركبة من جزئين الاول المشي ضد الركوب والثاني عدم العدو وهو المراد بقوله تعالى وعلى هذا يكون وقول الله تعالى مستانفا جزءا ثانيا للترجمة مستقلا اه من هامش اللامع قوله وهو مسافر فعليه ان يشهد قال الحافظ استحبابا لما روي عنه بنفسه ان لاجمعة على مسافر وهو اجماع اه وبسط العيني الاختلاف في ذلك وحكى عن النخعي عدم جواز السفر بعد العشاء ليلة الجمعة واما السفر قبل الزوال فجوزه جماعة منهم مالك وفي شرح المهذب الاصح تحريمه واما السفر بعد الزوال فلا يجوز عند مالك واحمد وجوزه ابو حنيفة اه

ص۱۲۵ باب لايفرق بين اثنين يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ قد فسر التفريق بوجهين احدهما تخطي الرقاب والثاني الجلوس بين الاثنين الذين هما اخوان او صديقان وايقاع الوحشة بينهما بهذا الفعل اه وبهذا فسره الشراح وزاد الحافظ وجها ثالثا وهو اخراج احدهما والقعود مكانه اه وترجم له المصنف الباب الآتي قال العيني قال صاحب التوضيح اختلف العلماء في التخطي فمذهبنا الكراهة الا ان يكون قدامه فرجة لايصلها الا بالتخطي فلا يكره ونقل ابن المنذر كراهته مطلقا عن احمد وعن مالك كراهته اذا جلس الامام على المنبر ولا باس به قبله وعند اصحابنا الحنفية لاباس بالتخطي والدنو من الامام اذا لم يؤذ الناس وقيل لاباس به اذا لم ياخذ الامام في الخطبة اه

ص۱۲۵ باب لايقيم الرجل اخاه الخ قال الحافظ هذه الترجمة مقيدة بيوم الجمعة مع عموم حديث الباب لورود حديث صحيح اخرجه مسلم بلفظ لايقيمن احدكم اخاه يوم الجمعة الحديث لكنه ليس على شرطه وتقدم بيان دخول هذه الصورة في التفريق بين الاثنين كما تقدم في الباب السابق اه

ص۱۲۵ باب الاذان يوم الجمعة قال الحافظ اي متى يشرع اه كتب الشيخ في اللامع قوله فلما كان عثمان وكثر الناس الخ والناس وان كانوا كثيرين في زمن الشيخين ايضا الا ان بركة قرب صحبة النبي صلى الله عليه وسلم لم يتركهم في ايام ابي بكر ولا الصولة العمرية ...... في زمنه ان يتخلفوا عن حضور الجمعة من انفسهم فلم يحتج الى الاذان الثالث وكان عثمان رضي الله تعالى عنه حييا فاجترأ الناس في ايامه على مالم يجترؤا عليه في ايام عمر واهل المدينة سيما في وقته ونشاؤهم ما في امور الدين فزاد اذانا ثالثا الى آخر ما قال

ص۱۲۵ باب المؤذن الواحد يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ يعني ما صار معمول الناس الآن في الحرمين وغيرهما من ان يؤذن يوم الجمعة وفي سائر الايام المؤذنون مجتمعين رافعين اصواتهم ما كان ذلك على عهده عليه الصلوة والسلام بل كان يؤذن هناك مؤذن واحد واما ما صار معمول الناس بعد فمن البدعات الحسنة واصله ماخوذ من امره صلى الله تعالى عليه وسلم لعبد الله بن زيد ان يلقي على بلال فنادى كل منهما بصوته رافعا فاحفظ اه كتب الشيخ في اللامع استحسن العلماء تعدد المؤذنين عند الضرورة اه وفي هامشه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من قال كان للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رقي المنبر وجلس اذن المؤذنون وكانوا ثلاثة واحد بعد واحد فاذا فرغ الثالث قام فخطب ممن قال به ابن حبيب اه قلت هذا اوجه مما قاله شيخ الاسلام في شرحه ان الغرض دفع توهم كون الاذان الثالث في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان من زمن عثمان اه وانت خبير بان هذا المعنى قد ظهر من الباب السابق نصا فلا وجه لتوهمه ومسئلة تعدد المؤذنين بسطت في الاوجز وحاصل ما فيه اذا اذن اثنان معا فمنعه قوم وقال الشافعية لايكره الا ان حصل منه تهوش وقال الموفق لايستحب الزيادة على المؤذنين الا لحاجة اه وفي الهداية اذا اذن المؤذنون قال في هامشه المؤذنون بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف المصر وفي السعاية عن ابن عابدين لاخصوصية للجمعة اذ الفروض الخمسة تحتاج الى الاعلام اه مختصرا

ص۱۲۵ باب يجيب الامام على المنبر اذا سمع النداء اه كتب الشيخ في اللامع يعني ان النهي عن الصلوة والكلام بعد خروج الامام وقيامه عن مقامه انما هو للماموين والمستمعين لا للامام فانه يجيب الاذان لان الكلام لم يحرم عليه وذلك لان خطبته خطاب مع القوم فلا يكون كلامه محرما ايضا اه ويؤيد ذلك تقييد المصنف الترجمة بلفظ الامام قال الحافظ في فوائد الحديث فيه ان الخطيب يجيب المؤذن وهو على المنبر اه من هامشه وبسط فيه الكلام على المباحث الفقهية۔

ص۱۲۵ باب الجلوس على المنبر عند التاذين قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان مناسبة هذه الترجمة الاشارة الى خلاف من قال الجلوس على المنبر عند التاذين غير مشروع وهو عن بعض الكوفيين وقال مالك والشافعي والجمهور هو سنة اه قلت هو مسنون عند الحنفية على الاختلاف فيما بينهم من انه للاستراحة او لانتظار الاذان وعلى الثاني لايسن في خطبة العيد كما في كتب الفقه

ص۱۲۵ باب التاذين عند الخطبة غرض الترجمة عندي تنبيه على ان الجمعة مستثنى مما تقدم من باب كم بين الاذان والاقامة ويؤيده ما ذكره في الفيض في الباب السابق كان التاذين يوم الجمعة حين يجلس الامام يعني به ان اذان يوم الجمعة كان على خلاف داب سائر الايام ففي سائر الايام كان يقدم شيئا وفي الجمعة كان متصلا بالخطبة بدون مكث طويل بعده اه مختصرا

ص۱۲۵ باب الخطبة على المنبر الخ كتب الشيخ في اللامع قوله كان جذع يقوم عليه الخ ايراد الرواية في هذا الباب اشارة الى ان المنبر سنة لا واجب فان مقامه على الجذع وان كان متروكا لكن تركه لم يكن لنسخ حتى لايجوز العمل عليه بل الترك انما كان لان الجلوس على المنبر للوعظ وغيره اسهل وكذا القيام عليه للخطبة افيد والنبي على عدم النسخ خطبته في العيدين وغيرهما قائما ولو الى غير جذع اه وكتب الشيخ في الكوكب اراد بذلك دفع ما عسى ان يتوهم من كونه بدعة او من عادة الجبابرة والمتكبرين اه قال العيني والمصنف لم يقيده بالجمعة اشارة الى ان سائر الخطب كذلك اه وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ ان المصنف اشار بها الى ما قال ابن بطال ان كان الخطيب هو الخليفة فسنته ان يخطب على المنبر وان كان غيره يخير بين ان يقوم على المنبر او على الارض قال والبخاري ان هذا التفصيل غير مستحب اه

ص۱۲۵ باب الخطبة قائما سنة عند الامام وواجب عند مالك وشرط عند الباقين كذا في الفتح

ص۱۲۵ باب استقبال الناس الامام اذا خطب كتب الشيخ في اللامع هذا اذا لم يخل استقبالهم اياه بتسوية الصفوف بان اعتادوها فلا يفتقر الى زيادة وقت فيها او لم يكن بعد الخطبة صلوة واما اذا لم يعتادوا باقامة الصفوف الا بتكلف ومزيد اهتمام فليس لهم استقباله الا اذا لم تكن بعدها صلوة كما في العيدين اه قلت لعل المصنف اشار الى مذهب المالكية اذ قالوا بوجوب الاستقبال الى الامام بحيث يغيرون جلستهم التي كانت الى القبلة كما بسطه الدردير وحكى الموفق اجماع الائمة الاربعة وغيرهم على استحباب ذلك قلت وفي الكبيري بعد ما حكى استحبابه عن الامام لكن الرسم الآن انهم يستقبلون القبلة للحرج في تسوية الصف الى آخر ما قال

ص۱۲۶ باب من قال في الخطبة بعد الثناء اما بعد الخ لم ار من تعرض للترجمة واضحا الا ما قاله الحافظ عن ابن المنير يحتمل ان تكون من موصولة والمراد به النبي صلى الله عليه وسلم كما في احاديث الباب ويحتمل ان تكون شرطية والجواب محذوف اي فقد اصاب السنة وعلى التقديرين ينبغي للخطباء ان يستعملوها تاسيا واتباعا قال الحافظ وكان البخاري لم يجد في خطبته عليه السلام يوم الجمعة حديثا على شرطه فاقتصر على ذكر الثناء ونحوه قال العيني ويشكل عليه ان المصنف ترجم بذلك في خطبة الكسوف ايضا وذكر خطبته كما في حديث الباب ولم يبوب لذلك في العيد ولا الاستسقاء ولا يبعد عندي في الغرض ان ظاهر لفظ اما بعد ينبغي ان يكون منكرا لما انه يستلزم اختتام الحمد وانتهائه وقد ورد في الروايات من الادعية بلفظ لك الحمد حمدا دائما مع دوامك لك الحمد حمدا خالدا مع خلودك ولك الحمد حمدا لامنتهى له وغير ذلك من الادعية. وكلمة اما بعد يقال لها فصل الخطاب واول من تكلم بها فقيل داؤد عليه السلام وقيل يعقوب عليه السلام وقيل يعرب بن قحطان وقيل كعب بن لوي وقيل سحبان بن وائل وقيل قس بن ساعدة

ص۱۲۶ باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة قال الحافظ قال ابن المنير لم يصرح بحكم الترجمة لان مستند ذلك الفعل ولا عموم له اه قال الحافظ ولا اختصاص بذلك لهذه الترجمة فانه لم يصرح بحكم غيرها من احكام الجمعة والظاهر انه يقول بوجوبها اه وجزم العيني بالاول ويحتمل عندي ان يكون الغرض الرد على ما حكي عن بعض الشافعية ان المقصود الفصل سواء كان بالسكوت او الجلوس او الكلام

باب الاستماع الى الخطبة في تراجم شيخ المشائخ قد اثبت بحديث الباب ان الملئكة يستمعون الخطبة فان يستمع الناس بالطريق الاولى لان الناس مكلفون بالعبادات اه وسيأتي قريبا باب الانصات يوم الجمعة فاشار المصنف الى ان كليهما واجب يستمع ان كان قريبا وينصت ان كان بعيدا

باب اذا رأى الامام رجلا جاء وهو يخطب قال الحافظ في الباب الآتي عن ابن المنير ان الامر بالركعتين يتقيد برؤية الامام الداخل في حال الخطبة بعد ان يستفسره هل صلى ام لا وذلك كله خاص بالخطيب واما حكم الداخل فلا يتقيد بشئ من ذلك بل يستحب له ان يصلي تحية المسجد فاشار المصنف الى ذلك كله بهذا الباب والباب السابق مع ان الحديث فيهما واحد اه وفي تراجم شيخ المشائخ في الباب الآتي حاصل هذا الباب ان على من جاء في هذا الوقت ان يصلي ركعتين وحاصل الباب السابق ان على الامام امره بهما وكان شغله بالخطبة يمنعه عن الاشتغال بالامور الاجنبية فالفرق واضح فلا يتوهم التكرار اه

باب من جاء والامام يخطب الخ تقدم الكلام عليه في الباب السابق والمسئلة خلافية ففي هامش الكوكب اختلفوا في تحية المسجد للداخل عند الخطبة فقال بها الشافعي واحمد واسحق ويستحب ان يتجوز فيها قاله النووي وقال القاضي قال مالك وابوحنيفة وجمهور السلف من الصحابة والتابعين لا يصليها اه والبسط في الاوجز

باب رفع اليدين في الخطبة قال الحافظ فيه اشارة الى ان حديث عمارة الذي اخرجه مسلم في انكار ذلك ليس على اطلاقه لكن قيد مالك الجواز بدعاء الاستسقاء اه قال العيني اشارة الى ان المراد بالرفع في الباب المد كما في حديث الباب لا كالرفع الذي في الصلوة اه قلت والاوجه عكسه ان المراد بالمد في الحديث الرفع فتكون الترجمة شارحة

باب الاستسقاء في الخطبة قال الحافظ وهذا احد صور الاستسقاء مشروع اجماعا اه قلت وهو من دلائل الحنفية في ان الاستسقاء ليس له صلوة مستقلة

باب الانصات يوم الجمعة الخ قال الحافظ اشار بهذا الى الرد على من جعل وجوب الانصات من خروج الامام اه وتقدم شئ من الكلام على ذلك في باب الاستماع قال العيني الجديد الصحيح من قولي الشافعي انه لا يحرم الكلام ويسن الانصات وبه قال الثوري وداؤد وفي القديم انه يحرم وبه قال مالك وابوحنيفة واحمد اه مختصرا

باب الساعة التي في يوم الجمعة بلغت الاقوال فيها الى خمسين كما جزم به القاري وذكر الحافظ اثنين واربعين وتبعه الشيخ في البذل وفي الاوجز المشهور احد عشر والاشهر اثنان قال ابن القيم ارجح هذه الاقوال قولان تضمنتها الاحاديث الثابتة واحدهما ارجح من الآخر الاول انها من جلوس الامام الى انقضاء الصلوة كما في حديث ابي موسىؓ رواه مسلم والقول الثاني انها بعد العصر وهو قول عبدالله بن سلام وهذا ارجح القولين الى آخر ما بسط في الاوجز

باب اذا نفر الناس عن الامام الخ كتب الشيخ في اللامع في قوله من بقي دلالة على ان الناس لو لم يعودوا فكان ردا على من ذهب في تعيين اقل عدد الجماعة باربعين رجلا وعندنا ينعقد الجمعة اذا انعقد الشروع فيها ولو كلهم واما قبل الشروع فلابد ان يبقى اثنان سوى الامام اه وفي هامشه قال الحافظ ظاهر الترجمة ان استمرار الجماعة الذين تنعقد بهم الجمعة الى تمامها ليست بشرط في صحتها بل يشترط ان يبقى منهم بقية ما ولم يتعرض البخاري لعدد من تقوم بهم الجمعة لانه لم يثبت منه شئ على شرطه وجملة ما للعلماء فيه خمسة عشر قولا بسطت في هامش اللامع فعند ابي حنيفة ثلاثة مع الامام وعند صاحبيه الاثنان معه وعند الشافعي اربعون بالامام وعن احمد في المشهور عنه خمسون رجلا وعند مالك اثنا عشر غير الامام كما قال الدردير وفي تراجم شيخ المشائخ قد فسر قوله وتركوك قائما جمهور المفسرين بقيامه في الخطبة فمناسبة الحديث بالترجمة باعتبار ان خطبة الجمعة لها حكم الصلوة فلما اتم عليه السلام خطبته مع خروجهم عن المسجد كان هذا حكم الصلوة ايضا واما اذا فسر بقيامه في الصلوة فلا اشكال وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث شرط لانعقاد الجمعة حضور اربعين رجلا ومن ههنا شرط مالك حضور اثني عشر رجلا فافهم اه

باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها قال الحافظ ما حاصله كانه اشار الى ان لا فرق بين الظهر والجمعة في ذلك وقدم البعدية لثبوتها صريحا وفي تراجم شيخ المشائخ حديث الباب ساكت عن اثبات الراتبة قبل الجمعة وقال القسطلاني انه يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر اه والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا من حديث جابر انه دخل رجل يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب الحديث اه قلت وعلى القول الاول تكون الترجمة من الاصل الثالث والخمسين وعلى القول الثاني تكون من السابع والعشرين وقال الحافظان ابن حجر والعيني في مناسبة الحديث بالباب كانه اشار الى ما وقع في بعض طرق حديث الباب عن ابن عمرؓ انه كان يطيل الصلوة قبل الجمعة ويصلي بعدها ركعتين وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الحادي عشر وانكر ابن القيم الرواتب قبل الجمعة والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على اثباتها كما بسط في الاوجز

باب قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الآية قال الحافظ اشار بذلك الى ان الامر في قوله فانتشروا وابتغوا للاباحة لا للوجوب لاشتغالهم في حوائجهم خلافا للداؤدي ولبعض الظاهرية اه

باب القائلة بعد الجمعة سكتوا عن غرض المصنف والاوجه عندي انه تائيد لما في الترجمة السابقة من عدم وجوب الانتشار والابتغاء. ثم براعة الاختتام نبه عليها الحافظ بقوله ثم تكون القائلة وهو كذلك عندي فان النوم اخو الموت .

ابواب صلوة الخوف

عقبها الجمعة لان كلا منهما بدل الصلوة المكتوبة الا ان التغير في الاول اخف اه من الفتح قلت وههنا ثمانية ابحاث لطيفة لابد لطالب الحديث النظر فيها بسطت في الاوجز واشير اليها في هامش اللامع وقول الله عز وجل واذا ضربتم في الارض الآية وفي تراجم شيخ المشائخ حملت الحنفية هذه الآية على السفر وقيد الخوف عندهم اتفاقي والشافعي رحمه الله حملها على الظاهر وجرى المؤلف على ذلك هو الظاهر من سياق كلامه اه قلت يشكل عليه ان الشافعية على اباحة القصر دون الوجوب بقوله تعالى فليس عليكم جناح فكيف يقال انهم حملوها على الخوف وفسر الآية صاحب الجلالين وغيره من الشافعية بالسفر وبسط في التفسير الكبير وذكر في تفسيره ثلاثة اقوال لكن لم ينسب قول الخوف الى الشافعية وكذا لم اجد التعريض في الشروح الثلاثة من الفتح والعيني والقسطلاني ثم الظاهر عندي ان المصنف اختار من صور صلوة الخوف الصورة التي ذكرت في حديث ابن عمر حديث الباب وهذه الصورة اقرب الى قول الحنفية لانهم ذكروا هذا الحديث في مستدلاتهم والله تعالى اعلم

باب صلوة الخوف رجالا وركبانا كتب الشيخ في اللامع يعني اذا اشتد الخوف فلم يقدروا على ادائها كما شرعت وكما ذكرت في الآية يصلون فرادى رجالا وركبانا يؤمون بالركوع والسجود واما في حالة القتال فلا تتأدى بل تؤخر اه وفي هامشه قال الحافظ قيل مقصوده ان الصلوة لا تسقط عند العجز عن النزول من الدابة ولا تؤخر عن وقتها بل تصلي على اي جهة حصلت القدرة عليه بدليل الآية اه والاوجه عندي في غرض الترجمة انها اشارة الى تفسير قوله عز اسمه فان خفتم فرجالا او ركبانا ان المراد بقوله رجالا قياما لا ماشيا ورد على من اباح الصلوة ماشيا كما قال به احمد وبه قال الشافعي في المطلوب كما سيأتي فان لفظ الرجال يطلق على المشاة ايضا كما في سورة الحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الآية فنبه الامام البخاري بالترجمة على ان المراد في آية صلوة الخوف بالرجال القائمون ولذا قال راجل قائم وذكر فيه اثر مجاهد اذا اختلطوا قياما وايده بالمرفوع فليصلوا قياما وركبانا فتأمل ويؤيده ما قال الحافظ وفي تفسير الطبري بسند صحيح عن مجاهد فان خفتم فرجالا او ركبانا اذا وقع الخوف فليصل الرجل على كل جهة قائما او راكبا اه لكن في هذا الغرض انه سيأتي قريبا باب صلوة الطالب والمطلوب ويمكن التفصي عنه بان ما سيأتي مقيد براكبا فالجواز في حالة الركوب ههنا الرد على كونه ماشيا

باب يحرس بعضهم بعضا قال الحافظان ابن حجر والعيني قال ابن بطال محل هذه الصورة اذا كان العدو في جهة القبلة فلا يفترقون والحالة هذه بخلاف الصورة الماضية في حديث ابن عمر وقال الطحاوي ليس هذه بخلاف القرآن لجواز ان يكون قوله تعالى ولتأت طائفة اخرى اذا كان العدو في غير القبلة وذلك بيانه صلى الله عليه وسلم ثم بين كيفية الصلوة اذا كان العدو في جهة القبلة اه وفي الفيض لم تحصل هذه الترجمة فان الحراسة مرعية في الصفات كلها ولا اختصاص لها بصفة دون صفة ولقائل ان يقول انه ترجم بذكر الحراسة في متن الحديث فهذه الترجمة نظرا الى لفظ الحديث لا لاشارة الى مسئلة او دفعا لمغلطة ثم ان الصورة المذكورة انما تقع فيما لو كان العدو الى القبلة اه وسكت عن غرض الترجمة صاحب التيسير وشيخ الاسلام وغيرهما والظاهر لهذا العبد الفقير ان الامام البخاري لم يرد بالترجمة صورة خاصة بل نبه بالترجمة على امر مهم في صلوة الخوف مستدلا عليه بلفظ الحديث يحرس بعضهم بعضا وهو ان ما ورد في الروايات الكثيرة من الاقبال الى الصلوة بالايماء فيها الى مواضع خاصة وان الالتفات فيها اختلاس من الشيطان وان الله تعالى لا يزال مقبلا ما لم يلتفت وغير ذلك فصلوة الخوف مستثناة من هذه الامور فان الغرض من شرعيتها ان يحرس بعضهم بعضا فلو صلى احد غير ملتفت الى شئ آخر ضاعت فائدة هذه الصلوة التي ابيحت فيها الافعال الكثيرة من المشي وغيره وشرعت على غير هيئة الصلوة كلها حتى امر في الآية بحمل السلاح في الصلوة ندبا عند الحنفية ووجوبا عند الآخرين وغير ذلك من الامور الكثيرة اه من هامش اللامع والبسط فيه

باب الصلوة عند مناهضة الحصون الخ في تراجم شيخ المشائخ اي يجوز الصلوة بالايماء عند ذلك ان لم يقدروا على الصلوة بالركوع والسجود ولا يكفي التكبير فقط عند ما لم يقدروا على ذلك ايضا بل يؤخرونها ويقضونها اه قلت ظاهر صنيع المؤلف وما اورد فيه من الآثار والرواية يدل على انه رأى رأي الحنفية ان تؤخر الصلوة ففي هامش اللامع تحت قول الشيخ ولا يجوز الصلوة في حالة القتال عندنا اه وهذا معروف من مذهب الحنفية ان صلوة المسايفة لا تجوز عندهم وتجوز عند الائمة الثلاثة ماشيا مع الكر والفر قال الموفق اذا اشتد الخوف والتحم القتال فلهم ان يصلوا كيفما امكنهم رجالا وركبانا ولا يؤخرون الصلوة عن وقتها وهذا قول اكثر اهل العلم وقال ابوحنيفة لا يصلي مع المسايفة الى آخر ما بسط فيه من الاوجز ولا يذهب عليك الفرق بين صلوة المسايفة وبين صلوة الطالب والمطلوب فان الثانية مختلفة بينهم كما سيأتي

باب صلوة الطالب والمطلوب راكبا الخ في تراجم شيخ المشائخ اي الذي يطلب العدو ويجد عقبه او يطلب العدو ويأتي عقبه ان ادركته الصلوة يصلي بالايماء ان لم يقدر على الركوع والسجود اه واختلفت الائمة في صلوة الطالب والمطلوب قال القسطلاني قد اتفقوا على صلوة المطلوب راكبا واختلفوا في الطالب فمنعه الشافعي واحمد وقال مالك يصلي راكبا اذا خاف فوت العدو ان ترك اه وهكذا قال العيني وغيره واما عند الحنفية فتجوز صلوة المطلوب راكبا فقط دون الطالب ولا تجوز عندهم الصلوة ماشيا بحال الى آخر ما بسط في هامش اللامع وظاهر صنيع البخاري انه ايضا لم يجوز الصلوة ماشيا ولذا لم يبوب ههنا ماشيا كما تقدمت الاشارة اليه .

قوله صلوة شرحبيل بن السمط كتب الشيخ في اللامع وكانوا قد صلوا على ظهورها وانهم وانكروا على من نزل منهم ثم ان قصته لم تستوف حتى نعلم هل كان طالبا او مطلوبا ثم ان الاحتجاج بما وقع للسائرين الى بني قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت انهم صلوا راكبين ولم يثبت وانما ثبت انهم صلوا في الطريق والظاهر صلوتهم نازلا اذ لو كانوا قد صلوا ركبانا يومئون لما اطلع على ذلك اصحابهم الذين انكروا عليهم وقالوا لم يرد منا ذلك ولو ثبت منهم انهم صلوا ركبانا فكان ذلك على احتمال انهم امروا باعادة الصلوة بعدها ولو سلم انهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك لايثارهم لخطائهم في فهم بعض ما ورد النص فكانوا قاطعين في الاجتهاد فوقعت صلوتهم حسبما ادى اليه رأيهم اه قلت هو كذلك

فانی لم اجد فی الشروح قصۃ صلوۃ مفصلۃ الا ما قال العینی عن ابن بطال انہ قال طلبت قصۃ شرحبیل بتمامہا لاتبین ہل کانوا طالبین او مطلوبین الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع قلت ان کانوا مطلوبین فالجزء الثانی من الترجمۃ ثابتۃ نصا والا فبالاولویۃ قولہ لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظۃ قال الحافظ قیل فی الاستدلال بان بعضہم اخروا الصلوۃ فلما سوغ لہم التاخیر عن الوقت المفروض ساغ لہم ترک اتمام الارکان والانتقال الی الایماء وقیل صلی بعضہم علی الدواب وہذا لو ثبت لکان ابین فی الاستدلال قال الحافظ لم ار فی روایۃ التصریح بصلوتہم راکبا اہ قلت والیضا لا یوافق مذہب احد لان الذین اباحوا صلوۃ الطالب راکبا قیدوا الاباحۃ بخوف فوت العدو کما قال بہ الاوزاعی ومالک واحمد فی روایۃ او الانقطاع عن الرفقۃ کما قال بہ الشافعی ولا یوجد شئی من ذلک ہہنا ثم لا یذہب علیک ان فی الحدیث اشکالا قویا وہو انہ وقع ہہنا بلفظ العصر وکذا وقع فی جمیع النسخ عند البخاری ووقع فی جمیع النسخ عند مسلم الظہر مع اتحاد سندہما وقد وافق مسلما ابو یعلی وآخرون واما اصحاب المغازی فاتفقوا علی انہا العصر وبسط الحافظ فی نقل کلامہم وقد جمع بعض العلماء باحتمال ان بعضہم قبل الامر کان صلی الظہر وبعضہم لم یصلہا فقیل للثانی ما فی مسلم وللاول ما فی البخاری وجمع بعضہم باحتمال ان تکون طائفۃ منہم راحت بعد طائفۃ فقیل للطائفۃ الاولی الظہر وللثانیۃ العصر الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص۱۲۹ باب التکبیر والغلس بالصبح الخ قال الحافظ بتقدیم الکاف فی الاکثر وفی بعضہا بتقدیم الموحدۃ وہو اوجہ وہو اشارۃ الی ان صلوۃ الخوف لا یشترط فیہا التاخیر الی آخر الوقت کما شرط من شرط فی صلوۃ شدۃ الخوف عند التحام المقاتلۃ ویحتمل ان یکون للاشارۃ الی تعیین المبادرۃ الی الصلوۃ فی اول وقتہا قبل الدخول فی الحرب والاشتغال بامر العدو واما التکبیر فلانہ ذکر ماثور عند کل امر مہول وعند کل حادث سرور اہ قلت لا یبعد عندی استثناء ما ورد فی ابی داؤد فی باب فیما یؤمر بہ من الصمت عند اللقاء من کتاب الجہاد من النہی عن رفع الصوت عند القتال بلفظ کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکرہون الصوت عند القتال واللہ سبحانہ وتعالی اعلم ثم براعۃ الاختتام سکت عنہ الحافظ ولعلہ لظہورہ فان قولہ فقتل المقاتلۃ نص فی ذلک

کتاب العیدین

ای الفطر والاضحی وذکر فی الاوجز وہامش اللامع ہہنا عدۃ مباحث لطیفۃ فی اشتقاقہ وفی مبدئہ وفی حکمہ وفی شرائطہ وفی کونہ من خصائص ہذہ الامۃ وفی ان احدہما افضل من الآخر ام لا من شاء التفصیل فلیرجع الیہما

ص۱۳۰ باب ما جاء فی العیدین والتجمل فیہما قد تقدم فی الجمعۃ باب ما یلبس احسن ما یجد وذکر المصنف فی البابین حدیثا واحدا لکن تغایر فی السیاق اذ ذکر ہہنا بلفظ ابتع ہذہ تجمل بہا للعید وفی الجمعۃ لو اشتریت ہذہ فلبستہا یوم الجمعۃ الحدیث وہذا مشعر الی انہ لا بأس فی شراء الثیاب للتجمل فی العید بخلاف الجمعۃ فیلبس فیہا المشتراۃ قبل ذلک کما یشیر الیہ فاء التعقیب فی الجمعۃ وہہنا بلفظ ابتع ہذہ تجمل بہا فتامل فانہ لطیف وخاطری ابو عذرہ اہ من ہامش اللامع۔

ص۱۳۰ باب الحراب والدرق یوم العید فی تراجم شیخ المشائخ ای اللعب بہا فی الجملۃ مباح فی یوم العید بہذا الحدیث وقد استحسن بعض العلماء ذلک اظہارا لشوکۃ المسلمین وقوتہم واشتغالا باعداد آلات الحرب اہ قال الحافظ الحراب جمع حربۃ والدرق جمع درقۃ وہی الترس ومراد البخاری الاستدلال علی ان العید یغتفر فیہ من الانبساط ما لا یغتفر فی غیرہ اہ

ص۱۳۱ باب سنۃ العیدین لاہل الاسلام فی تراجم شیخ المشائخ السنۃ ہہنا بمعنی الاستنان یعنی باب استنان العیدین لاہل الاسلام وما یباح لاجلہما مما یحظر فی سائر الایام اہ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ہذا عیدنا اشار المؤلف بایراد الحدیث فی ہذا الباب الی ان یوم العید یجوز فیہ لکافۃ اہل الاسلام کل ما اشتہوا من المباحات من اللعب وما فیہ تعلل ما لم یکن اثما اہ قال الحافظ قولہ باب سنۃ العیدین الخ کذا للاکثر وزاد ابو ذر عن الحموی فی اول الترجمۃ الدعاء فی العید قال ابن رشید اراہ تصحیفا وکانہ کان فیہ اللعب فی العید فیناسب حدیث عائشۃ ویحتمل ان یوجہ بان الدعاء بعد صلوۃ العید یؤخذ حکمہ من جواز اللعب بعدہا بطریق الاولی او اشارۃ الی ان الدعاء لا یثبت ولم یصح فیہ شئی واما مناسبۃ حدیث عائشۃ للترجمۃ التی اقتصر علیہا الاکثر فقیل من قولہ وہذا عیدنا لاشعارہ بالندب الی ذلک ویحتمل ان یکون المراد ان تقدیم العبادۃ علی اللعب سنۃ اہل الاسلام او تحمل السنۃ فی الترجمۃ علی المعنی اللغوی اہ مختصرا قال العینی وانما ذکر قولہ لاہل الاسلام ایضاحا ان سنۃ اہل الاسلام فی العید خلاف ما یفعلہ غیر اہل الاسلام لان لہم ایضا اعیادا اہ قلت یعنی کون العیدین مسنونا لاہل الاسلام فعلی ہذا فیہ تائید لما فی السنن واللفظ لابی داؤد عن انس قال قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ ولہم یومان یلعبون فیہما الحدیث وفیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ قد ابدلکم بہما خیرا منہما یوم الاضحی ویوم الفطر

ص۱۳۱ باب الاکل یوم الفطر قبل الخروج ذکر المصنف فیہ حدیثا مثبتا للترجمۃ نصا ثم ذکر بعدہ باب الاکل یوم النحر ولم یذکر فیہ الحکم نصا فاختلفوا فی ان غرض المصنف استحباب الاکل بعد العید کما علیہ الجمہور او خلافہ ورأی الشیخ فی اللامع ان البخاری اراد بالترجمۃ جواز الاکل قبل العید کما سیاتی وقال الحافظ فی باب الاکل یوم النحر قال ابن المنیر ما محصلہ لم یقید المصنف الاکل یوم النحر بوقت معین کما قیدہ فی الفطر ووجہ ذلک ان فی احادیث الباب لم یقید ذلک بوقت قال الحافظ لعل المصنف اشار بذلک الی تضعیف ما ورد فی الترمذی وغیرہ من مغایرۃ یوم الفطر لیوم النحر من استحباب البدایۃ بالصلوۃ یوم النحر قبل الاکل اہ ومیل القسطلانی الی ان الامام البخاری اراد موافقۃ القوم فی الاکل بعد النحر الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفیہ ومذہب الفقہاء فی ذلک ما قال الموفق السنۃ ان یاکل فی الفطر قبل الصلوۃ ولا یاکل فی الاضحی حتی یصلی وہذا قول اکثر اہل العلم منہم مالک والشافعی وغیرہما لا نعلم فیہ خلافا قال احمد والاضحی لا یاکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح واذا لم یکن لہ ذبح لم یبال ان یاکل اہ وفی الدر المختار یندب تاخیر اکلہ عنہا وان لم یضح فی الاصح

ص۱۳۰ باب الاکل یوم النحر تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق وکتب الشیخ فی اللامع ای انہ لا بأس بہ والاولی لمن قصد التضحیۃ ان یکون اول طعامہ من اضحیتہ ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ینکر علی ابی بردۃ اکلہ والطعام وانما انکر علیہ وقوع ذبیحتہ من الاضحیۃ ولو کانت فی الاکل نوع کراہۃ لرد علیہ ایضا اہ وفی تقریر المکی باب الاکل یوم النحر ای فی ای وقت ہو فاثبت فی الحدیثین من تقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قبل الصلوۃ جائز لکن الاکل من النسک مستحب والنسک لا یکون الا بعد الصلوۃ فالاکل المستحب ایضا کان بعد الصلوۃ اہ

ص۱۳۱ باب الخروج الی المصلی بغیر منبر فی تراجم شیخ المشائخ یعنی ما کان فی زمانہ علیہ الصلوۃ والسلام ہو الخروج الی المصلی بلا منبر واما ما شاع بعد ذلک فی زمان بنی امیۃ من حمل المنابر للائمۃ الی المصلی فی یوم العید فہو امر محدث واستدل المؤلف علی ذلک بظاہر لفظ الحدیث اعنی قولہ ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس لانہ لو کان ہناک منبر لقال فیرتقی المنبر ومع ذلک فقد ورد فی بعض الطرق انہ علیہ الصلوۃ والسلام خطب یوم العید علی رجلیہ لعل ذلک لیس علی شرط المؤلف ولہذا لم یوردہ واکتفی علی ظاہر الحدیث اہ قال الحافظ یشیر الی ما ورد فی بعض طرق حدیث ابی سعید وہو ما اخرجہ احمد وغیرہ قال اخرج مروان المنبر یوم عید وبدأ بالخطبۃ قبل الصلوۃ فقام الیہ رجل فقال یا مروان خالفت السنۃ الحدیث اہ

ص۱۳۱ باب المشی والرکوب الی العید الخ فی تراجم شیخ المشائخ قد یستشکل بثبوت جواز الرکوب من احادیث الباب ولعلہ جاء فی بعض الروایات والا فلا حاجۃ لاثبات ذلک بحدیث الباب وقد نقل الشارح القسطلانی وجہا لاثبات جواز الرکوب بعذر وہو الاستدلال بلفظ وہو یتکأ علی بلال فمحل بعید اہ قال الحافظ ذکر المصنف فی ہذہ الترجمۃ ثلاثۃ احکام الاول صفۃ التوجہ بالمشی والرکوب ولعلہ اشار الی تضعیف ما ورد فی الترمذی عن علی رض من السنۃ ان یخرج الی العید ماشیا لکن لیس فی حدیث الباب ما یدل علی الرکوب الا ان یستنبط من قولہ وہو یتوکأ علی بلال الحکم الثانی الصلوۃ قبل الخطبۃ والروایات فیہ ظاہرۃ واختلف فی اول من غیر ذلک فروایۃ مسلم صریحۃ فی انہ مروان وقیل سبقہ الی ذلک عثمان وقیل معاویۃ وقیل زیاد الحکم الثالث کون صلوۃ العید بغیر اذان ولا اقامۃ ولیس فی الاحادیث ما یدل علیہ الا حدیث ابن عباس فی الاذان ولعلہ اشارۃ الی بعض ما ورد فی الروایات من لفظ بغیر اذان ولا اقامۃ فی مسلم وابی داؤد والنسائی ولفظہ فصلی بغیر اذان ولا اقامۃ اہ قال السندی والذی یظہر ان محط الترجمۃ ہو قولہ بغیر اذان ولا اقامۃ فالمقصود بیان الفرق بین الجمعۃ والعید بان المشی والرکوب الی الجمعۃ معلق بالنداء وکذا الصلوۃ تکون باذان واقامۃ بخلاف العید فان السعی الیہا بلا نداء وکذا الصلوۃ وحینئذ لا تکرار بالترجمۃ الآتیۃ فان قولہ الصلوۃ قبل الخطبۃ لیس مقصودا اہ ملخصا قلت وہذا علی نسخۃ السندی وغیرہ فان فی نسخۃ باب المشی والرکوب الی العید والصلوۃ قبل الخطبۃ وبغیر اذان ولا اقامۃ واما علی النسخۃ الہندیۃ التی بایدینا فلا ایراد

ص۱۳۱ باب الخطبۃ بعد العید تقدم بعض ما یتعلق بہ فی الباب السابق ویشکل ہہنا التکرار کما تقدم فی کلام السندی قال الحافظ وہذا الباب مما یرجح روایۃ الذین اسقطوا قولہ والصلوۃ قبل الخطبۃ من الترجمۃ السابقۃ وہم الاکثر وقیل اعادہ اہتماما بشانہ لکونہ فی السابق تبعا اہ ولعل المقصود من ہذا الباب الرد علی ما احدثہ بنو امیۃ ومناسبۃ الحدیث الثالث بالترجمۃ بانہ من تتمۃ الخطبۃ قالہ الکرمانی وجزم بہ الحافظ وبعید ما قال العینی مطابقتہ للترجمۃ تاتی بتکلف من ان الترجمۃ مشتملۃ علی العید والمراد منہ صلوۃ العید واشار بالحدیث الی ان صلوۃ العید رکعتان اہ قال الحافظ واما حدیث البراء فظاہرہ یخالف الترجمۃ لان قولہ اول ما نبدأ بہ الخ مشعر بانہ وقع قبل الصلوۃ وہذا الکلام کان من الخطبۃ فیستلزم تقدیم الخطبۃ علی الصلوۃ والجواب ان المراد انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی العید ثم خطب فقال ہذا الکلام قال ابن بطال غلط النسائی اذ بوب علیہ الخطبۃ قبل الصلوۃ وخفی علیہ ان العرب قد تضع المستقبل مکان الماضی وکانہ علیہ السلام قال اول ما یکون بہ الابتداء فی ہذا العید الصلوۃ التی قدمنا فعلہا اہ

ص۱۳۲ باب ما یکرہ من حمل السلاح الخ کتب الشیخ فی اللامع اثبات الکراہۃ فی یوم العید بالروایۃ مبنی علی تعدیۃ الحکم بوجود العلۃ وہو الزحام فان السلاح فی الزحمۃ لا یؤمن علیہ الہلاک اہ وفی ہامشہ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ تخالف فی الظاہر الترجمۃ المتقدمۃ وہی باب الحراب والدرق لان تلک دائرۃ بین الاباحۃ والندب علی ما دل علیہ حدیثہا وہذہ دائرۃ بین الکراہۃ والتحریم ویجمع بینہما بحمل الحالۃ الاولی علی وقوعہا بالمدربۃ وعہدت منہ السلامۃ من الایذاء والحالۃ الثانیۃ تحمل علی وقوعہا ممن حملہا بطرا واشرا ولم یتحفظ حال حملہا وتجریدہا من اصابتہا احدا من الناس ولا سیما عند المزاحمۃ اہ والاظہر لہذا العبد الفقیر ان لا تخالف بین الترجمتین اصلا ولا تعلق لاحداہما بالاخری فالغرض من الاولی اللعب بہا یوم العید ولا تعلق لہ بالمصلی وغرض ہذہ الترجمۃ اخذ السلاح معہ فی المصلی لصلوۃ العید ولذا ترجم اولا بیوم العید وہہنا بحملہا فی العید ای فی المصلی اہ

ص۱۳۲ باب التبکیر للعید الخ کتب الشیخ فی اللامع تحت قولہ من ذبح قبل ان یصلی الخ فیہ دلالۃ علی الترجمۃ حیث کان التقدیم بالذبح منہیا عنہ والبدارۃ بالصلوۃ مامورا بہا وذلک لما فی الاشتغال بالذبح من تاخیر الصلوۃ فعلم ان التبکیر مندوب ثم ان ہذا الامر لا یتناول الا من کان مصلیا منہم فاما من لم یصل کاہل القری فانہم یجوز لہم ان یضحوا قبل فراغ اہل المصر من صلوتہم لان اہل القری لیست لہم صلوۃ حتی یخل اشتغال التضحیۃ لامر الصلوۃ ولان النہی عن التقدم بالتضحیۃ علی الصلوۃ یقتضی وجود الصلوۃ وحیث لا صلوۃ لا تقدم فیضحون متی شاءوا قبل صلوۃ اہل المصر او بعدہا واللہ تعالی اعلم اہ وقریب منہ ما قال الحافظان ابن حجر والعینی من انہ لا ینبغی الاشتغال فی یوم العید بشئی غیر التاہب للصلوۃ والخروج الیہا ومن لازمہ ان لا یفعل قبلہا شئی غیرہا فاقتضی ذلک التبکیر الیہا اہ

ص۱۳۲ باب فضل العمل فی ایام التشریق قال الحافظ قال ابن بطال المراد بالعمل فی ایام التشریق التکبیر فقط لانہ ثبت انہا ایام اکل وشرب وبعال واباحۃ اللہو بالحراب وغیرہ وثبت تحریم صومہا فدل علی تفریغہا لذلک مع الحض علی الذکر المشروع منہ فیہا التکبیر فقط ومن ثم اقتصر المصنف علی الآثار المتعلقۃ بالتکبیر وقال

اكر ا في العمل لا ينحصر في التكبير بل المتبادر منه انه المناسك من الرمي وغيره لانه لو حمل على التكبير وحده لزم التكرار بالباب الآتي اه ورجح الحافظ قول ابن بطال واجاب عن التكرار بان الترجمة الاولى لفضل التكبير والثانية لمشروعيته وصفته اواراد تفسير العمل المجمل في الاولى بالتكبير المصرح به في الثانية فلا تكرار اه قال القسطلاني ايام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر وقيل يوم النحر ايضا من ايام التشريق لان لحوم الاضاحي كانت تشرق فيها اي تقدد او لانها انما تصلى بعدان تشرق الشمس فصارت تبعا ليوم النحر او من قول الجاهلية اشرق ثبير كيما نغير وحينئذ فاخراجهم يوم النحر منها انما هو لشهرته بلقب خاص وهو يوم العيد وانما هو في الحقيقة تبع له في التسمية اه قال ابن رشد في البداية لا خلاف بينهم في ان ايام التشريق ثلاثة بعد يوم النحر الا ما روي عن سعيد بن جبير انه قال يوم النحر من ايام التشريق اه قوله وكان ابن عمر وابو هريرة يخرجان الخ قالوا هذا وما بعده لا يناسب الترجمة الا ان المصنف كثيرا ما يضيف الى الترجمة اشياء لادنى مناسبة وقال الحافظ الظاهر انه اراد تساوي ايام التشريق بايام العشر اه من القسطلاني والاوجه عندي يمكن ان يكون يوم النحر عند المصنف داخلا في ايام التشريق ويوم النحر داخل في ايام العشر ايضا فثبتت المناسبة والله اعلم

ص ١٣٢ باب التكبير ايام منى تقدم بعض ما يتعلق به في الباب السابق من كلام الحافظ وقال ايضا قال الخطابي حكمة في التكبير في هذه الايام ان الجاهلية كانوا يذبحون لطواغيتهم فيها فشرع التكبير اشارة الى تخصيص الذبح له وعلى اسمه عز وجل وفي هامش ابي داود عن النووي فيه عشرة اقوال للعلماء منها قول للشافعي انها من صبيحة عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اه قال القسطلاني الصحيح من مذهب الشافعية ان استحبابه يعم الصلوة فرضا ونفلا ولو جنازة لكل مصل مقيم او مسافر ذكرا وانثى من صبح عرفة الى عقيب عصر آخر ايام التشريق وخصه المالكية بالفرائض وهو عندهم من ظهر يوم النحر الى آخر صبح اليوم الرابع قال الموفق المشروع عندنا ان التكبير عقيب الفرائض في الجماعات في المشهور عنه من صبح عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اه وقال الامام ابو حنيفة انه من صلوة الفجر يوم عرفة الى عقيب العصر يوم النحر فيكون بعد ثمان صلوات وقال صاحباه انه يختم عقب صلوة العصر من آخر ايام التشريق اه من هامش اللامع والاوجز

ص ١٣٣ باب الصلوة الى الحربة يوم العيد تقدمت هذه الترجمة في ابواب السترة والظاهر عندي ان المصلى لما لم يكن مبنيا في زمنه صلى الله عليه وسلم وتكون الصلوة في الصحراء نبه بهذه الترجمة الى اهتمام السترة في صلوة العيد وليست الحربة بمقصودة ههنا بخلاف ما تقدم بل الغرض اتخاذ السترة باي شيء كان والتقييد بالحربة في الترجمة رعاية للفظ الحديث

ص ١٣٣ باب حمل العنزة او الحربة بين يدي الامام يوم العيد كتب الشيخ في اللامع وهذا بمنزلة الاستثناء مما تقدم من استصحاب السلاح مع ما فيه من التنبيه على علتي الجواز والنهي فان السبب في النهي عنه لما كان خوف الهلاك جاز اخذ السلاح معه اذا حصل الامن منه بسبب مثل ان يتقدم الحامل على القوم فان الضرر فان المتقدم على الامام متقدم على القوم لكونهم خلفه اه قال الحافظ افرد له ترجمة ليشعر بمغايرة الحكم لان الاولى تبين ان سترة المصلى لا يشترط فيها ان توارى جسده والثانية تثبت مشروعية المشي بين يدي الامام بآلة من السلاح اه قلت والاوجه عندي ان الترجمة من الاصل الرابع عشر من اصول التراجم فان حمل السلاح بين يدي الملوك في العيدين وغيرهما لما صار ديدنا لهم في زمن البخاري اشار بالترجمة الى ماخذه وان ذلك كان في الاصل اتخاذها للسترة فجعله السلاطين ديدنا لهم لاظهار العز والجاه فقد اخرج ابو داود عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يدي المصلى فيصلي اليها وكان يفعل ذلك في السفر فمن ثم اتخذها الامراء اه من هامش اللامع

ص ١٣٣ باب خروج النساء والحيض الى المصلى وتقدم الكلام على المسئلة في باب شهود الحائض العيدين من كتاب الحيض ولا يشكل التكرار ففيما تقدم لمناسبة الحيض وههنا لمناسبة المصلى

ص ١٣٣ باب خروج الصبيان الى المصلى قال الحافظ قال ابن المنير آثر المصنف في الترجمة قوله الى المصلى على قوله صلوة العيد ليعم من يتأتى منه الصلوة ومن لا يتأتى اه قال الحافظ وليس في الحديث بيان كونه صبيا لكن اشار على عادته الى ما ورد في بعض الطرق بلفظ ولولا مكاني من الصغر ما شهدته اه

ص ١٣٣ باب استقبال الامام الناس الخ قال الحافظ قال ابن المنير ما حاصله ان اعادة هذه الترجمة بعد ان تقدم نظيرها في الجمعة لرفع احتمال من يتوهم ان العيد يخالف الجمعة في ذلك وان استقبال الامام في الجمعة يكون ضروريا لكونه يخطب على منبر بخلاف العيد فانه يخطب فيه على رجليه فاراد ان يبين ان الاستقبال سنة على كل حال اه ويمكن عندي في غرض المصنف الاحتراز عما سيأتي في ابواب الاستسقاء من باب استقبال القبلة في الاستسقاء ففيه بيان بالخطبة ويتوجه الى القبلة ويشتغل بالدعاء

ص ١٣٣ باب العلم بالمصلى في تراجم شيخ المشائخ اعلم انه ثبت في الروايات الصحيحة انه ما كان له صلى الله عليه وسلم علم في مصلاه ولما كان ظاهر لفظ الحديث يحتمل ان يكون في زمانه صلى الله عليه وسلم بين المؤلف عقد الباب عليه والاظهر عندي انه اشارة الى الجواز بتقرير ابن عباس فانه ذكره بلا انكار عليه اه وقال الحافظ ظهر من الحديث انهم جعلوه لمصلاه شيئا يعرف به وهو المراد بالعلم اي الشيء الشاخص اه

ص ١٣٣ باب موعظة الامام النساء قال الحافظ اي اذا لم يسمعن الخطبة مع الرجال اه ولا يبعد عندي ان المصنف اشار الى ان هذه لم تكن خطبة بل موعظة فقد قال القاضي عياض ان وعظه للنساء كان في اثناء الخطبة وان ذلك كان في اول الاسلام وانه خاص به صلى الله عليه وسلم وتعقبه النووي برواية الباب بانه كان بعد الخطبة كما بسطه الحافظ ـ

ص ١٣٣ باب اذا لم يكن لها جلباب الخ قال الحافظ بكسر الجيم وسكون اللام وموحدتين قال ابن المنير موقع الترجمة من الفقه ان الذي في الحديث الاختمار لما في الحديث قال الحافظ الذي يظهر لي ان حذفه لما فيه من الاحتمال فيحتمل ان يكون للجنس اي تعيرها من جنس ثيابها ويحتمل ان يكون المراد تشركها معها في ثوبها وقيل انه ذكر على سبيل المبالغة اي يخرجن على كل حال ولو اثنتين في جلباب اه

ص ١٣٣ باب اعتزال الحيض المصلى قال الحافظ كانه اعاد هذا الحكم للاهتمام به وقد تقدم مضموما الى الباب المذكور في كتاب الحيض اه قال العيني واعتزال الحيض المصلى اختلفوا فيه فقال الجمهور هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء للرجال من غير حاجة ولا صلوة وانما لم يحرم لانه ليس بمسجد اه قال النووي حكى ابو الفرج من اصحابنا عن بعض اصحابنا انه يحرم المكث في المصلى على الحائض كما يحرم المكث في المسجد والصواب الاول اه وتقدم شيء من الكلام عليه في كتاب الحيض

ص ١٣٣ باب النحر والذبح يوم النحر بالمصلى في تراجم شيخ المشائخ يعني انه هو السنة واما ما يفعله الناس من زماننا من النحر والذبح في دورهم ومنازلهم بعد الرجوع من المصلى فهو امر محدث وصدر عنهم تهاونا وتكاسلا اه قال الحافظ قال ابن المنير عطف الذبح على النحر في الترجمة وان كان في الحديث مرددا بأو للتردد اشارة الى انه لا يمتنع ان يجمع يوم النحر بين نسكين احدهما مما ينحر والآخر مما يذبح وليفهم اشتراكهما في الحكم قال الحافظ ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ورد في بعض الطرق بواو الجمع كما يأتي في كتاب الاضاحي اه قلت وعلى هذا لعل المصنف اشار بالترجمة الى ان لفظ او ليس للشك للراوي بل للتنويع اه من هامش اللامع

ص ١٣٤ باب كلام الامام والناس في خطبة العيد الخ قال الحافظ في هذه الترجمة حكمان وظن بعضهم ان فيها تكرارا وليس كذلك بل الاول اعم من الثاني ولم يذكر المصنف الجواب استغناء بما في الحديث ووجهه من حديث البراء ان المراجعة الصادرة بين ابي بردة وبين النبي صلى الله عليه وسلم دالة على الحكم الاول وسؤال ابي بردة عن حكم العناق دال على الحكم الثاني اه

ص ١٣٤ باب من خالف الطريق اذا رجع يوم العيد قال الحافظ قال الترمذي اخذ بهذا اهل العلم فاستحبه للامام وبه يقول الشافعي والذي في الام يستحب للامام والماموم وبه قال اكثر الشافعية وبالتعميم قال اكثر اهل العلم اه قال العيني جمهور العلماء على استحباب ذلك وقال ابو حنيفة يستحب له ذلك فان لم يفعل فلا حرج عليه اه قال الحافظ واختلف في معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لي منها اكثر من عشرين قولا الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص ١٣٤ باب اذا فاته العيد يصلي ركعتين كتب الشيخ في اللامع وهذا عندنا على الاستحباب التنفل لا حقيقة القضاء واما انس فانما كان يصلي لكونه في فناء البصرة وهو حجة لمن جوز تعدد الصلوة اي جوزه في الامكنة متعددة واما قول عطاء فاجتهاد منه لا يجب تسليمه وكذلك ما قاله عكرمة والاحتجاج بالرواية لعموم قوله ايام عيد من غير تقييد بقوم اه وفي هامشه ههنا مسئلتان مختلفتان طالما يلتبس احداهما بالاخرى لنقلة المذاهب احداهما فوت صلوة العيد للامام والماموين كلهم لعارض وليست بمراد البخاري ذكرها ابو داود في سننه وترجم عليها باب اذا لم يخرج الامام للعيد من يومه يخرج من الغد واورد فيه حديث لبعض الصحابة انهم جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا ان يغدوا الى مصلاهم وقال الشيخ في البذل بعد بسط الكلام على الحديث والى ذلك ذهب الاوزاعي واحمد وابو حنيفة وصاحباه اه لكن حكى الطحاوي ذلك مذهب ابي يوسف وحده وقال وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا اذا فاتت الصلوة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصل بعد ذلك في ذلك اليوم ولا فيما بعده وممن قال بذلك ابو حنيفة اه واما المسئلة الثانية وهي فوات العيد بمعنى عدم الشركة في الجماعة اي عدم ادراكها وهذه المسئلة هي مراد الامام في الباب كما يدل عليها الآثار الواردة في الباب وهي ايضا خلافية عند الائمة ففي الاوجز للمالكية اربع روايات والراجح منها اذا فاته العيد يندب له صلوة العيد فذا لا جماعة فيكره مع الجماعة وعند الحنابلة يسن لمن فاته العيد قضاؤها وهو قبل الزوال وبعده على صفتها لكن شراح الحديث قاطبة نقلوا عنهم قضاء الاربعة وقالت الشافعية تشرع للمنفرد والعبد والمرأة والمسافر فلا تتوقف على شروط الجمعة واما عندنا الحنفية ففي الدر المختار ولا يصليها وحده ان فاتت مع الامام اه

ص ١٣٥ باب الصلوة قبل العيد وبعدها الخ كتب الشيخ في اللامع اي انها تكره في المصلى قبلها وبعدها ولا تكره بعدها في غيره اه قال الحافظ لم يجزم بالحكم لان الاثر يحتمل ان يراد نفي الراتبة وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهة او لاعم من ذلك ويؤيد الاول الاقتصار على القبل واما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة فيحتمل اختصاصه بالامام دون الماموم او بالمصلى دون البيت وقد اختلف السلف في ذلك فذكر ابن المنذر عن احمد انه قال الكوفيون يصلون بعدها لا قبلها والبصريون يصلون قبلها لا بعدها والمدنيون لا قبلها ولا بعدها وبالاول قالت الحنفية وبالثاني قالت جماعة وبالثالث قال احمد واما مالك فمنعه في المصلى وفي المسجد عنه روايتان وعند الشافعي يجب للامام ان لا يتنفل قبلها ولا بعدها واما الماموم فيخالف له في ذلك اه من هامش اللامع مختصرا ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله لم يصل قبلها ولا بعدها وعند هذا العبد الفقير الى رحمته تعالى ان الخروج الى مصلى العيد شبيه بالخروج الى مصلى الجنائز وايضا فيه خروج الى الفضاء الذي هو محل المقابر

ابواب الوتر

قال العلامة العيني المناسبة بين ابواب الوتر وابواب العيد كون كل واحد من صلوة العيدين والوتر واجبا ثبوتهما بالسنة اه قال الحافظ الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الثأر وفي لغة مترادفان وقال ابن التين اختلف في الوتر في سبعة اشياء في وجوبه وعدده واشتراط النية فيه واختصاصه بقراءة واشتراط شفع قبله وفي آخر وقته وصلوته في السفر على الدابة قال الحافظ وفي قضائه والقنوت فيه وغير ذلك تبلغ ستة عشر بسطها الحافظ

باب ما جاء فی الوتر قال الحافظ ولم یتعرض المصنف لحکمه لکن افراده عن التهجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اھ والمسئلة خلافیة فعند الائمة الثلاث وصاحبی ابی حنیفة سنة وعند الامام ابی حنیفة واجب والظاہر ان المصنف مال فی ذلک الی التوسع من الوحدة الی احدی عشر رکعة ولذا ذکر فی الباب الروایات المختلفة وکانه رجح قول الشافعیة فی الوتر موصولاً ومفصولاً وہو مذہب احمد وعند الامام مالک الوتر رکعة واحدة لکن لابد له من تقدم شفع علیه ویکره الاقتصار علی الواحدة وعند الحنفیة ثلاث رکعات بسلام واحد لا اکثر ولا اقل قال ابن العربی وہو قول مالک فی الصیام الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع من دلائل الحنفیة وغیرہا وکتب الشیخ فی اللامع قوله صلی رکعة واحدة ای مضمومة الی اثنتین والحق ان الوتر کانت واحدة ثم نسخ بالنہی عن البتیراء فلا یجب ارجاع جمیع الروایات الی الثلاث ولا یخلو ارجاعها الیه عن تکلف مستغنی عنه اھ وفی ہامشه فعلی ما افاده الشیخ لا حاجة الی تاویل روایات وحدة الوتر کلها فان الایتار بواحدة کان اولاً ثم نسخ

باب ساعات الوتر کتب الشیخ فی اللامع ای فی ای ساعة یصلی الوتر ودلالة الروایة علی هذا المعنی لورود اللیل مطلقاً ولما ورد انه انتہی وتره الی السحر ولامره اباہریرة ان یوتر قبل النوم فافاد مجموع الثلاث جواز الوتر ای ساعة شاء من اللیل غیر انا لما امرنا ان نجعل الوتر آخر ما نصلی من الفرائض لم یجز تقدیمه علی فریضة العشاء اھ وفی ہامشه قال الحافظ محصل ما ذکره ان اللیل کله وقت الوتر لکن اجمعوا علی ان ابتدائه مغیب الشفق بعد صلوة العشاء لکن اطلق بعضهم انه یدخل بدخول العشاء الی آخر ما قال قلت ہہنا مسئلتان ابتداء وقت الوتر وانتہائه اما الاولی ففیه قولان کما قال الحافظ قال الموفق وقته ما بین العشاء وطلوع الفجر الثانی فلو اوتر قبل العشاء لم یصح وتره وقال ابو حنیفة ان صلاه قبل العشاء ناسیاً لم یعده وخالفه صاحباه فقالا یعید وکذلک قال مالک والشافعی واما الثانیة فعند الحنفیة آخر وقته الی طلوع الفجر وہو روایة عن الشافعی واحمد وقال الدردیر وقته المختار ینتہی لطلوع الفجر وضروریه من طلوع الفجر للصبح ای لتمامها وہو وجه للشافعیة والحنابلة اھ مختصراً ولا یبعد عندی فی غرض المصنف ان ما ورد فی بعض الروایات من قوله وانتہی وتره الی السحر حتی مات کما فی روایة لابی داؤد یوہم ان آخر فعله صلی الله علیه وسلم الوتر فی السحر فهو ناسخ للاول فدفعه المصنف بانه لیس بنسخ

باب ایقاظ النبی صلی الله علیه وسلم اهله بالوتر کتب الشیخ فی اللامع ان مداومة الایقاظ للوتر وتوکید الامر فیه ما لیس فی شیء من النوافل من اظہر امارات الوجوب اھ وفی ہامشه وتبویب البخاری بالایقاظ خاصة یشیر ایضاً الی انه ان لم یذہب الی وجوب الوتر فقد ذہب الی قریب من ذلک قال الحافظ کما تقدم قبل ان غرض البخاری بحکمه لکن افراده بترجمة عن ابواب التہجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اھ وانت خبیر بان مجرد تبویبه بالوتر علی الدابة لا یدل علی انه لم یر بوجوبه مع الامارات العدیدة الدالة علی انه یری بوجوبه فانه یحتمل انه رضی الله عنه مع القول بوجوبه یبیح اداءه علی الدابة وینزله بمنزلة القصر فی السفر فانهم صرحوا بوجوب الوتر علی النبی صلی الله علیه وسلم مع ادائه ایاه علی الدابة وفی المشکوة عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا الوتر فی السفر سنة فلا مانع من ان البخاری مع قوله بوجوبه یرے التخفیف فیه فی السفر اھ

باب لیجعل آخر صلوته وتراً اختلف اہل العلم فی الذی یوتر من اول اللیل ثم یقوم من آخره فرأی بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم نقض الوتر وہو الذی ذہب الیه اسحق وقال بعض اہل العلم انه لا ینقض وتره ویدع وتره علی ما کان وہو قول مالک واحمد وغیرہما وہذا اصح الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب الوتر علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع محله عندنا الضرورة المجوزة للصلوة المفروضة علی ظہر الدابة من خوف التلف بعدو او سبع او غیر ذلک اھ وہذا ایضاً من المسائل الخلافیة فی ابواب الوتر بسط فی ہامش اللامع والاوجز قال الزرقانی استشکل بان من خصائصه صلی الله علیه وسلم وجوب الوتر علیه فکیف صلاه راکباً واجیب بان محل الوجوب الحضر بدلیل ایتاره صلی الله علیه وسلم راکباً فی السفر وہذا مذہب مالک ومن وافقه والقائل بوجوبه علیه صلی الله علیه وسلم مطلقاً قال یحتمل الخصوصیة وبعده لا یخفی اھ قلت ولا حجة فیه علی الحنفیة لانہم قالوا ان الوتر کان قبل الایجاب مستحباً فیمکن حمله علی ذلک الوقت الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع قال العینی احتج بحدیث الباب مالک والشافعی واحمد علی ان للمسافر ان یصلی الوتر علی دابته وکان مالک یقول لا یصلی علی الراحلة الا فی سفر یقصر فیه الصلوة وقال الشافعی قصیر السفر وطویله فی ذلک سواء وقال ابو حنیفة وصاحباه لا یجوز الوتر الا علی الارض اھ مختصراً

باب الوتر فی السفر قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من قال انه لا یسن فی السفر وہو منقول عن الضحاک اھ وہکذا قال العینی

باب القنوت قبل الرکوع وبعده قال الحافظ قال ابن المنیر اثبت بهذه الترجمة مشروعیة القنوت اشارة الی الرد علی من روی عنه انه بدعة کابن عمر ولم یقیده فی الترجمة بصبح ولا غیره مع کونه مقیداً فی بعض الاحادیث بالصبح واورده فی ابواب الوتر اخذاً من اطلاق انس کذا قال ویظہر لی انه اشار بذلک الی قوله فی الحدیث الرابع کان القنوت فی الفجر والمغرب لانه ثبت ان المغرب وتر النہار فاذا ثبت القنوت فیها ثبت فی وتر اللیل بجامع ما بینهما من الوتریة اھ قلت لکن الظاہر من صنیع الامام البخاری انه قائل بقنوت الوتر ولیس بقائل بدوام القنوت فی الفجر ولذا اورد الباب فی ابواب الوتر ولم یورده فی ابواب الفجر مع کون الروایة المصرحة بقنوت الفجر عنده ثابتة بحدیث انس کما سیاتی فی کلام الشیخ فان قنوت الفجر الذی کان بعد الرکوع کان فی شہر فقط فای قنوت کان قبل الرکوع الذی لم یقیده بزمان فتامل اھ من ہامش اللامع کتب الشیخ فی اللامع اما القنوت فی الفجر فکان فی النازلة ولا حاجة فی القول بنسخه بل ہو معمول عند النازلة فلا ینافی مذہبنا لو ورد فی شیء من الروایات انه صلی الله علیه وسلم قنوته فی الفجر وبعد الرکوع الی آخر ایام حیاته لانا نقول کذلک اذا نزلت بالمسلمین نازلة ثم ان روایة انس ہذه مصرحة بما اختاره الاحناف فانه لما سئل عن القنوت فی الصبح اجاب عنه بانه بعد الرکوع ثم لما سأله آخر واطلق السؤال عن التقیید بشیء من الصلوات کان الظاہر منه السؤال عما ہو المعمول دائماً فاجاب انه قبل الرکوع وہو قنوت الوتر المعمول به فی کل سنة فاعترض السائل علی انس بما اجاب به اولاً انه بعد الرکوع فقال کذب فعلم بتصریح انس ہہنا ان قنوت الفجر الذی ہو بعد الرکوع کان لعارض والدوام انما ہو علی قنوت الوتر الذی ہو قبل الرکوع والله اعلم اھ وفی ہامشه اختلف العلماء فی القنوت فی عدة مسائل الشہیرة منها اربعة الاولی اختلافہم فی قنوت الوتر ہل یقرأ ام لا فمنعه مالک واجازه الشافعی فی احد قولیه فی النصف الآخر من رمضان وعند الحنفیة والحنابلة یکون فی جمیع السنة والثانیة اختلافہم فی قنوت غیر الوتر فمشروع عند الشافعیة والمالکیة فی الفجر خاصة فی جمیع السنة وعند الحنفیة والحنابلة مشروع عند النازلة والثالثة اختلافہم فی محله فعند الشافعیة والحنابلة بعد الرکوع مطلقاً وعند المالکیة قبله مطلقاً واما عندنا الحنفیة فقنوت الوتر قبل الرکوع وقنوت الفجر بعد الرکوع والرابعة اختلافہم فی الفاظ القنوت وہو مبسوط فی الفروع اھ مختصراً ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ والظاہر عندی انه فی قوله یدعو علی رعل وذکوان

ابواب الاستسقاء

ہہنا سبعة ابحاث لطیفة الاول فی لغته والثانی فی سببه والثالث فی بدأ شرعیة صلوته الرابع فی حکمها والخامس فی وقتها والسادس فی مختار الائمة فی کیفیتها والسابع فی تکرار صلوته اذا لم یمطروا بسطت ہذه المباحث کلها فی الاوجز وہامش اللامع اما بدء شرعیتها ففی الانوار الساطعة شرعت فی رمضان سنة ست من الہجرة وفی ہذه السنة من مجمع البحار وفیها صلی صلوة الاستسقاء فمطروا سبعة ایام حتی قال حوالینا وفی ہذه السنة ذکرہا صاحب التلقیح وصاحب الخمیس وذکره الحافظ عن ابن حبان

باب الاستسقاء وخروج النبی صلی الله علیه وسلم الخ قال الحافظ قوله خرج ای الی المصلی کما سیاتی التصریح به وزاد فیه وصلی رکعتین اھ وقال القسطلانی قوله خرج ای الی الصحراء اھ وہو الاوجه مما قدره الحافظ رحمه الله من قوله الی المصلی لما سیاتی فی کلام الحافظ بنفسه فی باب الاستسقاء فی المصلی من الفرق بین الترجمتین اذ فرق بینهما بالعموم والخصوص وقد اتفق فقہاء الامصار علی مشروعیة صلوة الاستسقاء وانها رکعتان الا ما روی عن ابی حنیفة انه قال یبرزون للدعاء والتضرع وان خطب لہم فحسن ولم یعرف الصلوة ہذا ہو المشہور عنه ونقل ابو بکر الرازی عنه التخییر بین الفعل والترک وحکی ابن عبد البر الاجماع علی استحباب الخروج الی الاستسقاء والبروز الی ظاہر المصر لکن حکی القرطبی عن ابی حنیفة ایضاً انه لا یستحب الخروج وکانه اشتبه علیه بقوله فی الصلوة اھ من الفتح وقد وردت الروایات فی الاستسقاء بدون الصلوة کما فی الاوجز فارجع الیه لو شئت والخروج الی المصلی مستحب عندنا ایضاً کما تقدم فی الطحطاوی علی المراقی وغیره ویستحب الخروج للاستسقاء ثلاثة ایام للاتباع اھ وہکذا فی الدر المختار

باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم اجعلها سنین الخ قال الحافظ وجه ادخال ہذه الترجمة فی ابواب الاستسقاء التنبیه علی انه کما شرع الدعاء بالاستسقاء للمؤمنین کذلک شرع الدعاء بالقحط علی الکافرین ویمکن ان یقال ان المراد ان مشروعیة الدعاء علی الکافرین فی الصلوة تقتضی مشروعیة الدعاء للمؤمنین فیها فتثبت بذلک صلوة الاستسقاء خلافاً لمن انکرہا اھ وبالاول شرح العینی وکذا الشیخ المشائخ فی تراجمه واجاد السندی فقال ذکره لانه دعاء بالقحط المطر علی من یستحقه ففیه اشارة الی انه لابد من النظر فی الاستسقاء الی اہلیة من یدعی لہم اھ قوله اللہم اجعلها سنین کتب الشیخ فی اللامع قصتان جمعهما المؤلف لما ذکره استاذه ایاہما جمیعاً والاشتباه ارفع من ان یخفی علیه مثل ذلک فکان وقوع دعاء السنة فی مکة ودعوته لہؤلاء المسلمین کانت بالمدینة اھ وہذا ایراد معروف علی الامام البخاری اورده شیخنا السہارنفوری شارح ابی داؤد البذل الخ وہکذا ذکر الشراح کلهم لکنہم ذکروه فی حدیث ابن مسعود الآتی فی باب اذا استشفع المشرکون بالمسلمین ویؤید الشیخ ما قال العینی فی الباب المذکور تحت قوله فجاءه ابو سفیان الخ وکان مجیئه قبل الہجرة لقول ابن مسعود والبطشة الکبری یوم بدر ولم ینقل ان اباسفیان قدم المدینة قبل بدر اھ ثم لا یذہب علیک ان الاوجه عند ہذا العبد الفقیر الی الله الغنی ان ہہنا اربعة وقائع معروفة الاولی دعاءه صلی الله علیه وسلم علی قریش بمکة قبل الہجرة بعد طرحہم علی ظہره صلی الله علیه وسلم سلا جزور المذکور فی حدیث ابن مسعود وفیها دعاءه بسبع سنین والثانیة دعاءه علی مضر خاصة بهذا الدعاء ایضاً فی القنوت وہی بالمدینة سنة اربع من الہجرة وکان بدء القنوت فی ہذه السنة والوقعة الثالثة خروجه صلی الله علیه وسلم للاستسقاء الی المصلی وکان فی رمضان سنة ست من الہجرة والرابعة دعاءه فی خطبة الجمعة المذکورة فی حدیث انس وکان بعد مرجعه من غزوة تبوک وقد اختلط فی ہذه الوقائع کلام الشراح وادخلوا قصة فی قصة اخری لمجرد اتحاد الفاظ الدعاء والله سبحانه وتعالیٰ اعلم

باب سؤال الناس الامام الخ قال الحافظ قال ابن رشید لو ادخل تحت ہذه الترجمة حدیث ابن مسعود الذی قبله لکان اوضح مما ذکر انتہی ویظہر لی انه لما کان من سأل قد یکون مسلماً وقد یکون مشرکاً وقد یکون من الفریقین وکان فی حدیث ابن مسعود المذکور مشرکاً ناسب ان یذکر فیما بعده ما یدل علی ما اذا کان الطلب من الفریقین کما سابینه ولذلک ذکر لفظ الترجمة عاماً لقوله سؤال الناس الی ان قال وقد اعترض الاسماعیلی فقال حدیث ابن عمر خارج عن الترجمة اذ لیس فیه ان احداً سأله ان یستسقی له ولا فی قصة العباس واجاب ابن المنیر عن حدیث ابن عمر بان المناسبة تؤخذ من قوله فیه یستسقی الغمام بوجهه لان فاعله محذوف وہم الناس وعن حدیث انس بان فی قول عمر کنا نتوسل الیک بنبیک دلالة علی ان للامام مدخلاً فی الاستسقاء وقال ابن رشید یحتمل ان یکون اراد بالترجمة الاستدلال بطریق الاولی لانہم اذا کانوا یسألون الله به فیسقیہم فاحری ان یقدموه للسؤال اھ وجیہ

اھ من الفتح وقال فیما سیأتی من باب اذا استشفعوا الی الامام الخ قال ابن المنیر تقدم لہ باب سوال الناس الامام الخ والفرق بین الترجمتین ان الاولی لبیان ما علی الناس ان یفعلوہ اذا احتاجوا الی الاستسقاء والثانیۃ لبیان ما علی الامام من اجابۃ سوالہم اھ

ج۲ ص۱۳۸ **باب تحویل الرداء فی الاستسقاء** قال الحافظ ترجم لمشروعیتہ خلافا لمن نفاہ ثم ترجم بعد ذلک للکیفیۃ کما سیأتی وقال ایضا واستحب الشافعی فی الجدید تنکیس الرداء مع التحویل وعن ابی حنیفۃ وبعض المالکیۃ لا یستحب شیئ من ذلک واستحب الجمہور ایضا ان یحول الناس بتحویل الامام وقال اللیث وابو یوسف یحول الامام وحدہ (فائدۃ) ذکر الواقدی ان طول ردائہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ستۃ اذرع فی ثلاثۃ اذرع وطول ازارہ اربعۃ اذرع وشبرین فی ذراعین وشبر کان یلبسہما فی الجمعۃ والعیدین اھ

ج۲ ص۱۳۸ **باب انتقام الرب عز وجل** قال الحافظ ہکذا وقعت ہذہ الترجمۃ فی روایۃ الحموی وحدہ خالیۃ من حدیث ومن اثر قال ابن رشید کانہا کانت فی رقعۃ مفردۃ فاہملہا الباقون وکانہ وضعہا لیدخل تحتہا حدیثا والیق شیئ بہا حدیث عبد اللہ بن مسعود المذکور فی ثانی باب من الاستسقاء واخر ذلک لیقع لہ التغییر فی بعض سندہ کما جرت بہ عادتہ غالبا فعاقہ عن ذلک عائق واللہ اعلم اھ قلت ولعل الغرض من الترجمۃ الاشارۃ الی البحث الثانی من المباحث السبعۃ المشار الیہا فی اول کتاب الاستسقاء ففی ہامش اللامع من الاوجز الثانی فی سببہ وتقدم عن القاری سببہ حاجۃ الناس بسبب قلۃ الامطار ویکون ذلک لکثرۃ المعاصی غالبا والیہ اشار البخاری فی صحیحہ اذ قال باب انتقام الرب عز وجل الخ وفی کتاب الزہد لابن ماجۃ فی حدیث طویل عن ابن عمر مرفوعا ولم یمنعوا زکوۃ اموالہم الا منعوا القطر من السماء ولولا البہائم لم یمطروا ونحو ذلک من الروایات التی ذکرت فی الاوجز

ج۲ ص۱۳۸ **باب الاستسقاء فی المسجد الجامع** کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان الاستسقاء ہو الدعاء فقط وان لیس شیئ من الصلوۃ والتحویلۃ وغیرہما داخلا فی الاستسقاء اذ لو کان کذلک لم یترکہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ اکتفی ہہنا بالدعاء فقط دون ان یحول رداءہ او یصلی صلوۃ وایضا فعقد الباب رد لما توہم من کراہۃ الاستسقاء فی المسجد سیما الجامع لانہ محل ذکر ودعاء لا لعرض حوائج دنیویۃ بانہ دعاء ایضا لا یتمحض للدنیا بل فیہ منافع اخرویۃ کثیرۃ اھ وفی ہامشہ وہذا علی مسلک الامام ابی حنیفۃ وقال الحافظ اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الخروج لیس بشرط فی الاستسقاء لان الملحوظ فی الخروج المبالغۃ فی اجتماع الناس وذلک حاصل فی المسجد الاعظم بناء علی المعہود فی ذلک الزمان من عدم تعدد الجامع بخلاف ما حدث فی ہذہ الاعصار اھ وانت تری ان ما افادہ الشیخ اوجہ مما قالہ الحافظ لان الملحوظ فی الخروج لما کان المبالغۃ فی الاجتماع وذلک حاصل فی المسجد الاعظم فای حاجۃ بقیت الی الخروج ثم قال الحافظ وقد ترجم لہ المصنف بعد ذلک من اکتفی بصلوۃ الجمعۃ فی الاستسقاء وترجم لہ ایضا الاستسقاء فی خطبۃ الجمعۃ فاشار بذلک الی انہ ان اتفق وقوع ذلک یوم الجمعۃ اندرجت خطبۃ الاستسقاء وصلوتہا فی الجمعۃ اھ

ج۲ ص۱۳۸ **باب الاستسقاء فی خطبۃ الجمعۃ** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لما کان بعض ما یرد اولا یرد ہہنا ایضا دفعہ مع زیادۃ انہ لا یشترط لہ الاستقبال وان کان دعاء فاینما تولوا فثم وجہ اللہ فلما لم یکن الاستقبال داخلا فی الاستسقاء کیف یدخل فیہ الصلوۃ وتحویل الرداء وغیرہما من الامور اھ وقد عرفت قریبا ما قال الحافظ فی ہذہ التراجم الثلاثۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بہذہ التراجم المختلفۃ الی انواع الاستسقاء ففی الاوجز فی مسلک الشافعیۃ لہا ثلاث مراتب ادناہا الدعاء مطلقا فرادی ومجتمعین واوسطہا الدعاء خلف الصلوات وخطبۃ الجمعۃ واعلاہا ان یصلی بہم رکعتین ای علی الہیئۃ المخصوصۃ المتقدمۃ فی اول ابواب الاستسقاء وہکذا فی مسلک الحنابلۃ ففی المغنی قال القاضی الاستسقاء ثلاثۃ اضرب ثم ذکر نحو ما تقدم ولا یبعد عندی ان الامام قید الترجمۃ بقولہ غیر مستقبل القبلۃ دفعا لما یتوہم من روایات استقبال القبلۃ فی دعاء الاستسقاء انہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبلہا ہہنا ایضا فدفعہ بذلک من ان الاستقبال لا یکون فی خطبۃ الجمعۃ اھ من ہامش اللامع قولہ ان رجلا دخل المسجد الخ واورد صاحب التیسیر بانہ علیہ الصلوۃ والسلام مع کمال رأفتہ وشفقتہ علی الناس لم یبتدئ بالاستسقاء وایضا لم یستدع لہ احد من اہل المدینۃ حتی جاء رجل من اہل البادیۃ واجاب بانہ علیہ السلام وکذلک اہل المدینۃ ببرکۃ صحبتہ کانوا فی حالۃ الرضاء والتوکل علی اقصی مراتبہ واہل البادیۃ لم یبلغوا الی ہذہ المرتبۃ فالحوا للاستسقاء اھ معربا

ج۲ ص۱۳۸ **باب الاستسقاء علی المنبر** لعلہ اشارۃ الی ان المنبر ان کان موجودا فلا باس بہ بخلاف ما سیأتی فی باب الدعاء فی الاستسقاء عن عبد اللہ بن یزید علی غیر منبر واختلفت الائمۃ فی ذلک فعند الحنفیۃ والمالکیۃ یخطب علی الارض وعند الشافعیۃ والحنابلۃ علی المنبر کما فی الاوجز عن کتب فروعہم وفی البذل قال ابن القیم فلما وافی المصلی صعد المنبر ان صح والا ففی القلب منہ شیئ اھ

ج۲ ص۱۳۸ **باب من اکتفی بصلوۃ الجمعۃ فی الاستسقاء** تقدم عرفت قریبا ما قال الحافظ فی ہذہ التراجم الثلاثۃ وقال ایضا اورد فیہ الحدیث المذکور وفیہ تعقب علی من استدل بہ لمن یقول لا تشرع الصلوۃ للاستسقاء لان الظاہر ما تضمنتہ الترجمۃ اھ قلت وہذا التعقب مبنی علی مسلک الشافعیۃ وغیرہم فانہم یاولونہ بہذا التاویل ولیس للحنفیۃ ان یلتزموا بہذا التاویل.

ج۲ ص۱۳۸ **باب الدعاء اذا تقطعت السبل** الخ فی تراجم شیخ المشائخ ای کما ان الدعاء لطلب المطر الذی ہو من رحمۃ اللہ مشروع عند قحطہ وحبسہ کذلک الدعاء مشروع عند کثرتہ وطغیانہ لرفع مضرتہ عن عبادہ اھ قال الحافظ قولہ من کثرۃ المطر ظاہرہ ان الدعاء بذلک متوقف علی سبق السقیا وکلام الشافعی فی الام یوافقہ وزاد انہ لا یسن الخروج للاستصحاء ولا الصلوۃ ولا تحویل الرداء بل یدعی بذلک فی خطبۃ الجمعۃ او فی اعقاب الصلوۃ وفی ہذا تعقب علی من قال من الشافعیۃ انہ لیس قول الدعاء المذکور فی اثناء خطبۃ الاستسقاء لانہ لم ترد بہ السنۃ اھ قلت قولہ لیس قول الدعاء الخ کذا فی نسختی الفتح من المیریۃ والخیریۃ والظاہر ان فیہ تحریفا والصواب بدلہ یسن والظاہر ان المراد بقولہ من قال من الشافعیۃ ہو الامام ابو اسحق الشیرازی فقد قال النووی فی شرح المہذب واما قول المصنف یعنی ابا اسحق الشیرازی فی التنبیہ فی اثناء دعاء الاستسقاء لطلب المطر اللہم حوالینا ولا علینا فما انکروہ علیہ وانما یقال ہذا عند کثرۃ المطر وحصول الضرر بہا کما صرح بہ فی الحدیث ونص علیہ الشافعی والاصحاب رحمہم اللہ اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب ما قیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یحول رداءہ** الخ قال الحافظ انما عبر عنہ بلفظ قیل مع صحۃ الخبر لان الذی قال فی الحدیث ولم یذکر انہ حول رداءہ یحتمل ان یکون ہو الراوی عن انس او من دونہ فلاجل ہذا التردد لم یجزم بالحکم وایضا فسکوت الراوی عن ذلک لا یقتضی نفی الوقوع واما تقییدہ بقولہ یوم الجمعۃ فلیبین ان قولہ فیما مضی باب تحویل الرداء فی الاستسقاء ای الذی یقام فی المصلی اھ قلت وبہذا الفرق یندفع توہم التکرار وتقدم فی الباب السابق اختلافہم فی حکم تحویل الرداء وفی تراجم شیخ المشائخ قولہ باب ما قیل الخ یعنی لہ ایضا اصل وکل من التحویل وعدمہ ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ ولیس فی الحدیث ذکر الجمعۃ قال الحافظ وہذا السیاق مختصر جدا وسیأتی مطولا من الوجہ المذکور بعد اثنی عشر بابا وفیہ یخطب علی المنبر یوم الجمعۃ اھ وہکذا فی العینی ولا یبعد عندی ان یقال ان الترجمۃ شارحۃ فلعل الامام اشار بالترجمۃ الی ان ما ورد من انہ لم یحول فہو فی الجمعۃ

ج۲ ص۱۳۹ **باب اذا استشفعوا الی الامام** الخ تقدم کلام الحافظ فی باب سوال الامام الناس من الفرق بین الترجمتین وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ اذا استشفعوا الخ ای التمسوا منہ وطلبوا ان یدعو لہم اھ وفی الدر المختار الاولی خروج الامام معہم وان خرجوا باذنہ او بغیر اذنہ جاز اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب اذا استشفع المشرکون بالمسلمین عند القحط** قال الحافظ قال ابن المنیر ظاہر ہذہ الترجمۃ منع اہل الذمۃ من الاستبداد بالاستسقاء کذا قال ولا یظہر وجہ المنع من ہذا اللفظ اھ واشکل بان الترجمۃ اعم من الحدیث لان الاستشفاع کان عقب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم واجیب بان الجامع بینہما ظہور الخضوع منہم والذلۃ للمؤمنین فی التماسہم منہم الدعاء لہم او یقال ان جوابہا محذوف فیقدر اجابہم بشرط ان دعا علیہم اولم یجبہم الی ذلک اصلا ویمکن ان یقال اذا رجا امام المسلمین رجوعہم عن الباطل او وجود نفع عام للمسلمین شرع دعاؤہ لہم فحذف جواب اذا لوجود ہذہ الاحتمالات ولا دلالۃ فیما وقع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذہ القصۃ علی مشروعیۃ ذلک لغیرہ اذ الظاہر ان ذلک من خصائصہ لاطلاعہ علی المصلحۃ فی ذلک بخلاف من بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم من الائمۃ اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب الدعاء اذا کثر المطر** الخ فی تراجم شیخ المشائخ کان غرضہ حصر الدعاء عند کثرۃ المطر فی ہذہ الالفاظ وامثالہا وذلک لان المطر رحمۃ من اللہ تبارک وتعالی فطلب امساکہ مطلقا لیس بمناسب بل المناسب استجلاب منافعہ واستدفاع مضارہ وہو معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم حوالینا ولا علینا

ج۲ ص۱۳۹ **باب الدعاء فی الاستسقاء قائما** قال الحافظ ای فی الخطبۃ وغیرہا قال ابن بطال الحکمۃ فیہ کونہ حال خشوع وانابۃ فیناسبہ القیام وقال غیرہ القیام شعار الاعتناء والاہتمام والدعاء اہم اعمال الاستسقاء فناسبہ القیام ویحتمل ان یکون قام لیراہ الناس فیقتدوا بما یصنع اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب الجہر بالقراءۃ فی الاستسقاء** کتب الشیخ فی اللامع وہو ما ذہب الیہ الامام ایضا فانہ قال ان الصلوۃ وان لم تکن داخلۃ فی الاستسقاء ولکن الامام ان صلی جہر بالقراءۃ اھ قال العلامۃ العینی من فوائد الحدیث الجہر بالقراءۃ فی الاستسقاء وہو مما اجمع علیہ الفقہاء اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب کیف حول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ظہرہ الی الناس** وہذہ ہی الترجمۃ السابعۃ بلفظ کیف کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اراد بالکیفیۃ ہہنا بیان بعض احوالہ لانہا علی ای کیفیۃ کانت التحویلۃ فیصح ایراد الروایۃ التی فیہا بیان وقت التحویلۃ متی کانت فنعلم ان تحویلہ ظہرہ کان قبل الدعاء اھ قال الحافظ وقد استشکل لان الترجمۃ لکیفیۃ التحویل والحدیث دال علی وقوع التحویل فقط واجاب الکرمانی بان معناہ حولہ حال کونہ داعیا وحمل ابن المنیر قولہ کیف علی الاستفہام فقال لما کان التحویل المذکور لم یتبین کونہ من ناحیۃ الیمین او الیسار احتاج الی الاستفہام عنہ قال الحافظ والظاہر انہ لما لم یتبین من الخبر ذلک کانہ یقول ہو علی التخییر لکن المستفاد من الخارج انہ التفت بجانبہ الایمن لما ثبت انہ کان یعجبہ التیمن فی شانہ کلہ ثم ان محل ہذا التحویل بعد فراغ الموعظۃ وارادۃ الدعاء

ج۲ ص۱۳۹ **باب صلوۃ الاستسقاء رکعتین** مجرور علی البدل من الصلوۃ باضافۃ الباب او عطف بیان او منصوب بمقدر اھ کذا فی الفتح قال القسطلانی اراد بیان کمیتہا واشار الیہا بقولہ رکعتین اھ والمسئلۃ وفاقیۃ ان السنۃ ان یصلی الامام رکعتین واختلفوا فی صفتہا ہل فیہا تکبیرات الزوائد ام لا وایضا الخطبۃ قبل الصلوۃ او بعدہا وغیر ذلک بسط فی ہامش اللامع

ج۲ ص۱۳۹ **باب الاستسقاء فی المصلی** قال الحافظ ہذہ الترجمۃ اخص من الترجمۃ المتقدمۃ اول الابواب وہی باب الخروج الی الاستسقاء لانہ اعم من ان یکون الی المصلی ووقع فی روایۃ ہذا الباب تعیین الخروج الی الاستسقاء الی المصلی بخلاف تلک فناسب کل روایۃ ترجمتہا اھ

ج۲ ص۱۳۹ **باب استقبال القبلۃ فی الاستسقاء** قال الحافظ ای فی اثناء الخطبۃ التی تقع من اجلہ فی المصلی اھ وقال القسطلانی باب استقبال القبلۃ ای فی الدعاء فی الاستسقاء فی اثناء الخطبۃ الثانیۃ وہو نحو ظہرہ کما قالہ النووی فی دقائقہ اھ مختصرا

ص١١٨ باب رفع الناس ايديهم مع الامام الخ قال الحافظ قدس سره تضمنت هذه الترجمة الرد على من زعم انه يكتفي بدعاء الامام في الاستسقاء اه قال القسطلاني قال اصحابنا الشافعية وغيرهم السنة في دعاء القحط ونحوه من رفع بلاء ان يجعل ظهر كفيه الى السماء وهي صفة الرهبة وان سأل شيئا يجعل بطونهما الى السماء والحكمة ان القصد رفع البلاء بخلاف القاصد حصول شئ او تفاؤلا ليقلب الحال ظهر البطن وذلك نحو صنيعه في تحويل الرداء او اشارة الى ما يسأله وهو ان يجعل بطن السحاب الى الارض لينصب ما فيه من المطر اه

ص١١٨ باب رفع الامام يده في الاستسقاء قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة في رواية الحموي والمستملي قال ابن رشيد ومقصوده بتكرير رفع الامام يده وان كانت الترجمة التي قبلها تضمنته لتفيد فائدة زائدة وهي انه لم يكن يفعل ذلك الا في الاستسقاء قال ويحتمل ان يكون قصد التنصيص بالقصد الاول على رفع الامام يده كما قصد التنصيص في الترجمة الاولى بالقصد الاول على رفع الناس وان اندرج معه رفع الامام قال ويجوز ان يكون قصد بهذه الكيفية رفع الامام يده لقوله حتى يرى بياض ابطيه انتهى وقال الزين ابن المنير ما محصله لا تكرار في هاتين الترجمتين لان الاولى لبيان اتباع المأمومين الامام في رفع اليدين والثانية لاثبات رفع اليدين للامام في الاستسقاء اه وفي تراجم شيخ المشائخ المقصود من هذه الترجمة اثبات انه الى ما يرفع الامام يديه والمقصود من الترجمة السابقة اثبات اصل الرفع فلا تكرار اه وهذا التوجيه تقدم في كلام ابن رشيد

ص١١٩ باب ما يقال اذا امطرت الخ قال الحافظ يحتمل ان تكون ما موصولة او موصوفة او استفهامية وقوله قال ابن عباس كصيب المطر الخ قال ابن المنير مناسبته لحديث عائشة لما وقع في حديث الباب المرفوع قوله صيبا قدم المصنف تفسيره في الترجمة وهذا يقع له كثيرا قال اخوه الزين وجه المناسبة ان الصيب لما جرى ذكره في القرآن قرن باحوال مكروهة ولما ذكر في الحديث وصف بالنفع فاراد ان يبين بقول ابن عباس انه المطر وانه ينقسم الى نافع وضار اه قلت وعلى الاول هو من الاصل الحادي والسبعين من اصول التراجم وهو ان من دأب الامام البخاري شرح الالفاظ القرآنية المناسبة للحديث قال الحافظ في مبدء كتاب الانبياء جرت عادته ان الحديث اذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت او اصلها او نظيره في القرآن ان يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معا اه وهذا الاصل قد اضيف على الاصول السبعين المذكورة في المقدمة بعد الطبع الاول

ص١١٩ باب من تمطر في المطر الخ قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه مسلم عن انس قال حسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى اصابه المطر وقال لانه حديث عهد بربه وكان المصنف اراد ان يبين ان تحادر المطر على لحيته صلى الله عليه وسلم لم يكن اتفاقا وانما كان قصدا فلذلك ترجم بقوله من تمطر اي قصد نزول المطر عليه لانه لو لم يكن باختياره لنزل عن المنبر اول ما وكف السقف لكنه تمادى في خطبته حتى كثر نزوله بحيث تحادر على لحيته صلى الله عليه وسلم اه وفي تراجم شيخ المشائخ قوله باب من تمطر اي اخذ المطر على جسده وهذه سنة عند الشافعية وقال البعض اذا مطر اول مطر اه

ص١١٩ باب اذا هبت الريح قال الحافظ قيل وجه دخول هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان المطلوب بالاستسقاء نزول المطر والريح في الغالب يعقبه وسيأتي ايضاح ما يصنع عند هبوبها في اوائل بدء الخلق عن عائشة وفيه اقبل وادبر وتغير وجهه اه وهكذا في العيني وفي تراجم شيخ المشائخ من السنة ان نظهر عليه علامات الخوف ويبادر الى الاستعاذة من نزول العذاب الى ان يمطر كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك عند الغيم اه

ص١١٩ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا قال ابن المنير في هذه الترجمة اشارة الى تخصيص حديث انس الذي قبله بما سوى الصبا من جميع انواع الريح لان قضية نصرها له ان يكون مما يسر بها دون غيرها ويحتمل ان يكون حديث انس على عمومه اما بان يكون نصرها له متأخرا عن ذلك لان ذلك وقع في غزوة الاحزاب واما بان يكون نصرها بسبب اهلاك اعدائه ويخشى من هبوبها ان تهلك احدا من عصاة امته وهو كان بهم رؤفا رحيما صلى الله عليه وسلم وايضا فالصبا تؤلف السحاب وتجمعه فالمطر في الغالب يقع حينئذ اه

ص١١٩ باب ما قيل في الزلازل والآيات قال الحافظ قيل لما كان هبوب الريح الشديد يوجب التخوف المفضي الى الخشوع والانابة كانت الزلزلة ونحوها من الآيات اولى بذلك لا سيما وقد نص في الخبر على ان اكثر الزلازل من اشراط الساعة وقال ابن المنير وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان وقوع الزلزلة ونحوها يقع غالبا مع نزول المطر وقد تقدم لنزول المطر دعاء يخصه فاراد المصنف ان يبين انه لم يثبت على شرطه في القول عند الزلازل ونحوها شئ اه وهل يصلى عند وجودها مختلف فيه قال الموفق قال اصحابنا يصلى للزلزلة كصلوة الكسوف وقال اصحاب الرأي الصلوة لسائر الآيات حسنة لان النبي صلى الله عليه وسلم علل الكسوف بانه آية من آيات الله وقال مالك والشافعي لا يصلى لشئ من الآيات سوى الكسوف لانه صلى الله عليه وسلم لم يصل لغير الكسوف اه مختصرا من هامش اللامع

ص١١٩ باب قول الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون قال ابن عباس شكركم قال العيني وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء اه كتب الشيخ في اللامع قوله رزقكم اي حظكم ونصيبكم اه وفي هامشه ذكر هذا التفسير القسطلاني ايضا اذ قال الرزق بمعنى الشكر في لغة او اراد شكر رزقكم الذي هو المطر وفيه اضمار انكم تكذبون بحيث تقولون مطرنا بنوء كذا او تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به اه قال الحافظ قوله قال ابن عباس الخ يحتمل ان يكون مراده ان ابن عباس قرأها كذلك ويشهد له ما رواه سعيد بن منصور ان ابن عباس كان يقرأ وتجعلون شكركم انكم تكذبون وروى مسلم عن ابن عباس قال مطر الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ وحديث زيد بن خالد وفي آخره فانزلت هذه الآية فلا اقسم بمواقع النجوم الى قوله تكذبون وعرف بهذا مناسبة الترجمة واثر ابن عباس لحديث زيد بن خالد وقد روي نحو اثر ابن عباس المعلق مرفوعا من حديث علي لكن سياقه يدل على التفسير وقد قيل في القراءة المشهورة حذف تقديره وتجعلون شكر رزقكم وقال الطبري المعنى تجعلون الرزق الذي وجب عليكم به الشكر تكذيبكم به اه

ص١١٩ باب لا يدري متى يجيء المطر الا الله قال الحافظ عقب الترجمة الماضية بهذه لان تلك تضمنت ان المطر انما ينزل بقضاء الله وانه لا تاثير للكواكب في نزوله وقضية ذلك انه لا يعلم احد متى يجيء الا هو اه قلت والظاهر عندي انه اشار به الى رد من قال ان القول بتاثيره ممنوع والقول لكونها دالا على المطر وعلامة عليه لا بأس به فاشار البخاري بهذا الباب الرد عليه ويستأنس بهذا ما قاله الحافظ تحت حديث الباب قوله وما يدري احد الخ زاد الاسماعيلي الا الله وفيه رد على من زعم ان لنزول المطر وقتا معينا لا يتخلف عنه اه ثم براعة اختتام كتاب الاستسقاء في قوله بأي ارض تموت ظاهر وبه جزم الحافظ قدس سره كما تقدم في مقدمة اللامع

ابواب الكسوف

ذكر في الاوجز ههنا عشرة مباحث مفيدة مبسوطا وعنه في هامش اللامع مختصرا الاول في لغته والثاني ما زعمه اهل الهيئة من انه لا حقيقة له والثالث ما هو المشهور في ايام الجاهلية انه يكون لحدوث تغير في الارض من موت او ضرر والرابع في حكمه وفوائده ذكرت منها عشرة في الاوجز الخامس في زمن وقوع الكسوف في عهده صلى الله عليه وسلم السادس فيما قال اهل الهيئة ان الكسوف لا يكون الا في الثامن والعشرين والتاسع والعشرين السابع في تعدد الكسوف ووحدته في زمنه صلى الله عليه وسلم الثامن في صلوة الكسوف وحكمها وكيفيتها ووقتها وجهر القراءة وسرها واداءها بالجماعة والخطبة بعدها وغير ذلك من المسائل التاسع في خسوف القمر والعاشر في صلوة خسوف القمر والابحاث المتعلقة بها بسطت في الاوجز واجملت في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وسيأتي لبعض هذه المباحث في الابواب الآتية ان شاء الله تعالى

ص١٢٢ باب الصلوة في كسوف الشمس قال الحافظ اي مشروعيتها وهو امر متفق عليه لكن اختلف في الحكم فالجمهور على انها سنة مؤكدة وصرح ابو عوانة بوجوبها ولم اره لغيره الا ما حكي عن مالك انه اجراها مجرى الجمعة اه وفي هامش اللامع هي سنة غير مؤكدة في فروع الحنفية وحكي عنهم الوجوب ثم قال الحافظ ابتدأ البخاري ابواب الكسوف بالاحاديث المطلقة في الصلوة بغير تقييد بصفة اشارة منه الى ان ذلك يعطي اصل الامتثال وان كان ايقاعها على الصفة المخصوصة عنده افضل وبهذا قال اكثر العلماء اه قلت بل لم يبوب لتعدد الركوع مطلقا وذكر في باب الصلوة احاديث مطلق الصلوة بل بدأ بحديث ابي بكرة وهو مستدل الحنفية قال القسطلاني قوله فصلى بنا ركعتين زاد النسائي كما تصلون واستدل به الحنفية على انها كصلوة النافلة وحمله ابن حبان والبيهقي من الشافعية على ان المعنى كما كانوا يصلون في الكسوف وتعقبه العيني بان حمل ابن حبان والبيهقي على ان المعنى كما كانوا يصلون في الكسوف بعيد وظاهر الكلام يرده الى آخر ما قال اه مختصرا وقوله ولكنهما آيتان من آيات الله كتب الشيخ في اللامع وذلك لا ينافي وقوعهما على حسب ما بينه اصحاب الهيئة من حيلولة الارض وغيره فان الآية هي العلامة وهما تدلان على كمال قدرته وتمام تمكنه من سلب انوارهما كيفما شاء وفي هامشه وقد تقدمت الاشارة في البحث الثاني من الابحاث المتقدمة في اول الباب الى ان ابن العربي والعيني وغيرهما ابطلوا قال اهل الهيئة واجمل الكلام على ذلك في الاوجز الى آخر ما في هامش اللامع

ص١٤٢ باب الصدقة في الكسوف قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة من رواية هشام بن عروة عن ابيه عنها ثم اورده بعد باب من رواية ابن شهاب عن عروة ثم بعد بابين من رواية عمرة عن عائشة وعند كل منهم ما ليس عند الآخر وورد الامر في الاحاديث التي اوردها في الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقد قدم منه الاهم فالاهم ووقع الامر بالصدقة في رواية هشام دون غيرها فناسب ان يترجم بها ولان الصدقة تالية للصلوة فلذلك جعلها تلو ترجمة الصلوة بالكسوف اه

ص١٤٢ باب النداء بالصلوة جامعة في الكسوف كتب الشيخ في اللامع قاس عليه صلوتي العيدين فقال فيهما بالنداء ولكن الحنفية لم يعدوا هذا الحكم فيهما لان الكسوف قلما يتنبه له كل احد الا اذا اشتد فاما العيدان فلا يخفى يومهما ولا وقت صلوتيهما على احد مع انه ورد في بعض الروايات انه لم يكن لصلوة العيدين اذان ولا اقامة ولا شئ فقوله هذا لا شئ ينفي كل شئ وقولهم الصلوة جامعة شئ لا محالة اه وفي هامشه ظاهر ما افاده الشيخ قدس سره ههنا هو تفرد الامام الشافعي بذلك فيما بين الائمة الاربعة وهو الظاهر من مراجعة كتب الفروع الى آخر ما ذكر فيه من نصوص الفروع وقوله جامعة قال الحافظ هو بالنصب فيهما على الحكاية ونصب الصلوة في الاصل على الاغراء وجامعة على الحال اي احضروا الصلوة في حال كونها جامعة وقيل برفعهما على ان الصلوة مبتدأ وجامعة خبره ومعناه ذات جماعة وقيل جامعة صفة والخبر محذوف تقديره فاحضروها اه قال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان صلوة الكسوف ليس فيها اذان ولا اقامة الا ان الشافعي قال لو نادى مناد الصلوة جامعة ليخرج الناس بذلك الى المسجد لم يكن بذلك بأس اه من هامش اللامع

ص١٤٣ باب خطبة الامام في الكسوف ذكر في هامش اللامع مما يتعلق بصلوة الكسوف ست مباحث الاول في حكمها وقد تقدم والثاني في وقتها والثالث في كيفيتها والرابع في جهر القراءة وسرها والخامس اداءها بالجماعة والسادس انهم اختلفوا في الخطبة بعدها قال الشافعي واسحق بسنية الخطبة بعدها خلافا للائمة الثلاثة وصاحبي ابي حنيفة اذ قالوا لا خطبة بعدها كما بسط في الاوجز اه ودليل الجمهور ما قال العيني ان النبي صلى الله عليه وسلم امرهم بالصلوة والتكبير والصدقة ولم يأمرهم بالخطبة ولو كانت سنة لامرهم بها ولانها صلوة كان يفعلها المنفرد في بيته فلم يشرع لها خطبة وانما خطب صلى الله عليه وسلم بعد الصلوة ليعلمهم حكمها فكانه مختص به وقيل خطب بعد ما

للاباطيل ليردهم عن قولهم ان الشمس كسفت لموت ابراهيم وقال بعضهم (اي الحافظ) والعجب ان مالكا روى حديث هشام هذا وفيه التصريح بالخطبة ولم يقل به اصحابه قلت ليس بعجب ذلك فان مالكا وان كان قد روا ها فيه وعللها بما قلنا فلم يقل بها اهـ وفي الفيض لاخطبة فيه عندنا وانما كانت خطبته صلى الله عليه وسلم من خطب العامة لامن متعلقات الصلوة كما يعلم من سياق البخاري اهـ قوله اخطأ السنة كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة ظاهرة لمذهب الامام فان عروة يحدث عن غيره وانه تابعي واخوه عبدالله هذا صحابي بنفسه ولا يمكن انه تقدم على القوم وراءهم دون ان يحقق امر صلوة الكسوف كيف هي وقد كانت معه جماعة من الصحابة ولم ينقل من احد منهم انكار على ما فعله ولو انكروا عليه لنقل كما نقل انكار اخيه الاصغر منه سنا وعلما فكان ذلك حجة قوية على انهم سلموا ذلك منه واستحسنوه واما انكار عروة فان مبناه وانه سمع من عائشة ما يخالف صلوة ابن الزبير فظن انه خالف السنة مع ان عائشة لم تكن حين الصلوة الا في حجرتها فلا تدري الامر على ما هو عليه في نفس الامر كيف وقد رواه غيرها ممن شهد الوقعة وتحرى فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيها كما هو مذكور في روايات ابي داؤد ولم ينقلوا الا ما اختاره الاحناف رضي الله عنهم ومع ذلك كله فهي مترددة في رواية القصة فقد روي عنها اربع ركوعات وستة فهذا ادل حجة على انها لم يتعين عندها احد الامرين والا لما اختلفت الروايات عنها فعلم انها تردد دها في تعيين عدد الركوع روت كل واحد من الراويين على حسب ما ترجح عندها من الاحتمال حين روايتها لتلك الرواية والله تعالى اعلم وبسط في هامشه في تائيد كلام الشيخ قدس سره

ص١٤٤ باب هل يقول كسفت الشمس الخ ترجم الامام البخاري بلفظ هل قال الزين بن المنير اتى بلفظ الاستفهام اشعارا منه بانه لم يترجح عنده في ذلك شئ قال الحافظ ولعله اشار الى ما رواه ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت وهذا موقوف صحيح رواه سعيد بن منصور عنه واخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى عنه لكن الاحاديث الصحيحة تخالفه لثبوتها بلفظ الكسوف في الشمس من طرق كثيرة والمشهور في استعمال الفقهاء ان الكسوف للشمس والخسوف للقمر واختاره ثعلب وذكر الجوهري انه افصح وقيل يتعين ذلك وحكى عياض عن بعضهم عكسه وغلطه لثبوته بالخاء في القمر وكان هذا هو السر في استشهاد المؤلف به في الترجمة وقيل يقال في كل منهما وبهذا جاءت الاحاديث ولا شك ان مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف لان الكسوف التغير الى سواد والخسوف النقصان او الذل فاذا قيل في الشمس خسفت او كسفت لانها تتغير ويلحقها النقص ساغ وكذلك القمر ولا يلزم من ذلك انهما مترادفان الى آخر ما في هامش اللامع وفيه مال العيني الى ان الاستفهام في الترجمة ليس للنفي والانكار والاوجه عندي ان الترجمة من الاصل الثاني والثلاثين واشار بلفظ هل في الترجمة الى محو الاحتمال الناشئ من قول عروة والمقصود استعمال كل من اللفظين في كل منهما كما افاده الشيخ قدس سره اذ قال قوله فقال في كسوف الشمس والقمر فيه الترجمة حيث ذكر الراوي اولا لفظ الكسوف لهما ثم ذكر بلفظ لا يخسفان فعلم جواز اطلاق اللفظين معا وان كان الغالب في القمر الخسوف كما ورد في الآية وفي الشمس الكسوف والله اعلم ثم ذكر الامام رضي الله عنه في الترجمة الآية الشريفة قال الحافظ في ايراده لهذه الآية احتمالان احدهما ان يكون اراد ان يقال خسف القمر كما جاء في القرآن ولا يقال كسف واذا اختص القمر بالخسوف اشعر باختصاص الشمس بالكسوف والثاني ان يكون اراد ان الذي يتفق للشمس كالذي يتفق للقمر وقد سمي في القرآن بالخاء في القمر فليكن الذي للشمس كذلك اهـ

ص١٤٥ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يخوف الله عباده الخ قال الحافظ تحت حديث الباب فيه رد على من يزعم من اهل الهيئة ان الكسوف امر عادي لا يتأخر ولا يتقدم اذ لو كان كما يقولون لم يكن في ذلك تخويف ويصير بمنزلة الجزر والمد في البحر وقد رد ذلك عليهم ابن العربي وغير واحد من اهل العلم بما في حديث ابي موسى الآتي حيث قال فقام فزعا يخشى ان تكون الساعة قالوا فلو كان الخسوف بالحساب لم يقع الفزع ولو كان بالحساب لم يكن للامر بالعتق والصدقة والصلوة والذكر معنى ومما نقض ابن العربي وغيره انهم يزعمون ان الشمس لا تنكسف على الحقيقة وانما يحول القمر بينها وبين اهل الارض عند اجتماعهما في العقدتين الى آخر ما بسط فيما اعتقدوا من ذلك والرد عليهم فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن دقيق العيد ربما يعتقد بعضهم ان الذي يذكره اهل الحساب ينافي قوله يخوف الله بهما عباده وليس بشئ لان لله افعالا على حسب العادة وافعالا خارجة عن ذلك وقدرته حاكمة على كل سبب فله ان يقتطع ما يشاء من الاسباب والمسببات بعضها عن بعض واذا ثبت ذلك فالعلماء بالله لقوة اعتقادهم في عموم قدرته على خرق العادة وانه يفعل ما يشاء اذا وقع شئ غريب حدث عندهم الخوف لقوة ذلك الاعتقاد وذلك لا يمنع ان يكون هناك اسباب تجري عليها العادة الى ان يشاء الله خرقها وحاصله ان الذي يذكره اهل الحساب ان كان حقا في نفس الامر لا ينافي كون ذلك مخوفا لعباد الله تعالى اهـ قوله تابعه اشعث بسط الكلام على ذكر من قال يخوف ومن لم يقل لما فيه من الرد على ما تقدم من اهل فن الهيئة انه امر عادي فلا تخويف فيه وبسط الشيخ قدس سره في اللامع في توضيح هذه المتابعات لاختلاف نسخ البخاري في ذكر قوله تابعه اشعث ففي النسخ التي بايدينا ذكره بعد ذكر متابعة موسى ورجح الحافظ تقديمه وباختلاف ذلك يختلف غرض المتابعة وبسط الكلام على ذلك الحافظان ابن حجر والعيني وسكت عنه الكرماني ولخص القسطلاني كلام الحافظ كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص١٤٦ باب التعوذ من عذاب القبر الخ قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة التعوذ عند الكسوف ان ظلمة النهار بالكسوف تشابه ظلمة القبر وان كان نهارا والشئ بالشئ يذكر فيخاف من هذا كما يخاف من هذا فيحصل الاتعاظ بهذا في التمسك بما ينجي من غائلة الآخرة اهـ قلت او لما ان عذاب القبر اوحي اليه صلى الله عليه وسلم اذ ذاك كما يشير حديث الباب وبه جزم الحافظ في باب ما جاء في عذاب القبر من كتاب الجنائز ويشكل عليه ما تقدم من عذاب القبر في الرجلين يعذبان في كبير النميمة والبول فان ظاهره انه كان في مقدم المدينة وغير ذلك

من الروايات التي ذكرها البخاري في باب عذاب القبر ومع ذلك جزم الحافظ بان عذاب القبر اعلم به النبي صلى الله عليه وسلم في سنة الكسوف واوّل ما خالف ذلك وقال فانتفى التعارض

ص١٤٣ باب طول السجود في الكسوف قال الحافظ واشار بهذه الترجمة الى الرد على من انكره واستدل بعض المالكية على ترك اطالته بان الذي شرع فيه التطويل شرع تكراره كالقيام والركوع ولم تشرع الزيادة في السجود فلا يشرع تطويله وهو قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار اهـ وقال القسطلاني واختلف في استحباب اطالة السجود في الكسوف وصحح الرافعي عدم الاطالة كسائر الصلوات وعليه جمهور اصحاب الشافعي وصحح النووي التطويل وقال انه المختار بل الصواب وعليه المحققون من اصحابنا اهـ قلت وكذا يستحب التطويل عند الائمة الثلاثة الباقية مالك واحمد وابي حنيفة كما بسط في الاوجز عن متونهم

ص١٤٣ باب صلوة الكسوف جماعة الخ قال الحافظ اي وان لم يحضر الامام الراتب فيؤم لهم بعضهم وبه قال الجمهور وعن الثوري ان لم يحضر الامام صلوا فرادى اهـ وما تعقب عليه العيني بقوله قلت اذا لم يكن الامام حاضرا كيف يصلون جماعة الخ فليس بوجيه فان الحافظ رحمه الله قيد الامام بقوله الراتب ولم يف الامام رأسا وفي هامش اللامع واداؤها بالجماعة سنة عند الجمهور منهم الائمة الاربعة وقال بعضهم لا تشرع لها الجماعة اهـ وقال العيني قال صاحب الذخيرة من اصحابنا الجماعة فيها سنة ويصلي بهم الامام الذي يصلي الجمعة والعيدين وفي المرغينانى يؤمهم فيها امام حيهم باذن السلطان ولا يصلون في مساجدهم بل يصلون جماعة واحدة ولو لم يقمها الامام صلى الناس فرادى اهـ

ص١٤٣ باب صلوة النساء مع الرجال الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى رد قول من منع ذلك وقال يصلين فرادى وهو منقول عن الثوري وبعض الكوفيين وفي المدونة تصلي المرأة في بيتها وتخرج المتجالة وعن الشافعي يخرج الجميع الا من كانت بارعة الجمال اهـ وقال العيني وابو حنيفة يرى بخروج العجائز فيها غير انهن يقفن وراء صفوف الرجال وعند ابي يوسف ومحمد يخرجن في جميع الصلوات لعموم المصيبة فلا يختص ذلك بالرجال اهـ

ص١٤٣ باب من احب العتاقة في كسوف الشمس العتاقة بفتح العين المهملة قيده بالكسوف نظرا الى لفظ حديث اورده في الباب والا فكذلك حكم الخسوف كما يأتي في كتاب العتق بلفظ كنا نؤمر عند الخسوف بالعتاقة قال القسطلاني وهل يقتصر على العتاقة او هي من باب التنبيه بالاعلى على الادنى الظاهر الثاني لقوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا واذا كانت من التخويف فهي داعية الى التوبة والمسارعة الى جميع افعال البر كل على قدر طاقته وما كان اشد ما يتوقع من التخويف النار جاء الندب بما يتقى به النار لانه قد جاء من اعتق رقبة مؤمنة عتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار فمن لم يقدر على ذلك فليعمل بالحديث العام وقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا النار ولو بشق تمرة ويأخذ من وجوه البر ما امكنه قاله ابن ابي جمرة اهـ

ص١٤٤ باب صلوة الكسوف في المسجد لعله اشارة الى رد ما يتوهم من بعض الروايات من الخروج الى المصلى ويحتمل انه نبه بذلك على انها تخالف في هذا صلوة العيد والاستسقاء ثم ليس في الحديث ذكر المسجد نعم يؤخذ من قوله بين ظهراني الحجر اذ كانت لاصقة بالمسجد وقد ورد في حديث الباب عند مسلم بلفظ فخرجت في نسوة بين ظهراني الحجر في المسجد الحديث

ص١٤٤ باب لا تنكسف الشمس لموت احد الخ هذا هو البحث الثالث من المباحث المذكورة في اول كتاب الكسوف قال الحافظ قال الخطابي كانوا في الجاهلية يعتقدون ان الكسوف يوجب حدوث تغير في الارض من موت او ضرر فاعلم النبي صلى الله عليه وسلم انه اعتقاد باطل وان الشمس والقمر خلقان مسخران لله تعالى ليس لهما سلطان في غيرهما ولا قدرة على الدفع عن انفسهما وفيه ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه من الشفقة على امته وشدة الخوف من ربه تبارك وتعالى اهـ

ص١٤٥ باب الذكر في الكسوف صنيع المؤلف ظاهر في انه اراد عقد التراجم على جميع ما ورد في الاحاديث من العبادات والمعالجات لدفع الكسوف وقد تقدم ما قال الحافظ في باب الصدقة في الكسوف ورد الامر في الاحاديث التي اوردها في الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقد تقدم منها الاهم فالاهم اهـ

ص١٤٥ باب الدعاء في الكسوف الخ قال الحافظ وورد الامر بالدعاء ايضا من حديث ابي بكرة وغيره ومنهم من حمل الدعاء والذكر على الصلوة لكونهما من اجزائها والاول اولى لانه جمع بينهما في حديث ابي بكرة حيث قال فصلوا وادعوا اهـ وهو الظاهر من التراجم اذ المصنف ترجم لكل واحد منها على حدة

ص١٤٥ باب قول الامام في خطبة الكسوف اما بعد الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث اسماء مختصرا معلقا وقد تقدم مطولا من هذا الوجه في كتاب الجمعة اهـ قلت سكتوا عن غرض الترجمة والاوجه عندي في الغرض ما تقدم في كتاب الجمعة وذكر هذه الترجمة ههنا ايضا اهتماما بشانها وتنبيها على ان هذه اللفظة تكون في كل خطبته صلى الله عليه وسلم من الجمعة والكسوف وغيرهما

ص١٤٥ باب الصلوة في كسوف القمر قال الحافظ اورد فيه حديث ابي بكرة من وجهين مختصرا ومطولا وليس في المختصر ذكر القمر لا بالتنصيص ولا بالاحتمال والجواب انه اراد ان يبين ان المختصر بعض الحديث المطول وبه تحصل المطابقة وحكى ابن التين انه وقع في رواية الاصيلي انكسف القمر بدل الشمس وهذا تغيير لا معنى له وكانه عسرت عليه مطابقة الحديث بالترجمة فظن ان لفظه مغير فغيره هو الى ما ظنه صوابا وليس كذلك اهـ وذكر القسطلاني كلام ابن التين ولم يتعقب عليه بشئ بل قال وروى ابن ابي شيبة هذا الحديث بلفظ انكسفت الشمس او القمر وفي رواية هشيم انكسفت الشمس والقمر اهـ قال العيني اشار الكرماني الى المطابقة بان معرفة الصلوة في كسوف الشمس تغني عن معرفة الصلوة في كسوف القمر فمن ذلك حصل الاستغناء بذكر احدهما عن الآخر قلت هذا ليس ببعيد ثم ذكر العيني كلام الحافظ المتقدم وتعقب عليه فارجع اليه لو شئت ثم ذكر في هامش اللامع في خسوف القمر مختين الاول

ان الخسوف وقع مرتين فی زمنه صلی الله علیه وسلم والکسوف لم یقع الامرة واحدة کما قال العشماوی وفی شرح الاحیاء ان الخسوف وقع فی السنة الرابعة فی جمادی الآخرة ولم یشتهر انه صلی الله علیه وسلم جمع له الناس وفی سیرة ابن حبان ان القمر خسف فی السنة الخامسة وکذا فی تاریخ الخمیس والبحث الثانی هل صلی النبی صلی الله علیه وسلم صلوة الخسوف فقال مالک لم یبلغنا انه صلی الله علیه وسلم صلی الا فی خسوف الشمس وبه جزم ابن القیم وحکی القاری عن الدارقطنی بسنده عن ابن عباس انه صلی الله علیه وسلم صلی فی کسوف الشمس والقمر اربع رکعات فی اربع سجدات وسنده جید واما عند الائمة الاربعة فعندنا الحنفیة وکذا المالکیة صلوة الخسوف کسائر النوافل بدون تکرار الرکوع وبدون الخطبة الا ان الجماعة مکروهة فیها عند مالک وغیر مسنونة عند الحنفیة وعند الشافعی هی کصلوة الکسوف بتکرار الرکوع بالجماعة جهرا وکذا عند احمد الا انهما اختلفا فی الخطبة بعدها ثابتة عند الشافعی دون احمد اه ملخصا من هامش اللامع

(ص۱۴۵) باب صب المرأة علی رأسها الماء الخ لیس هذا الباب فی نسخة الحافظ ولا القسطلانی ولا فی المصریة التی علیها حاشیة السندی نعم هو موجود فی نسخة العینی قال القسطلانی وقع فی روایة المستملی باب صب المرأة علی رأسها الخ بدل قوله باب الرکعة الاولی فی الکسوف اطول الثابت فی روایة الکشمیهنی والحموی الظاهر ان المصنف ترجم لها واخلی بیاضا لیذکر لها حدیثا کعادته فلم یتفق فضم بعضهم الکتابة بعضها الی بعض فوقع الخلط ووقع فی روایة ابی علی ابن شبویه عن الفربری انه ذکر باب صب المرأة اولا وقال فی الحاشیة لیس فیه حدیث ثم ذکر باب الرکعة الاولی اطول واورد فیه حدیث عائشة هذا وکذا فی مستخرج الاسماعیلی قال الحافظ ابن حجر فعلی هذا فالذی وقع من صنیع شیوخ ابی ذر من اقتصار بعضهم علی احدی الترجمتین لیس بجید اما من اقتصر علی الاولی وهو المستملی فخطأ محض اذ لا تعلق لها بحدیث عائشة واما الآخران فمن حیث انهما حذفا الترجمة اصلا وکانهما استشکلاها فحذفاها اه قلت ذکر الترجمة من غیر ذکر حدیث اصل مستقل من اصول التراجم المذکورة فی المقدمة وهو الاصل السابع والعشرون فارجع الیه لو شئت

(ص۱۴۵) باب الرکعة الاولی فی الکسوف اطول قال القسطلانی والرکعة الثانیة اطول من الثالثة وهی اطول من الرابعة قال ابن بطال لاخلاف ان الرکعة الاولی بقیامها ورکوعها اطول من الرکعة الثانیة بقیامها ورکوعها واتفقوا علی ان القیام الثانی ورکوعه فیهما اقصر من القیام الاول ورکوعه فیها واختلفوا فی القیام الاول من الثانیة ورکوعه وسبب هذا الخلاف فهم معنی قوله وهو دون القیام الاول هل المراد به الاول من الثانیة او یرجع الی الجمیع فیکون کل قیام دون الذی قبله وروایة الاسماعیلی بلفظ الاولی فالاولی اطول بدل قوله الاول والاول اطول تعیین هذا الثانی اه مختصرا

(ص۱۴۵) باب الجهر بالقراءة فی الکسوف قال الحافظان ابن حجر والعینی سواء کان للشمس او للقمر قلت فعلی هذا میل المصنف الی الجهر فیها ولعله استدلاله لعموم اللفظ فان لفظ الخسوف یستعمل فیهما کما تقدم والمسئلة خلافیة فعند ابی یوسف یجهر وبه قال احمد وقالت الائمة الثلاثة بالسر فی کسوف الشمس وبالجهر فی الخسوف وقول محمد مختلف فیه قال النووی مذهبنا ومذهب مالک وابی حنیفة وجمهور الفقهاء انه یسر فی الکسوف ویجهر فی الخسوف وما حکاه النووی عن مالک هو المشهور عنه بخلاف ما حکاه عنه الترمذی من الجهر قال المازری ما حکاه الترمذی عنه روایة شاذة قلت ویقال عن مالک روایتان والمشهور السر والبسط فی الاوجز اه من هامش اللامع وقال الحافظ تحت الحدیث الاول استدل به علی الجهر فیها بالنهار وحمله جماعة ممن لم یر بذلک علی خسوف القمر ولیس بجید لان الاسماعیلی روی هذا الحدیث من وجه آخر بلفظ کسفت الشمس الحدیث اه ثم بیاض الاختتام سکت الحافظ عنه والظاهر عندی ان وقت الکسوف یشبه بما یراه المیت فی القبر اول ما یوضع فیه من بقیة ضوء النهار ففی المشکوة بروایة ابن ماجة عن جابر رضی الله عنه اذا دخل المیت القبر مثلت له الشمس عند غروبها الحدیث ولذا التعوذ علیه الصلوة والسلام عند الکسوف من عذاب القبر او یقال ان المعروف عندهم ان الکسوف یکون لموت عظیم فانه وان کان باطلا عند الشرع لکنه مذکر له

ابواب سجود القرآن

قال الحافظ کذا للمستملی ولغیره باب ما جاء فی سجود القرآن وسنتها اه قلت وکذا فی النسخ الهندیة التی بایدینا قوله وسنتها فی هامش اللامع لم یتعرض الشراح لغرض هذا اللفظ فی الترجمة نصا وما یظهر من کلامهم انهم حملوه علی اثبات کون السجدة سنة ردا علی من قال بوجوبه وکذا یفهم من کلام شیخ المشائخ فی تراجمه وهذا الغرض لیس بوجیه عندی لوجهین الاول ان الامام البخاری لم یتعرض فی الباب لشیء یناسب هذا المعنی والثانی ان الامام البخاری اشار الی هذا المعنی فیما سیاتی قریبا فی باب من رأی ان الله تعالی لم یوجب السجود فلو اراد اثبات السنیة ههنا تکرر الترجمة فالاوجه عندی فی غرض الترجمة ان المراد بالسنة معناها اللغوی ای طریقتها وعلم من الروایة انها بعد قراءة الآیة کما یدل علیه لفظ فسجد ولذا قال القسطلانی لو سجد قبل تمام الآیة ولو بحرف لم یعتبر ویمکن ان یقال ان المراد به بدء سنیتها ومشروعیتها فالترجمة حینئذ من الاصل التاسع والخمسین من اصول التراجم وعلم من الحدیث ان مبدئها من سورة النجم قال الحافظ افاد المصنف فی روایة اسرائیل الآتیة فی تفسیر سورة النجم ان النجم اول سورة انزلت فیها سجدة وهذا هو السر فی بدایة المصنف فی هذه الابواب بهذا الحدیث واما سورة اقرأ وان کان اول السور نزولا وفیها ایضا سجدة لکن السابق منها اوائلها واما بقیتها فنزل بعد ذلک اه

(ص۱۴۶) باب سجدة تنزیل السجدة قال الحافظ قال ابن بطال اجمعوا علی السجود فیها وانما اختلفوا فی السجود بها فی الصلوة اه کما تقدم فی باب ما یقرأ فی صلوة الفجر من کتاب الجمعة من مذهب مالک انه کره ان یقرأ الامام بالسجدة فی الفریضة وسیاتی المسئلة فی باب مستقل قال الحافظ وقد اختلف تعلیل المالکیة بکراهة فقیل لکونها تشتمل علی زیادة سجود فی الفرض وقیل لخشیة التخلیط علی المصلین وقیل لخشیة اعتقاد العوام انها فرض الی آخر ما بسط من الرد علی تلک الوجوه وفی هامش ...

عن تخیر البخاری لم یذکر فی الحدیث انه صلی الله علیه وسلم سجد فیها ام لا فلعله استفاد ذلک من تسمیة السورة بتنزیل السجدة او یقال ان الترجمة شارحة للحدیث ویکون اشارة الی ما جاء فی طریق لغیره اه

(ص۱۴۶) باب سجدة ص الظاهر ان المصنف رحمه الله مال الی السجود فیها لان فی الروایة سجوده صلی الله علیه وسلم قال العلامة العینی فعله صلی الله علیه وسلم اولی من قول ابن عباس وقد روی ابن المنذر عن علی ان العزائم حم والنجم واقرأ والم تنزیل وکذا ثبت عن ابن عباس فی الثلاثة الاخر اه من الفتح واختلفوا فی عدد سجود القرآن علی اثنی عشر قولا بسطت فی الاوجز والمعروفة منها اربعة الاول والثانی مذهب الحنفیة والشافعیة اذ قالوا انها اربع عشرة سجدات الا انهم اختلفوا فیما بینهم فی سجدة ص فقالت بها الحنفیة والمالکیة ولم یقل بها الشافعیة وهما روایتان عن احمد وفی السجدة الثانیة من الحج اذ قالت بها الشافعیة والحنابلة ولم یقل بها الحنفیة والمالکیة والمذهب الثالث مذهب الامام مالک المعروف عنه انه قال باحدی عشر سجدات باسقاط الثلاثة من المفصل وثانیة الحج وهو القول القدیم للشافعی والرابع المعروف المشهور فی شروح الحدیث من مذهب الامام احمد انه قال بخمس عشرة سجدات یعنی مع سجدة ص وثانیة الحج لکن المعروف فی متون الحنابلة موافقة للشافعیة

(ص۱۴۶) باب سجدة النجم الخ اسقطها مالک فی ظاهر الروایة والشافعی فی القدیم اذ قالا لیس فی المفصل سجدة وکذا قال جماعة ذکر اسمائهم العینی فی المذهب الثانی من المذاهب العشرة فی السجود واسقط النجم خاصة ابو ثور کما فی المذهب الخامس وتقدم مذاهب الائمة الاربعة فی الباب السابق

(ص۱۴۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین کتب الشیخ قدس سره فی اللامع اراد بذلک اثبات انه لا یتوقف السجود علی الطهارة والاستدلال بالروایة من حیث انه ذکر فیها سجود المشرکین ومن الظاهر انهم لم یکونوا علی وضوء ولم ینههم النبی صلی الله علیه وسلم عنه وایضا فان المذکور فیها سجود المشرکین والمسلمین ولم یذکر فیها ان المسلمین کانوا علی وضوء او علی غیر وضوء فیستوی الامران فیها اه وفی هامشه قال الحافظ قوله کان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء کذا للاکثر الرواة وفی روایة الاصیلی بحذف غیر والاول اولی ولم یوافق ابن عمر احد علی جواز السجود بلا وضوء الا الشعبی اه قلت وظاهر ترجمة البخاری انه ذهب ایضا الی جواز السجدة بلا وضوء وقال السندی اراد ان اختلاط المشرکین بالمسلمین لا یضر فی سجود المسلمین مع ان المشرکین نجس غیر متوضیء وقوله کان ابن عمر الخ بمنزلة الترقی فی ذلک ای بل کان ابن عمر لا یوجب الوضوء للسجود فکیف یضر اختلاط المشرک النجس ولم یرد اختیار قول ابن عمر والاستدلال علیه بسجود المشرکین مترددة ان فعل المشرک ما کان الا صورة السجود لا معناه فلا وجه للاستدلال به اه قال الحافظ اعترض ابن بطال ان اراد البخاری الاحتجاج لابن عمر بسجود المشرکین فلا حجة فیه لان سجودهم لم یکن علی وجه العبادة وان اراد الرد علی ابن عمر بقوله والمشرک نجس فهو اشبه بالصواب واجاب ابن رشید بان مقصود البخاری تاکید مشروعیة السجود بان المشرک قد اقر علی السجود مع عدم اهلیته فالمتأهل لذلک احری ویؤیده الحدیث بان من لم یسجد عوقب علیه اه وما ذکره الشراح ههنا فی سبب سجود المشرکین من قصة الغرانیق بسط الکلام علیه شیخنا فی البذل وهذا العبد فی هامش اللامع فارجع الیه لو شئت وفیه الذی اختاره الشیخ الگنگوهی فی الکوکب الذی اختاره شیخ المشائخ فی تراجمه اذ قال ذکر المفسرون فی هذه القصة انه جری علی لسانه صلی الله علیه وسلم من قبل الشیطان الکلمات المشهورة فلذلک سجد المشرکون معه حیث زعموا انه لا اختلاف بعد ذلک بیننا وبینهم لانه اثنی علی آلهتنا لکن لا اصل لهذه القصة عند المحدثین بل الحق ان هذه الکلمات ما جرت علی لسانه صلی الله علیه وسلم والقصة موضوعة کما قال الذهبی وغیره من المحدثین وکیف یظن مثل هذا باکرم الرسل خیر المخلوقات انه تسلط علیه الشیطان حاشا جنابه عن نسبة امثال هذه الواهیات ثم حاشا هذا وقد قال الله تعالی فی حق عامة الصلحاء ان عبادی لیس لک علیهم سلطان فما ظنک بسید البشر والشفیع المشفع یوم المحشر الذی اقسم الله بعمره فقال لعمرک یا حبیبی بل الحق ان المشرکین انما سجدوا لغلبة جلاله وجبروته الی آخر ما بسط فی هامش اللامع.

(ص۱۴۶) باب من قرأ السجدة ولم یسجد قال الحافظ یشیر بذلک الی الرد علی من احتج بحدیث الباب علی ان المفصل لا سجود فیه کالمالکیة او ان النجم بخصوصها لا سجود فیها کابی ثور لان ترک السجود فیها لا یدل علی ترکه مطلقا لاحتمال انه کان اذ ذاک بلا وضوء او لکون الوقت وقت کراهة او ترک لبیان الجواز وبه جزم الشافعی اه وعلی هذا فتکون الترجمة شارحة بان عدم سجوده صلی الله علیه وسلم کان لعارض وایضا فیه تائید لظاهر الروایة عن الحنفیة ان وجوبها علی التراخی وروایة التتارخانیة علی الفور شاذة کما فی الفیض ویمکن ان یقال ان غرض المصنف ان السجدة سواء کانت واجبة او سنة لیست علی الفور وحدیث الباب استدل به من لم یر السجدة واجبة کما استدل به الزرقانی علیه کما فی الاوجز واوجهها حمله علی ما تقدم من الوجوه فی کلام الحافظ

(ص۱۴۷) باب سجدة اذا السماء انشقت فیه تعریض علی المالکیة انه لیس عندهم فی المفصل سجدة کذا فی الفیض

(ص۱۴۷) باب من سجد لسجود القاری اشارة الی مسئلة خلافیة کما ستاتی وظاهر لفظ الترجمة ان میل المؤلف الی مسلک الحنابلة والمالکیة وبه جزم الحافظ اذ قال وفی الترجمة اشارة الی ان القاری اذا لم یسجد لم یسجد السامع اه والصحیح من مسالک الائمة الاربعة ما فی هامش اللامع اذ قال والجملة ان السجدة واجبة عندنا الحنفیة علی التالی والسامع مطلقا قولا واحدا سواء قصد السماع ام لا وسواء کان التالی اهلا للامامة ام لا وهکذا عند الشافعیة فی المرجح عندهم کما فی فروعهم الا ان السجدة لیست بواجبة عندهم بل سنة کما سیاتی مفصلا فقالوا انها سنة للسامع ومؤکدة علی المستمع وعند الحنابلة السجدة علی السامع مشروط بثلاثة شروط الاستماع ای قصد السماع واهلیة التالی الامامة للسامع وسجدة التالی وهکذا عند المالکیة مع شرط رابع ان لا یقصد بتلاوته اسماع الناس اه

(ص۱۴۷) باب ازدحام الناس اذا قرأ الامام السجدة کتب الشیخ فی اللامع لعله قصد بذلک اثبات ان السجود حتم لا یترک لعذر والذی ترجم بعد ذلک بهذا العنوان لا بعینه فالغرض منه بیان الحکم لمن لم یجد موضعا للسجود للزحمة ماذا یفعل هل یؤخر الی وقت غیر وقته هذا او یسجد علی ظهر آخر او یسقط عنه علی حسب اختلافهم فی ذلک وعدم

تعيين احدى الاحتمالات ترك لمخبر مبهما ولا يظهر من الرواية المذكورة ثمة شئ اه وفي هامشه وهذا واضح جيد والى ان الشراح كلهم سكتوا عن غرض الترجمة ههنا وكذا سكتوا عن بيان الفرق بين الترجمتين اه

باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود اشار الامام البخاري بهذه الترجمة الى المسئلة الخلافية الشهيرة في سجدة التلاوة هل هي واجبة ام لا وكان الامام البخاري لم يوافق قول من انكر الوجوب ولذا ترجم بلفظ من رأى كما قالوا في مثل هذه التراجم كما تقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز والحاصل انها واجبة عند الحنفية وسنة مؤكدة عند الشافعية والحنابلة وفضيلة او سنة قولان مشهوران للمالكية وعن احمد انها واجبة في الصلوة لا خارجها اه من هامش اللامع

باب من قرأ السجدة في الصلوة فسجد بها اشار الامام البخاري بهذه الترجمة الى مسئلة خلافية شهيرة وهي قراءة السجدة في الصلوة بسط الكلام عليها في الاوجز والجملة انها جائز بلا كراهة عند الشافعية الا انهم قالوا لا يقصد لقرائة السجدة في غير صبح جمعة والا تبطل صلوته لو سجد عالما متحريه وعند الحنابلة مكروه في السرية دون الجهرية فلو قرأ لم يسجد وعند الحنفية كما في الدر المختار يكره للامام ان يقرأها في مخافتة ونحو جمعة وعيد الا ان تكون بحيث تؤدى بركوع الصلوة او سجودها واما مذهب المالكية فقد تقدم في باب سجدة تنزيل السجدة

باب من لم يجد موضعا للسجود الخ تقدم الفرق بين هذا الباب وبين ما سبق من باب ازدحام الناس قال الحافظ اي ماذا يفعل قال ابن بطال لم اجد هذه المسئلة الا في سجود الفريضة واذا كان هذا في سجود الفريضة فيجرى مثله في سجود التلاوة واختلف السلف فقال عمر رضي الله تعالى عنه يسجد على ظهر اخيه وبه قال الكوفيون واحمد وقال عطاء يؤخر حتى يرفعوا وبه قال مالك والجمهور وظاهر صنيع البخاري انه يذهب الى انه يسجد بقدر استطاعته ولو على ظهر اخيه اه من هامش اللامع ثم براعة الاختتام سكت عنه الحافظ ولا يبعد عندي ان يقال ان السجود هبوط الى الارض شبيه بالهبوط الى القبر او يقال انه يستأنس من قوله ما يجد احدنا مكانا الخ ففيه اشارة الى كثرة الاموات حتى لا يجد موضعا للدفن

ابواب تقصير الصلوة

ههنا خمسة ابحاث الاول في حكم القصر والثاني في المسافة التي يقصر فيها والثالث في السفر الذي يقصر فيه والرابع في الموضع الذي يبدأ منه القصر والخامس في مقدار الزمان الذي يقصر فيه المسافر اذا قام في موضع بسط الكلام على هذه المباحث في الاوجز وسيأتي اكثر هذه المباحث في الابواب الآتية

باب ما جاء في التقصير وكم يقيم حتى يقصر قال الحافظ في هذه الترجمة اشكال لان الاقامة ليست سببا للقصر ولا القصر غاية الاقامة فقيل انه انقلب اللفظ والمعنى كم يقصر حتى يقيم وقيل كم مدة يقيم حتى يقصر وعدد الايام المذكورة سبب لمعرفة جواز القصر فيها اه من الفيض ثم الترجمة مشتملة على جزئين الاول قوله ما جاء في التقصير ولعل المصنف اشار به الى حكم التقصير من كونه واجبا او مباحا فان المسئلة خلافية شهيرة كما ستأتي ولما لم يكن له حديث عند المؤلف على شرطه لم يورده بل اشار في الترجمة الى الاختلاف واوجز منه او اشار به الى مبدأ القصر كما هو دأبه في جميع كتابه والجزء الثاني من الترجمة هو قوله وكم يقيم حتى يقصر واشار بذلك الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهي اختلافهم في المدة التي اذا نوى المسافر الاقامة فيها لزمه الاتمام اما المسئلة الاولى ففي هامش اللامع اختلفوا في حكم القصر اما الحنفية فقالوا بوجوبه قولا واحدا واختلفت الروايات عن الامام الشافعي والاشهر انه رخصة والاتمام افضل وكذلك اختلفت الروايات عن الامام مالك فروى عنه اشهب انه فرض والاشهر انه سنة عنده وكذلك اختلفت الروايات عن الامام احمد فروى عنه انه فرض وعنه انه سنة وعنه انه افضل وعنه الى احب العافية عن هذه المسئلة واما المسئلة الثانية اعني مبدأ القصر فالذي يظهر لهذا العبد الضعيف وبه تجتمع الادلة ان الصلوة فرضت ليلة الاسراء ركعتين الا المغرب ثم زيد عقيب الهجرة الا الصبح ثم بعد ان استقر فرض الرباعية نقص منها في السفر عند نزول قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة قال الحافظ ذكر ابن الاثير ان قصر الصلوة كان في السنة الرابعة من الهجرة وهو مأخوذ مما ذكره غيره ان نزول الآية كان فيها وقيل كان قصر الصلوة في ربيع الآخر من السنة الثانية ذكره الدولابي وقيل بعد الهجرة باربعين يوما اه من هامش اللامع واما المسئلة الثالثة فحكى ابو عمر بن عبد البر في الاستذكار اقوال العلماء في ذلك الى احد عشر قولا وذكر العيني في شرح البخاري اختلاف الاقوال في ذلك على اثنين وعشرين قولا تركها اختصارا قال ابن رشد في البداية الاشهر منها هو ما عليه فقهاء الامصار ولهم في ذلك ثلاثة اقوال احدها مذهب مالك والشافعي انه اذا ازمع المسافر على اقامة اربعة ايام اتم والثاني مذهب ابي حنيفة والثوري انه اذا ازمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم والثالث مذهب احمد وداؤد انه اذا ازمع على اكثر من اربعة ايام اتم اه وذلك بان ينوي الاقامة الى احدى وعشرين صلوة وفي فيض الباري اعلم انه لم يبلغ حديث مرفوع في تحديد مدة القصر الى مرتبة الصحة وحديث ابن عباس في فتح مكة ومدة الاقامة فيه تسعة عشر على اختلاف فيه وحديث انس ثاني حديث الباب في حجة الوداع ومدة الاقامة فيها اه قلت والظاهر ان ميل المصنف في هذه المسئلة الى ما ذهب اليه ابن عباس

باب الصلوة بمنى قال الحافظان ابن حجر والعيني لم يذكر حكم المسئلة لقوة الخلاف فيه اه قلت اختلفوا في القصر بمنى وعرفات انه للسفر او للنسك فعند الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ابو حنيفة والشافعي واحمد انه للسفر ولذا قالوا لا يقصر الصلوة اهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر واما عند الامام مالك فالمشهور على الالسنة بل في اكثر الشروح ان القصر عنده للنسك لا للسفر وهو غير صحيح كما بسط في الاوجز عن فروع المالكية وفي هامش اللامع الاوجه عندي ان القصر عند مالك ايضا للسفر كما صرح به في الموطا لكن يكفي عنده مطلق السفر لا السفر الشرعي ولذلك لا يقصر اهل مكة بمكة واهل منى بمنى عنده لانهم مقيمون في اوطانهم ولو كان القصر للنسك عنده ليقصرون اه من جزء حجة الوداع

باب كم اقام النبي صلى الله عليه وسلم في حجته قال القسطلاني تبعا للحافظ تحت حديث الباب قوله لصبح رابعة اي من ذي الحجة وخرج الى منى في الثامن فصلى بمكة احدى وعشرين صلوة من اول ظهر الرابع الى آخر ظهر الثامن فهي اربعة ايام ملفقة وهذا موضع الترجمة وان لم يصرح في الحديث بغاية فانها معروفة في الواقع او المراد (اي في الترجمة) اقامته الى ان توجه الى المدينة وهي عشرة ايام سواء كما مر في حديث انس

باب في كم تقصر الصلوة الخ هذا هو البحث الثاني من المباحث الخمسة المشار اليها في اول الباب ففي الاوجز اختلف العلماء في مقدار السفر المبيح للقصر على ما قاله الزرقاني الى نحو عشرين قولا قال الحافظ هي من المواضع التي انتشر فيها الخلاف جدا فحكى ابن المنذر وغيره فيها نحوا من عشرين قولا وبلغ العلامة العيني الاقوال فيها الى اثنين وعشرين قال ابن عبد البر في الاستذكار ذهب مالك والشافعي الى ان الصلوة لا يقصرها المسافر الا في مسيرة اليوم التام بالبغل الحسن السير وهو قول احمد واسحق وقدره مالك باربعة برد وثمانية واربعين ميلا وقال الشافعي ستة واربعون ميلا والامر متقارب وقال الكوفيون وابو حنيفة واصحابه لا يقصر المسافر الا في المسافة البعيدة المحتاجة الى الزاد من الافق الى الافق قال ابو حنيفة اقل ذلك ثلاثة ايام لا يقصر مسافر في اقل من مسيرة ثلاثة ايام وقالت طائفة من اهل الظاهر يقصر الصلوة كل مسافر في كل سفر قصيرا كان او طويلا ولو ثلاثة اميال اه وهكذا ذكر المذاهب ابن رشد في البداية قال الشوكاني وعند ابن حزم ميل واحد وهو اقل ما قيل فيه اه مختصرا من الاوجز

باب يقصر اذا خرج من موضعه هذا هو البحث الرابع من المباحث المتقدمة وميل المؤلف الى مسلك الجمهور والغرض من الترجمة تائيد الجمهور والرد على ما نقل عن عطاء وبعض الكوفيين كما سيأتي قال الامام مالك في موطاه لا يقصر الذي يريد السفر الصلوة حتى يخرج من بيوت القرية اه قال الزرقاني في هذا مجمع عليه في الحاشية عن المحلى وبه قال ابو حنيفة والشافعي والجمهور وقال الشوكاني قال ابن المنذر اجمعوا على ان مريد السفر يقصر اذا خرج عن جميع بيوت القرية التي يخرج منها واختلفوا فيما قبل الخروج من البيوت فذهب الجمهور الى انه لا بد من مفارقة جميع البيوت وذهب بعض الكوفيين الى انه اذا اراد السفر يصلي ركعتين ولو كان في منزله ومنهم من قال اذا ركب قصر ان شاء اه وفي البذل عن العيني عندنا اذا فارق بيوت المصر يقصر وقال الشافعي في البلد يشترط مجاوزة السور لا مجاوزة الابنية المتصلة بالسور خارجه ورجح الرافعي القول الاول اه مختصرا من الاوجز وحكي عن مجاهد اذا ابتدأ السفر بالنهار لا يقصر حتى يدخل في الليل وكذا العكس قال العيني وعن عطاء وسليمان بن موسى انهما كانا يبيحان القصر في البلد لمن نوى السفر اه قوله فلما رجع قيل له الخ وهذا مجمع عليه عند الائمة الاربعة واهل الحديث كما في الاوجز عن ابن عبد البر

باب يصلي المغرب ثلاثا في السفر قال الحافظ اراد المصنف ان الاحاديث المطلقة كان يصلي في السفر ركعتين محمولة على المقيدة بان المغرب بخلاف ذلك اه

باب صلوة التطوع على الدواب الخ اعلم ان في الصلوة على الدابة خلافيات من بينها هل يعم الفرض والنفل وعلى كليهما هل يعم الحضر والسفر وعلى كليهما يختص بالضرورة ام لا وايضا يشترط استقبال القبلة عند التحريمة ام لا فهذه الصور كلها طويل الباع سيأتي الكلام على بعضها في الابواب الآتية ان شاء الله تعالى وفي الاوجز قال الباجي واكثر العلماء على جواز تنفل المسافر بالليل والنهار على راحلته وعلى الارض وبه قال مالك وابو حنيفة والشافعي وابن حنبل اه قال الحافظ قال ابن رشيد اورد فيه الصلوة على الراحلة فيمكن ان يكون ترجم بالعم ليلحق الحكم بالقياس ويمكن ان يستفاد ذلك من اطلاق حديث جابر المذكور في الباب قال الحافظ وقد تقدم في ابواب الوتر قول ابن المنير انه ترجم بالدابة تنبيها على ان لا فرق بينها وبين البعير في الحكم اه قوله حيث ما توجهت قال الحافظ وقد اخذ بمضمون هذه الاحاديث فقهاء الامصار الا ان احمد بن حنبل وابا ثور استحبا ان يستقبل القبلة بالتكبير حال ابتداء الصلوة اه وذكر الباجي الامام الشافعي مع احمد بن حنبل وكذا ذكر اهل الفروع من الحنفية اشتراط الاستقبال عند الشافعي والظاهر انه وهم لان الحافظ اعلم بمذهبه لم يذكر الاستقبال الا عن احمد وفي المغني ان امكن افتتاحها الى القبلة ففيه روايتان احدهما يلزمه والثانية لا يلزمه اه وهكذا في الفرض عند احمد روايتان كما صرح به المغني وفي شرح الاقناع يجوز ترك القبلة في حالتين الحالة الاولى في شدة الخوف فرضا كانت او نفلا والحالة الثانية في النافلة في السفر اه وفي الاوجز لكن مما يجب التنبيه عليه ان قوله حيث توجهت به قيد احتراز لا يجوز الصلوة على الدابة الا الى حيث توجهت به فلو صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز صرح به اصحاب الفروع من المالكية والحنابلة والحنفية كما بسط في الاوجز

باب الايماء على الدابة قال القسطلاني تحت حديث الباب اي يشير برأسه الى الركوع والسجود من غير ان يضع جبهته على ظهر الراحلة وكان يومي بالسجود اخفض من الركوع تمييزا بينهما اه وفي المغني قال ابن عبد البر اجمعوا على انه جائز لكل من سافر سفرا يقصر فيه الصلوة ان يتطوع على دابته حيثما توجهت يومي بالركوع والسجود اه وقال في موضع آخر فان كان على الراحلة في مكان واسع يدور فيه كيف شاء ويمكن من الصلوة الى القبلة والركوع والسجود فعليه استقبال القبلة في صلوته ويسجد على ما هو عليه ان امكنه ذلك لانه كراكب السفينة اه ما حكى العيني في الباب السابق من مذهب الشافعية حيث قال وجزم اصحاب الشافعي بترخيص الماشي في السفر بالتنفل الى جهة مقصده الا ان مذهبه اشتراط استقبال القبلة في تحريمه وعند الركوع والسجود ويشترط كونهما على الارض اه لم اجده بعد

باب ينزل للمكتوبة تخصيص لعموم الروايات السابقة قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء على اشتراط ذلك وانه لا يجوز لاحد ان يصلي الفريضة على الدابة من غير عذر حاشا ما ذكره في صلوة شدة الخوف

باب صلوة التطوع على الحمار قال الحافظ قال ابن رشيد مقصوده انه لا يشترط في التطوع

دابة ان تكون الدابة طاهرة الفضلات بل الباب فى المركوبات واحد بشرط ان لا يماس النجاسة اھ قلت هذا مبنى على مسلك من قال بطهارة فضلات المأكول من الحيوان فان المسئلة خلافية تقدمت فى كتاب الطهارة وفى تراجم شيخ المشائخ عقد هذا الباب لذلك بعد باب التطوع على الدابة اما لبيان الاسانيد المتكررة للحديث فى هذا الباب فايراد لفظ الحمار فى الترجمة لكونه واردا فى الحديث واما لزيادة اهتمام بذلك لان الحمار بعيد من الرحمة قريب من الشيطان فعسى ان يتوهم فيه انه لا يجوز النافلة عليها الى آخر ما بسطه قلت اولان الحمار قاطع للصلوة كما ورد فى الروايات وعلى ما افاده شيخ المشائخ من الاحتمال الاول تكون الترجمة من الاصل السابع عشر من اصول التراجم وعلى الاحتمال الثانى تكون من الاصل الثانى والعشرين وفى فيض البارى اختلف العلماء فى ثبوت صلوته صلى الله عليه وسلم على الحمار مع اتفاقهم على جوازها واما ترجمة المصنف فمبنية على اثر انس اھ قلت وفيه ان الاستدلال بالموقوف ليس من دأبه الشريف

(۱۵۷) ص۱۴۹ باب من لم يتطوع فى السفر دبر الصلوة وقبلها كتب الشيخ فى اللامع الظاهر انه اراد بذلك عدم التاكد والا فقد ثبت عنه خلافه كما مر ويمكن ان يكون المراد انه لم يكن يتطوع السنن القبلية والبعدية وان كان يتنفل غيرها من نافلة الاشراق والتهجد وغيرها اھ وفى هامشه اعلم اولا ان الروايات فى صلوة التطوع فى السفر مختلفة جدا يظهر من الروايات الكثيرة انه صلى الله عليه وسلم كان يتطوع فى السفر وفى كثير منها انه صلى الله عليه وسلم لا يتطوع فى السفر فاراد البخارى بهاتين الترجمتين هذه والآتية بعدها الجمع بين مختلف ما ورد فى ذلك وثانيا ان نسخ البخارى مختلفة فى ذكرها تين الترجمتين فى لفظ قبلها ففى النسخ الهندية لفظ قبلها موجودة فى البابين وعليه بنى الشيخ كلامه وعلى هذه النسخة فالجمع بين الروايات المختلفة ان روايات الاثبات مبنية على غير الرواتب وروايات النفى على الرواتب سواء كانت قبلية او بعدية ويشكل على هذا ذكر ركعتى الفجر فى الترجمة الثانية فيقول بان ذكرهما بمنزلة الاستثناء يعنى ان النفى فى الرواتب القبلية لما عدا ركعتى الفجر فانهما لتاكدهما مستثناة عن ذلك والنسخة الثانية حذف لفظ قبلها عن البابين معا وعلى هذه النسخة بنى الحافظان ابن حجر والعينى شرحيهما وعلى هذه النسخة لا اشكال فى ذكر ركعتى الفجر فى الباب الآتى لانهما ايضا من جملة غير الدبر ولذلك رجح الحافظ هذه النسخة وعلى هذا فالجمع بين الروايات المختلفة ان النفى محمول على السنن البعدية والاثبات على السنن القبلية وههنا نسخة ثالثة ذكرها القسطلانى اذ قال بعد الترجمة الثانية وسقط عند ابى الوقت وابن عساكر والاصيلى لفظ فى غير دبر الصلوة وقبلها اھ ثم قال الحافظ نقل النووى ان العلماء اختلفوا فى التنفل فى السفر على ثلاثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والفرق بين الرواتب والمطلقة وهو مذهب ابن عمر واغفلوا قولا رابعا وهو الفرق بين الليل والنهار فى المطلقة وخامسا الفرق بين البعدية وغيرها وزاد فى الاوجز قولا سادسا وهو مختار ابن القيم فى الهدى وهو التطوع بالوتر وركعتى الفجر دون غيرهما من الرواتب وذكر فى الفيض قولا آخر قال محمد بن الحسن يتركها ان كان سائرا ويصليها ان كان نازلا وحكى فى الاوجز عن النووى استحباب الرواتب عن الشافعى والجمهور

(۱۵۸) ص۱۴۹ باب من تطوع فى السفر الخ تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

(۱۵۹) ص۱۴۹ باب الجمع فى السفر بين المغرب والعشاء لم يتعرض احد من الشراح ان المصنف فى التبويب غير سياق الجمعين فذكر جمع المغربين مطلقا وفرق جمع العصرين فى بابين كما سترى وايضا قدم جمع العشائين على العصرين ولا يبعد عندى انه اشار بتغيير السياقين الى مسلكه فى الجمع بين الصلوتين من انه يجوز عنده الجمع بين العشائين مطلقا سواء كان جمع تقديم او تاخير واما العصرين فيجوز فيهما الجمع تاخيرا لا تقديما فهذا مذهب سابع سوى المذاهب الستة المشهورة فى الجمع بين الصلوتين الاول لا يجوز الجمع الزمانى والاحاديث محمولة على الجمع الصورى وهو مذهب الحنفية والثانى يجوز مطلقا وهو مذهب الشافعى واحمد الثالث يجوز اذا جد به السير قاله مالك والرابع يجوز الجمع تاخيرا لا تقديما وبه قال ابن حزم والخامس يجوز اذا اراد به قطع الطريق قاله ابن حبيب المالكى والسادس انه يكره كما روى عن مالك اھ مختصرا من الاوجز

(۱۶۰) ص۱۴۹ باب هل يؤذن او يقيم اذا جمع بين المغرب والعشاء قال الحافظ قال ابن رشيد ليس فى حديثى الباب تنصيص على الاذان لكن فى حديث ابن عمر منهما يقيم المغرب فيصليها ولم يرد بالاقامة نفس الاذان وانما اراد يقيم للمغرب وعلى هذا فكان مراده بالترجمة هل يؤذن او يقتصر على الاقامة وجعل حديث انس مفسرا بحديث ابن عمر لان فى حديث ابن حكما زائدا قال الحافظ ولعل المصنف اشار بذلك الى ما ورد فى بعض طرق حديث ابن عمر كما فى الدارقطنى بلفظ وكان لا ينادى بشئ من الصلوة فى السفر وقال الكرمانى لعل الراوى لما اطلق لفظ الصلوة استفيد منه ان المراد بها التامة باركانها وشرائطها وسننها ومن جملتها الاذان والاقامة اھ قلت ولاجل عدم كون حديثى الباب نصا فى الاذان زاد المؤلف فى الترجمة لفظة هل كما هو دأبه فى امثال هذه الابواب ثم لم ار المذاهب فى هذه المسئلة فى الشروح التى بايدينا لا فى المغنى والاختلاف فى صلوة المزدلفة وعرفة معروف مصرح وهو ايضا جمع سفر فلعل المذاهب هناك هو المذاهب ههنا

(۱۶۱) ص۱۵۰ باب يؤخر الظهر الى العصر الخ تقدم بعض ما يتعلق بهذا الباب الآتى بعده فى باب الجمع بين العشائين وقال الحافظ فيه اشارة الى ان جمع التاخير عند المصنف يختص بمن ارتحل قبل ان يدخل وقت الظهر اھ

(۱۶۲) ص۱۵۰ باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس الخ قال الحافظ اورد فيه حديث انس المذكور قبله وفيه فاذا زاغت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب كذا فيه الظهر فقط وهو المحفوظ عن عقيل فى الكتب المشهورة ومقتضاه انه كان لا يجمع بين الصلوتين الا فى وقت الثانية منهما وبه احتج من ابى جمع التقديم ثم بعد ذلك اثبت الحافظ الرواية التى فيها جمع التقديم تائيد المسلكه فارجع اليه لو شئت لكن التحقيق انه لم يثبت فى جمع التقديم حديث كما اقر به ابو داؤد فى سننه وبسط الكلام عليه الشيخ فى البذل

(۱۶۳) ص۱۵۰ باب صلوة القاعد كتب الشيخ فى اللامع ايراد هذه الابواب ههنا لمناسبة ان تلك العوارض كما تعرض للمصلى وهو مسافر او لانهما معا اى السفر والمرض من اسباب التخفيف فناسب احدهما الآخر اھ وقال الحافظ اورد المصنف فى ابواب التقصير ابواب الجمع لانه تقصير بالنسبة الى الزمان ثم ابواب صلوة المعذور قاعدا لانه تقصير بالنسبة الى بعض صور الافعال ويجمع الجميع الرخصة للمعذور اھ والاوجه عندى ان ذكر الجمع بين الصلوتين لتكملة ابواب تقصير الصلوة فى السفر واما ذكر صلوة القاعد فان الكثرة منها للنوافل ويتنصف فيها الاجر فهو تقصير بالنسبة الى الاجر وذكر صلوة القاعد المعذور (كما سياتى) فلتكملة صلوة القاعد اھ قوله ومن صلى نائما الخ فى هذا الحديث اشكال وهو انه لا يصح حمله على الفرض ولا النفل اما الاول فلان الفرض لا يصح قاعدا بدون العذر فضلا عن نصف الاجر واما المعذور فلا ينتصف اجره بل يعطى كاملا واما النفل فلا يصح نائما بدون العذر عند الجمهور حتى قال الخطابى وابن عبد البر وغيرهما اجمعت الامة على المنع من ذلك فوجهوا الحديث بعدة توجيهات كما فى الكوكب وهامشه وحمله السندى على بيان الضابطة اذ قال فالوجه ان يقال ليس الحديث بمسبوق لبيان صحة الصلوة وفسادها وانما هو لبيان تفضيل احدى الصلوتين الصحيحتين على الاخرى وصحتها تعرف من قواعد الصحة من خارج فمحصل الحديث انه اذا صحت الصلوة قاعدا فهى على نصف صلوة القائم فرضا كانت او نفلا وكذا اذا صحت الصلوة نائما فهى على نصف الصلوة قاعدا فى الاجر وقولهم ان المعذور لا ينتقص من اجره ممنوع الى آخر ما قال

(۱۶۴) ص۱۵۰ باب صلوة القاعد بالايماء قال الحافظ ليس فى الحديث ذكر الايماء وقيل كانه صحف قوله نائما يعنى بنون على اسم الفاعل من النوم فظنه بايماء يعنى بموحدة مصدر اوما فلهذا ترجم بذلك قال الحافظ ولم يصب فى ظنه ان البخارى صحفه والظاهر ان المصنف مال الى مسلك المالكية من انه يجوز له الايماء اذا صلى نفلا قاعدا مع القدرة على الركوع والسجود اھ والاوجه عندى ان المصنف اشار الى جواز الصلوة جالسا بالايماء عند عدم القدرة على الركوع والسجود واستدل عليه بجوازها نائما بالايماء فثبت جواز الايماء قاعدا بالطريق الاولى

(۱۶۵) ص۱۵۰ باب اذا لم يطق قاعدا صلى على جنب لعله اشار بذلك الى ان الصلوة مضطجعا مقيدة بعدم القدرة وهو ليس كالقعود فى النوافل قال الحافظ قوله وقال عطاء اذا لم يقدر الخ مطابقته للترجمة من جهة ان الجامع بينهما ان العاجز عن اداء فرض ينتقل الى فرض دونه ولا يترك وهو حجة على من زعم ان العاجز عن القعود فى الصلوة تسقط عنه الصلوة اھ

(۱۶۶) ص۱۵۰ باب اذا صلى قاعدا ثم صح الخ قال الحافظ فى هذه الترجمة اشارة الى الرد على من قال من افتتح الفريضة قاعدا لعجزه عن القيام ثم اطاق القيام وجب عليه الاستيناف وهو محكى عن محمد بن الحسن وخفى ذلك على ابن المنير حتى قال اراد البخارى بهذه الترجمة دفع خيال من تخيل ان الصلوة لا تتبعض فيجب الاستيناف على من صلى قاعدا ثم استطاع القيام وقال ابن بطال هذه الترجمة تتعلق بالفريضة وحديث الباب يتعلق بالنافلة ووجه استنباطه انه لما جاز فى النافلة القعود لغير علة مانعة من القيام وكان عليه الصلوة والسلام يقوم فيها قبل الركوع كانت الفريضة التى لا يجوز القعود فيها الا بعدم القدرة على القيام اولى اھ قال الحافظ والذى يظهر لى ان الترجمة ليست مختصة بالفريضة بل قوله ثم صح يتعلق بالفريضة وقوله او وجد خفة يتعلق بالنافلة وهذا الشق مطابق للحديث ويؤخذ ما يتعلق بالشق الآخر بالقياس عليه اھ مختصرا ثم البراعة فى قولها وان كنت نائمة اضطجع وبه جزم الحافظ قدس سره

كتاب التهجد

قال الكرمانى التهجد التيقظ من النوم بالليل الخ النوم فمعناه التجنب عن النوم اھ ولا اختلاف بينهم فى ان بدء فرضية التهجد كان بنزول سورة المزمل واختلف فى نسخها متى وقع كما ذكره البخارى فى باب ما نسخ من قيام الليل وقوله تعالى يا ايها المزمل الآية قال الحافظ فى الباب المذكور كانه يشير الى ما اخرجه مسلم عن عائشة قالت ان الله افترض قيام الليل فى اول هذه السورة فقام نبى الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حولا حتى انزل الله فى آخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة ولم يذكره البخارى لكونه على غير شرطه ومقتضى ذلك ان النسخ وقع بمكة لان الايجاب متقدم على فرض الخمس ليلة الاسراء وكانت قبل الهجرة باكثر من سنة وحكى الشافعى عن بعض اهل العلم ان آخر السورة نسخ قيام الليل الا ما تيسر منه ثم نسخ فرض ذلك بالصلوات الخمس الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

(۱۶۷) ص۱۵۱ باب التهجد بالليل الخ اختلفوا فى غرض الترجمة قال الحافظ قصد البخارى اثبات مشروعية قيام الليل مع عدم التعرض لحكمه وقد اجمعوا الا شذوذا من القدماء على ان صلوة الليل ليست مفروضة على الامة واختلفوا فى كونها من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم وسياتى تصريح المصنف بعدم وجوبه على الامة قريبا اھ والاوجه عندى ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى الاختلاف المشهور فى تهجده صلى الله عليه وسلم هل كان واجبا عليه او مندوبا كما يدل عليه تبويبه بالآية الشريفة وكلا الفريقين لما كانوا تمسكوا بالآية الشريفة على اختلاف منهم فى معنى قوله نافلة لك فجعل البخارى الآية ترجمة للتنبيه على الاختلاف فى معناه فقيل معناه انها كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم ثم نسخ فصارت نافلة اى تطوعا لان الله تعالى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فكل طاعة يأتى بها سوى المكتوبة تكون زيادة فى كثرة الثواب فلهذا سمى نافلة واما الذين قالوا انها كانت واجبة عليه قالوا معنى كونها نافلة لك اى فريضة زائدة لك خصصت بها من بين الامة اھ من هامش اللامع

(۱۶۸) ص۱۵۱ باب فضل قيام الليل قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر فى رؤياه وكان المصنف لم يصح عنده حديث صريح فى هذا الباب فاكتفى بحديثه وقد اخرج فيه مسلم حديث ابى هريرة افضل الصلوة

بعد فريضة صلوة الليل وكان البخاري توقف فيه للاختلاف في وصله وارساله وفي رفعه ووقفه اه

ص ۱۵۱ **باب طول السجود في قيام الليل** قال القسطلاني اي للدعاء والتضرع الى الله تبارك وتعالى اذ هو ابلغ احوال التواضع والتذلل ومن ثم كان اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اه ولا يبعد ان يكون اشارة الى رد من قال ان الافضل في النهار كثرة السجود وفي الليل طول القيام لكن يشكل عليه انه سياتي قريبا باب طول القيام في صلوة الليل فالاوجه انه اشار بالترجمة الى تعيين احد الاحتمالين في هذه السجدة المذكورة في حديث الباب بانها كانت سجدة الصلوة لا بعدها سجدة منفردة وعلى هذا تكون الترجمة شارحة وفي الفيض ان النسائي بوب على الحديث بان تلك السجدة الطويلة كانت عليحدة لا في ضمن الصلوة قلت وهو بعيد عن الصواب بل كانت من اركان الصلوة اما السجدة المفردة فاستحبها الشافعية في اوقات مختلفة بان يسجد بها متى شاء وهذا في غير موضع الشكر ايضا قلت ولا اصل لها عندنا نعم في الكتب في سجدة الشكر قولان ولابد من القول بالجواز اذا ما اعتاد بها الناس بعد الوتر والتراويح فمنع عنها في الكبيري شرح المنية اه وقال الشيخ في البذل وكونها سجدة الصلوة مبني على لفظ الحديث الذي اتفق عليه الشيخان واما لفظ رواية ابي داؤد (ويوتر بواحدة ويمكث في سجوده الخ) فهو محتمل لسجدة الشكر وسجدة الصلوة الى آخر ما قال۔

ص ۱۵۱ **باب ترك القيام للمريض** قال القسطلاني اي ترك قيام الليل للمريض اه قوله اشكل قال الحافظ اي مرض ولم اقف في شيء من طرق هذا الحديث على تفسير هذه الشكاية وقال ايضا استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب (ثاني حديثي الباب) للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره في هذا الباب في موضعه انتهى وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلك انه اراد ان ينبه على ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه وان كان السبب مختلفا لكنه في قصة واحدة اه مختصرا والى هذا الاشكال والجواب اشار شيخ المشائخ في تراجمه وتقدم في الاصل التاسع والعشرين من اصول التراجم المذكورة في المقدمة قال القسطلاني تحت حديث جندب هذا الحديث قد رواه شعبة عن الاسود بلفظ آخر اخرجه المصنف في التفسير قال قالت امرأة يا رسول الله ما ارى صاحبك الا ابطأ عنك قال في الفتح وهذه المرأة فيما يظهر لي غير المرأة المذكورة في حديث سفيان لان هذه عبرت بقولها صاحبك وتلك عبرت بقولها شيطانك وهذه عبرت بقولها يا رسول الله وتلك عبرت بقولها يا محمد وسياق هذه يشعر بانها قالته توجعا وتأسفا وتلك قالته شماتة وتهكما اه

ص ۱۵۱ **باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على قيام الليل الخ** قال الحافظ قال ابن المنير اشتملت الترجمة على امرين التحريض ونفي الايجاب فحديث ام سلمة وعلي رضي الله تعالى عنهما للاول وحديث عائشة رضي الله تعالى عنها للثاني قال الحافظ بل يؤخذ من الاحاديث الاربعة نفي الايجاب ويؤخذ التحريض من حديثي عائشة ايضا من قولها كان يدع العمل وهو يحبه لان كل شيء احبه استلزم التحريض عليه لولا ما عارضه من خشية الافتراض اه وقال القسطلاني تبعا للحافظ يحتمل ان يكون قوله على قيام الليل اعم من الصلوة والقراءة والذكر والشكر وغير ذلك وحينئذ يكون قوله والنوافل من عطف الخاص على العام اه وقال الحافظ وتقدم حديث ام سلمة والكلام عليه في كتاب العلم قال ابن رشيد كان البخاري فهم ان المراد بالايقاظ الايقاظ للصلوة لا لمجرد الاخبار بما انزل لانه لو كان لمجرد الاخبار لكان يمكن تاخيره الى النهار لانه لا يفوت الى آخر ما قال وتقدم في اول ابواب التهجد قال الحافظ سياتي تصريح المصنف بعدم وجوبه على الامة اه وتقدم بيان الاختلاف هناك

ص ۱۵۲ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى ترم قدماه الخ** قوله ترم بفتح المثناة الفوقية وكسر الراء من الورم وسقط هذا اللفظ من بعض الروايات قاله القسطلاني وغيره والغرض من الترجمة عندي ان ما تقدم في الباب السابق من قوله من غير ايجاب ليس بمعنى قلة المبالات فانه صلى الله عليه وسلم بالغ حتى ترم قدماه او بيان ان ما ياتي من الكراهة في التشديد في العبادة حيث كان محتملا للملال اما اذا لا فلا

ص ۱۵۲ **باب من نام عند السحر** لا يبعد عندي في غرض الترجمة ان ظاهر قوله عز اسمه وبالاسحار هم يستغفرون وما ورد في الروايات من نزوله تعالى في الثلث الآخر من الليل يشير الى ان النوم في هذا الثلث يكون خلاف الاولى فدفعه المصنف بهذا وكتب الشيخ في اللامع وقوله ينام سدسه فيه الترجمة لان المراد بالسدس السدس الآخر ولا يكون الا السحر اه وبسط الكلام على هذا الباب في هامشه

ص ۱۵۲ **باب من تسحر فلم ينم حتى صلى الصبح** قال الحافظ في الباب السابق تحت حديث عائشة ما الفاه السحر عندي الا نائما قال ابن التين قولها الا نائما تعني مضطجعا على جنبه لانها قالت في حديث آخر فان كنت يقظانة حدثني والا اضطجع وتعقبه ابن رشيد بانه لا ضرورة لحمل هذا التاويل لان السياق ظاهر في النوم حقيقة وظاهر في المداومة على ذلك ولا يلزم من انه كان ربما لم ينم وقت السحر هذا التاويل فدار الامر بين حمل النوم على مجاز التشبيه او حمل التعميم على ارادة التخصيص والثاني ارجح واليه ميل البخاري لانه قد ترجم بقوله من نام عند السحر ثم ترجم عقبه بقوله من تسحر فلم ينم فاوما الى تخصيص رمضان من غيره فكان العادة جرت في جميع السنة انه كان ينام عند السحر الا في رمضان فانه كان يتشاغل بالسحور في آخر الليل ثم يخرج الى صلوة الصبح عقبه وقال ابن بطال النوم وقت السحر كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم في الليالي الطوال وفي غير شهر رمضان كذا قال ويحتاج في اخراج الليالي القصار الى دليل اه ما في الفتح

ص ۱۵۲ **باب طول الصلوة في قيام الليل** وفي نسخة الحافظ طول القيام في صلوة الليل وهو الاوجه لموافقة الرواية لكن العجب من الحافظ اذ قال ان الحديث موافق لطول الصلوة لا لطول القيام فتامل قوله يشوص فاه بالسواك اشكل ادخال هذا الحديث في هذه الترجمة فقيل من الناسخ وقيل كان بياضا للترجمة فغلط الكاتب وقيل العجلة المنية وقيل اشار الى ما فيه من الاهتمام والتهيؤ والتخفيف لا يتهيأ له وقيل الترجمة في قوله قام وكان معلوما من دأبه صلى الله عليه وسلم طول القيام ورجح هذا التوجيه الحافظ وقيل اراد به استحضار حديث حذيفة الذي رواه مسلم عنه انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء في ركعة وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح ثم ركع نحوا مما قام ثم قام نحوا مما ركع الحديث فلعله صلى الله عليه وسلم احيى تلك الليلة كلها فيقتضي ذلك تطويل الصلوة وانما لم يخرجه لكونه على غير شرطه فاما ان يكون اشار الى ان الليلة واحدة او نبه باحد حديثي حذيفة على الآخر وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله يشوص فيه الترجمة لان شوص الفم يحصل به شرح الدماغ والتيقظ الذين يسهل معهما طول القيام وقال العلامة السندي ما حاصله من يهتم بهذا وهو ادب فلا بد ان يهتم بالطول وهو افضل منه اه من هامش اللامع مختصرا

ص ۱۵۲ **باب كيف صلوة الليل الخ** وهذا باب ثامن من التراجم المصدرة بلفظ كيف وهذه الترجمة تشتمل على جزئين الاول الكيفية والثاني عدد ركعات صلوة الليل فالحديث الاول يطابق الجزء الاول منها والاحاديث الباقية الجزء الثاني واختلفت الروايات في عدد الركعات فقال الباجي تحت حديث عائشة وروايتها تحتمل وجوها احدها انه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلوته بالليل لانه لا حد لصلوة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه في وقت ومرة كانت تخبر بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم في غيره وانما قالت انه صلى الله عليه وسلم لا يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة تريد صلوته المعتادة الغالبة وان كان ربما يزيد في بعض الاوقات على ذلك تقصدت في تلك الرواية الاخبار عن غالب صلوته صلى الله عليه وسلم وذكرت في هذه الرواية اكثر ما كانت تنتهي اليه صلوته صلى الله عليه وسلم في الاغلب الوجه الثاني ان تكون رضي الله تعالى عنها تقصد في بعض الاوقات للاخبار عن جميع صلوته في ليلة وتقصد في وقت ثان الى ذكر نوع من صلوته في الليل وجميع صلوة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل في رواية عائشة خمس عشرة مع الركعتين الخفيفتين وركعتي الفجر فعائشة كانت تخبر بالامر على وجوه شتى ولعله ان يكون ذلك على قدر اسباب السؤال اه

ص ۱۵۲ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل الخ** كتب الشيخ في اللامع الظاهر من الترجمة ان قيام الليل منسوخ من النبي صلى الله عليه وسلم والامة جميعا اه وفي هامشه كما يدل عليه لفظ الترجمة وما نسخ من قيام الليل بالاطلاق بعد ذكر قيام النبي صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر حديث عائشة عند مسلم قالت ان الله افترض قيام الليل في اول هذه السورة يعني يا ايها المزمل فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حولا حتى انزل الله في آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فرضية فهذا الحديث ايضا بظاهره يعم النبي صلى الله عليه وسلم والامة وقد تقدم الخلاف في ذلك في اول كتاب التهجد قال الحافظ استغنى البخاري عن ايراد هذا الحديث لكونه على غير شرطه بما اخرجه عن انس يعني حديث الباب فانه يدل على انه كان ربما نام كل الليل وهذا دليل التطوع الى آخر ما بسط في هامش اللامع ثم يشكل على الترجمة التكرار بما تقدم من باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على قيام الليل من غير ايجاب اللهم الا ان يقال انه محمول في حق الامة بدون التعرض عن حاله صلى الله عليه وسلم

ص ۱۵۳ **باب عقد الشيطان على قافية الرأس الخ** كتب الشيخ في اللامع الظاهر ان الشيطان يعقد على قافية كل نائم فمن صلى انحلت عقده ومن لا فلا اه قلت يشكل قوله في الترجمة اذا لم يصل لان الحديث عام واجيب بان المراد بقاء العقد اذا لم يصل واختار الحافظ في مراد المصنف ان عقد الشيطان مقيد بمن لم يصل العشاء اي المراد بالصلوة المنفية صلوة العشاء ويؤيده ثاني حديثي الباب وتعقب العلامة العيني على الحافظ اذ قال لا قرينة لتقييدها بالعشاء فظاهر الحديث يدل على ان العقد يكون عند النوم سواء صلى قبله او لم يصل ثم ذكر الروايات الدالة على العموم ومال القسطلاني الى قول الحافظ ومال صاحب الفيض الى ان البخاري مال الى وجوب التهجد فالمراد صلوته واخذه من كلام ابن العربي في شرح الترمذي قد اختلف الناس في صلوة الليل ومال البخاري الى وجوبها وتعلق بقوله صلى الله عليه وسلم يعقد الشيطان الحديث قلت وفيه انه يخالف تصريح البخاري بما سبق قوله من غير ايجاب

ص ۱۵۳ **باب اذا نام ولم يصل بال الشيطان في اذنه** قال الحافظ هذه الترجمة للمستملي وحده وللباقين باب فقط وهو بمنزلة الفصل من الباب وتعلقه بالذي قبله ظاهر اه وكتب الشيخ في اللامع قوله باب اذا نام ولم يصل المراد به الصلوة المكتوبة وايراد الرواية لما فيه من ذكر النوم ليلة جمعاء وان كان الجزاء المذكور ههنا لم يترتب على ترك التهجد بل على كونه ترك المكتوبة اه وفي تقرير المكي قوله ولم يصل يعني الصلوة مطلقا لا التهجد ولا المكتوبة وانما قلنا كذلك لان حديث بال الشيطان انما هو في الفرض لا في التهجد لكن النوم الكذائي يستلزم فوت التهجد ايضا فلذلك جعل الحديث اعم من التهجد والفرض ورتب بول الشيطان في اذنه على فوت كليهما بالنوم وان كان هو في الحقيقة مرتبا على فوت الفرض فقط الى آخر ما فيه واختلف في بول الشيطان فقيل هو على حقيقته اذ لا مانع منه لان الشيطان ياكل ويشرب وينكح وقيل كناية عن سد الشيطان اذن الذي ينام عن الصلوة حتى لا يسمع الذكر وقيل معناه انه ملأ سمعه بالاباطيل فحجب سمعه عن الذكر وقيل هو كناية عن ازدراء الشيطان به وقيل معناه ان الشيطان استولى عليه واستخف به حتى اتخذه كالكنيف المعد للبول اذ من عادة المستخف بالشيء ان يبول عليه وقيل هو مثل مضروب للغافل عن القيام بثقل النوم كمن وقع البول في اذنه فثقل اذنه وافسد حسه مختصرا من الفتح

ص ۱۵۳ **باب الدعاء والصلوة من آخر الليل الخ** وفي رواية ابي ذر باب الدعاء في الصلوة وليس في الحديث ذكر الصلوة قال الحافظ زاد يونس في روايته ولذلك كانوا يفضلون صلوة آخر الليل على اوله اخرجها الدارقطني وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ذكر الصلوة في الترجمة ومناسبة الترجمة التي بعد هذه لهذه اه ويقال الصلوة دعاء

ص ۱۵۳ **باب من نام اول الليل واحيى آخره** قال القسطلاني بالصلوة او القراءة او الذكر ونحوها اه وقال الحافظ تقدم في الباب الذي قبله ذكر مناسبة الحديث بالباب اه

ص ۱۵۳ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل في رمضان وغيره** لعله اشار به الى ان ما ورد في حديث عائشة المراد به التهجد ولذا ادخله في ابوابه وايضا ذكر في الترجمة في رمضان وغيره فان التراويح لا يكون

فی غیر رمضان وکتب الشیخ فی اللامع ومما ینبغی التنبہ لہ ان عائشۃ لم تذکر ہہنا الا ما کانت عادتہ فی صلوۃ باللیل وداوم علیہا فاما ما وقع احیاناً ونادراً کصلوۃ بالقوم فی رمضان لیالی فغیر متعرض بہ نفیاً ولا اثباتاً وذلک کثیر فی الکلام فلا یمکن الاحتجاج بمقالتہا ہذہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یزد فی تلک اللیالی الثلاث ایضاً فاذا ورد بعد ذلک عدد العشرین فی شیٔ من الروایات ولو ضعیفۃ لم یکن مخالفاً لتلک الروایات الصحاح فوجب قبولہا لعدم المخالفۃ اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ واضح جداً ولذلک تری المحدثین باسرہم یبوبون بصلوۃ اللیل منفرداً وبقیام رمضان وفی الاوجز قال الکرمانی اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان التراویح وبہ جزم النووی الی آخر ما بسط فیہ

باب فضل الطہور باللیل والنہار وفضل الصلوۃ عند الطہور قال الحافظ کذا ثبت فی روایۃ الکشمیہنی ولغیرہ بعد الوضوء واقتصر بعضہم علی الشق الثانی من الترجمۃ وعلیہ اقتصر الاسماعیلی واکثر الشراح والشق الاول لیس بظاہر فی حدیث الباب الا ان حمل علی انہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث من حدیث بریدۃ عند الترمذی وابن خزیمۃ بلفظ ما اصابنی حدث قط الا توضأت عندہا ولاحمد من حدیثہ ما احدثت الا توضأت وصلیت رکعتین فدل علی انہ کان یعقب الحدث بالوضوء والوضوء بالصلوۃ فی ای وقت کان اھ قولہ سمعت دف نعلیک اشکل بوجہین الاول دخولہ الجنۃ قبل الموت والثانی دخول بلال قبلہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجح الحافظ ان الروایۃ کانت فی النوم ونوم الانبیاء وحی ففیہ ایضاً فضیلۃ لبلال بلا مریۃ ومشیہ بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان من عادتہ فی الیقظۃ فاتفق مثلہ فی المنام ولا یلزم من ذلک دخولہ قبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ فی مقام التابع اھ مختصراً وفی الاوجز تحت قولہ علیہ الصلوۃ والسلام رأیت اکثر اہلہا النساء الحدیث حملہ الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی علی الرؤیۃ المثالیۃ فقال فی ذکر عالم المثال دلت الاحادیث علی ان فی العالم وجوداً غیر عنصری تتمثل فیہ المعانی باجسام مناسبۃ لہا فی الصفۃ یتحقق ہنالک الاشیاء قبل وجودہا فی الارض الی آخر ما قال اھ واجاب شیخ المشائخ عن الاشکال الثانی فی تراجمہ بالبسط وحاصلہ انہ تخییل خال عن احساس نفسہ ومنزلتہ فارجع الیہ لو شئت التوضیح ۔

باب ما یکرہ من التشدید فی العبادۃ قال الحافظ قال ابن بطال انما یکرہ ذلک خشیۃ الملال المفضی الی ترک العبادۃ اھ وتقدمت الاشارۃ الی ہذا الباب فی باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی ترم قدماہ

باب ما یکرہ من ترک قیام اللیل لا یبعد عندی ان یکون اشارۃ الی ان الفتور والملال المذکور ہو الغایۃ القصوی والا فمجرد التوانی والتکاسل والترک لاجلہ مکروہ غیر مرضی قال الحافظ قولہ باب ما یکرہ الخ ای اذا اشعر ذلک بالاعراض عن العبادۃ وما احسن ما عقب المصنف ہذہ الترجمۃ بالتی قبلہا لان الحاصل منہما الترغیب فی ملازمۃ العبادۃ والطریق الموصل الی ذلک الاقتصاد فیہا لان التشدید فیہا قد یؤدی الی ترکہا وہو مذموم اھ واجاد صاحب الفیض بحثاً طویلاً یستنبط منہ ان الاحکام ثلاثۃ العزائم کما فی قولہ تعالٰی کانوا قلیلاً من اللیل ما یہجعون وقد صلی علیہ السلام حتی ترم قدماہ والرخص والقصد والطبائع ایضاً ثلاثۃ الاقویاء والضعفاء والاوساط فکل نوع منہا یمیل الی ما یناسب طبعہ فارجع الیہ لو شئت توضیحہ

باب (بغیر ترجمۃ) فی الہامش عن العینی ان المطابقۃ بترک التشدید اھ فکانہ رجوع الی ما سبق والاوجہ عندی ان الحاصل من ملاحظۃ الترجمتین السابقتین الاعتدال وہذا الباب کالنص فیہ او یقال اشارۃ الی سبب الباب السابق فان الاکثار قد یکون سبباً للترک والاوجہ منہ ان یقال ان ہذا الباب لاشتتات ما ورد فی فضل التہجد من الروایات المتفرقۃ وینتہی ہذا الباب الی المداومۃ علی رکعتی الفجر والباب الآتی من قبیل باب فی باب

باب فضل من تعار من اللیل التعار الیقظۃ مع صوت والتقلب علی الفراش لیلاً مع کلام والمراد فی الحدیث استیقظ لانہ قال من تعار فقال فعطف القول علی التعار ویحتمل ان تکون الفاء تفسیریۃ لما صوت بہ المستیقظ لانہ قد یصوت بغیر ذکر فخص الفضل المذکور بمن صوت بما ذکر من ذکر اللہ تعالٰی وہذا ہو السر فی اختیار لفظ تعار دون استیقظ وانما یتفق ذلک لمن تعود الذکر اھ ومناسبۃ الحدیث الاول للباب ظاہر واما الحدیثان الآخران فمناسبتہما خفیۃ واکتفی العلامۃ العینی علی المناسبۃ بفضل صلوۃ اللیل فقط ویحتمل عندی ما تقدم قریباً انہ باب فی باب ۔

باب المداومۃ علی رکعتی الفجر ای شدۃ اہتمامہما وسیأتی حکمہا فی باب مستقلاً

باب الضجعۃ علی الشق الایمن الخ اختلفوا فیہ علی عدۃ اقوال احدہا سنۃ والیہ ذہب الشافعی واصحابہ والثانی مستحب روی ذلک عن جماعۃ من الصحابۃ والثالث انہا واجب مفترض وہو قول ابن حزم الرابع انہا بدعۃ وممن قال بہ من الصحابۃ عبد اللہ بن مسعود الخامس انہ مکروہ روی ذلک عن النخعی ومالک السادس انہا خلاف الاولی روی ذلک عن الحسن السابع انہا للفصل بین رکعتی الفجر وبین الفریضۃ وہو محکی عن الشافعی والثامن انہا للاستراحۃ وہو مؤدی قول الحنفیۃ والتاسع ما نقل عن ساداتنا الصوفیۃ انہا کانت للنزول عن العرش الی الفرش وفی ہامش البذل قال ابن العربی قال مالک لا بأس بہ ما لم یرد فیہ الفصل واحمد لا یفعلہ ولا یمنعہ اھ واثبت ابن القیم کونہا بعد الوتر قبل السنۃ ۔

باب من تحدث بعد الرکعتین الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الضجعۃ لیست بواجبۃ ولا مؤکدۃ اھ وفی ہامشہ وبذلک احتجت الائمۃ علی عدم الوجوب وحملوا الوارد بذلک فی حدیث ابی ہریرۃ عند ابی داؤد وغیرہ علی الاستحباب وفائدۃ ذلک الراحۃ والنشاط لصلوۃ الصبح وعلی ہذا فلا یستحب ذلک الا للمتہجد وبہ جزم ابن العربی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب ما جاء فی التطوع مثنی مثنی قال السندی ای مطلقاً لیلاً او نہاراً فقط واما لیلاً فغنی عن البیان اذ قد بین سابقاً اھ والمسئلۃ خلافیۃ وقد اختلط کلام الشراح ونقلۃ المذاہب فی ذکر مسالک الائمۃ ہہنا وذلک لان ہہنا مسئلتین طالما اختلطت احداہما بالاخری الاولی مسئلۃ النہی عن البتیراء اتفقت فیہا الحنفیۃ والمالکیۃ فی انہ لا یجوز التنفل برکعۃ واحدۃ ویجوز عند الشافعیۃ والحنابلۃ والثانیۃ مسئلۃ الافضل فی رکعات التطوع فالافضل عند الشافعیۃ والحنابلۃ مثنی مثنی مطلقاً لیلاً کان او نہاراً وتجوز الزیادۃ علی الرکعتین عندہما واما عند المالکیۃ فالمثنی متعین تکرہ الزیادۃ علیہا وعندنا الحنفیۃ فالافضل عند الامام ابی حنیفۃ اربع اربع فی اللیل وعند صاحبیہ فی النہار اربع اربع وفی اللیل مثنی مثنی اذا عرفت ذلک فترجمۃ البخاری تحتمل ان تکون بیاناً للافضل فتکون موافقاً للشافعیۃ مخالفاً للحنفیۃ والمالکیۃ وتحتمل ان تکون نہیاً عن الاقل من الرکعتین فتکون موافقاً للحنفیۃ والمالکیۃ مخالفاً لغیرہم

باب الحدیث بعد رکعتی الفجر اشار بذلک الی الرد علی من کرہہ وقد نقلہ ابن ابی شیبۃ عن ابن مسعود ولم یثبت عنہ کذا فی الفتح وفی الفیض فی باب من تحدث بعد الرکعتین کرہہ الحنفیۃ حتی قال بعضہم انہ لو تکلم بعد سنۃ الفجر یعیدہا ورأیت فی المدونۃ ان مالکاً رحمہ اللہ تعالٰی بعد سنۃ الفجر لم یکن ینحرف عن القبلۃ حتی یصلی الفرض ولم یکن یتکلم بینہما اھ وقال الدردیر کرہ الکلام قبل طلوع الشمس ای قبل صلوۃ الفجر اھ واخرج البیہقی عن مالک ادرکت الناس وما یتکلمون حتی تطلع الشمس

باب تعاہد رکعتی الفجر اشار بذلک الی انہما لیستا بواجبتین خلافاً لمن قالہ واستدل علیہ باطلاق التطوع علیہ فی الحدیث ۔

باب ما یقرأ فی رکعتی الفجر کتب الشیخ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث انہما لما کانتا خفیفتین لا تکون القراءۃ فیہما الا قلیلۃ ما کانت وان لم تتعین السورۃ اھ وفی ہامشہ قال السندی لم یذکر فی الباب ما یدل علی تعیین المقروء فی رکعتی الفجر بل ذکر ما یدل علی تخفیف القراءۃ فیہما فلذلک قیل کلمۃ ما استفہامیۃ عن صفۃ القراءۃ ای ہل ہی طویلۃ او قصیرۃ قال الحافظ اشار بذلک الی خلاف من زعم انہ لا یقرأ فی رکعتی الفجر اصلاً عن ابی بکر الاصم وابراہیم بن علیۃ فنبہ علی انہ لا بد من القراءۃ واقتصر علیہ لانہ لم یثبت عندہ علی شرطہ تعیین ما یقرأ فیہما واختلف العلماء فی القراءۃ فیہما علی اقوال ذکرہا الطحاوی احدہا لا قراءۃ فیہما کما ذہب الیہ جماعۃ منہم ابن الاصم وابن علیۃ وطائفۃ من الظاہریۃ الثانی یخفف القراءۃ فیہما بام القرآن خاصۃ روی ذلک عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص وہو مشہور مذہب مالک الثالث یخفف بقراءۃ ام القرآن وسورۃ قصیرۃ رواہ ابن القاسم عن مالک وہو قول الشافعی الرابع لا بأس بتطویل القراءۃ فیہما روی ذلک عن النخعی وعن ابی حنیفۃ ربما قرأت فیہما حزبین من القرآن وہو قول اصحابنا الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع ۔

باب التطوع بعد المکتوبۃ قال الحافظ ترجم اولاً بما بعد المکتوبۃ ثم ترجم بعد ذلک بما قبل المکتوبۃ اھ ولم یذکر الحافظ وجہہ ولعلہ لتأکد ما بعدہا فتأمل فالاوجہ عندی ما قال العینی انہ ذکر ترجمۃ البعدیۃ مع ان فی الحدیث القبلیۃ ایضاً لشدۃ اہتمامہا او من باب الاکتفاء باحدہما اھ

باب من لم یتطوع بعد المکتوبۃ قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس فی الجمع بین الصلوتین ومطابقتہ للترجمۃ ان الجمع یقتضی عدم التخلل بین الصلوتین بصلوۃ راتبۃ او غیرہا فیدل علی ترک التطوع بعد الاولی وہو المراد واما التطوع بعد الثانیۃ فمسکوت عنہ وکذا التطوع قبل الاولی اھ

باب صلوۃ الضحی فی السفر اختلفت الروایات جداً فی صلوۃ الضحی اثباتاً ونفیاً واراد الامام البخاری الجمع بین ہذہ الروایات بتعدد التراجم کما تری وکتب الشیخ فی اللامع قصد المؤلف بایراد الروایتین المثبتۃ لہا والنافیۃ ایاہا دفعاً لما یتوہم من تعارض الروایات وحاصلہ ان النفی والاثبات راجعان الی شیئین فالمثبت ہی الصلوۃ مطلقاً والذی نفاہ الراوی ہو الدوام او اداؤہا علی وجہ الاعلان ثم ان زیادۃ لفظ فی السفر فی الترجمۃ اشارۃ الی توجیہ آخر لدفع ہذا التعارض بان المنفی فی حدیث ابن عمر ہو الدوام علیہا فی السفر وہی المثبتۃ ایضاً فی حدیث ام ہانی فصار الحاصل انہ کان یصلیہا فی سفرہ احیاناً ولا یصلیہا احیاناً اھ قلت ویحتمل ان المصنف اراد اثباتہا فی السفر فذکر حدیث ابن عمر الدال علی النفی بلفظ حیث قال لا اخالہ ثم ذکر بعدہ حدیث ام ہانی المثبت ایاہا بالجزم

باب من لم یصل الضحی ورآہ واسعاً کتب الشیخ فی اللامع قولہ من لم یصل ای علی وجہ التأکد ورآہ واسعاً ای عدم الصلوۃ او رأی الصلوۃ جائزۃ مع کونہا غیر متأکدۃ عندہ اھ وبہذین الاحتمالین شرح الترجمۃ شراح البخاری ولاجل اختلاف الروایات فیہا اختلفت اقوال السلف والائمۃ فی حکمہا فبلغت ستۃ الاول انہا مستحبۃ واختلف فی عددہا قیل اقلہا رکعتان واکثرہا ثنتا عشر وقیل اکثرہا ثمان وقیل رکعتان وقیل اربع رکعات وقیل لا حد لاکثرہ والقول الثانی انہا لا تشرع الا لسبب الثالث لا تستحب اصلاً الرابع یستحب فعلہا تارۃ وترکہا تارۃ بحیث لم یواظب علیہا وہذہ احدی الروایتین عن احمد الخامس تستحب صلوتہا والمواظبۃ علیہا فی البیوت السادس انہا بدعۃ صح ذلک عن روایۃ عروۃ عن ابن عمر رض اھ ملخصاً من الفتح وبسط الکلام علیہا فی الاوجز وذکر فیہ مسالک الائمۃ عن کتب فروعہم وجملتہا ان الائمۃ الاربعۃ متفقۃ علی استحبابہا الا ان المرجح عند متأخری الحنابلۃ من روایتی الامام عدم المداومۃ واما عند المالکیۃ فتتأکد صلوۃ الضحی واقلہا رکعتان وعند الشافعیۃ سنۃ مؤکدۃ وعند الحنفیۃ تندب اربع فصاعداً الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفیہ ایضاً انہا صلوۃ واحدۃ عند الفقہاء والمحدثین واما عند مشائخ السلوک فہی صلوتان الاولی صلوۃ الاشراق والثانیۃ صلوۃ الضحی الی آخر ما فیہ

ص۱۵۹ **باب صلوٰة الضحى فى الحضر** تقدم بعض ما يتعلق به سابقا والظاهر عندى ان الامام بقوله قال عتبان انه غير الرجل الضخم المذكور فى حديث انس الآتى والا فلا وجه لذكره ههنا الى ان الحافظ جزم بان القصة الآتية لعتبان لتوافق ترجمة الباب وبه جزم الشيخ فى اللامع اذ كتب قوله قال عتبان يعنى بذلك ان يشير الى اسناد غير ما هو مذكور ههنا اه وقال القسطلانى قوله رجل من الانصار قيل هو عتبان بن مالك او بعض عمومة انس وقد يقال ان عتبان عم انس مجازا لكونهما من الخزرج لكن كل منهما من بطن اه ومطابقة الحديث الاول من الباب من حيث انه حمله على الحضر جمعا بين الروايات كما تقدم او لما فيه من صوم ثلاثة ايام علامة الحضر او الوتر على النوم فان فى السفر لا حاجة اليه لما فيه من سهر الليل عادة على ان السفر مظنة التخفيف (من الفتح)

ص۱۵۹ **باب الركعتين قبل الظهر** قال الحافظ ترجم اولا بالرواتب التى بعد المكتوبة ثم اورد ما يتعلق بما قبلها اه اختلفوا فى الراتبة قبل الظهر هل هى ثنتان او اربعة فنبه المصنف بالترجمة على حكم الركعتين وذكر فى الباب حديث الاربعة استطرادا لكونه مستدلا لبعض الائمة وجملة الخلاف ان الرواتب ليست بمؤكدة عند المالكية غير ركعتى الفجر والائمة الثلاثة الباقية متفقة على تأكد الرواتب المعروفة للفرائض ولا خلاف بينهم الا فى الراتبة القبلية للظهر فانها ركعتان عند الشافعى واحمد وهى اربع ركعات عند ابى حنيفة وصاحبيه وهى رواية عن الشافعى غير مرجحة

ص۱۵۹ **باب الصلوٰة قبل المغرب** لعلها مندوب عند المصنف اذ ذكرها على صنيع الترجمة السابقة الا ان الروايات الواردة فيه ليست كالروايات التى فيها قال الحافظ لم يذكر المصنف الصلوٰة قبل العصر وقد ورد فيها حديث لابى هريرة مرفوعا لفظه رحم الله امرأ صلى اربعا قبل العصر اخرجه احمد وابوداؤد والترمذى لكن ليس على شرط البخارى اه والتطوع قبل المغرب مختلف عند الائمة ففى هامش الكوكب واختلف فيه السلف ايضا وذهب لبعض الصحابة والتابعين الى الاستحباب الجمهور ومنهم الائمة الاربعة على عدم الاستحباب الا ما حكى الترمذى عن احمد من الاستحباب فلعله رواية عنه وصرح اصحاب الفروع من المالكية والشافعية بكراهتهما وظاهر كلام احمد انهما جائزتان واختلفت الرواية عن الحنفية فى الاباحة والكراهة اه ملخصا وتقدم تبويب المصنف بين كل اذانين صلوٰة فى كتاب الاذان

ص۱۵۹ **باب صلوٰة النوافل جماعة** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وعلمائنا الحنفية رحمهم الله لم يجوزوا من الجماعة الا ما ثبت كالكسوف والعيدين وفى النوافل التى لم تثبت الجماعة فيها لا يجوز التداعى لها والاجتماع فيها نعم يرخص فى قيام اثنين او ثلاثة وذلك لانه ثابت كما ورد فى صلوته صلى الله عليه وسلم مع انس وامه واليتيم وغير ذلك وذلك لان فى رخصة الصلوٰة بالجماعة لزوم مفاسد فلا يتكلم عليها الا لورود نص مع ان النص مشير الى خلافه وهو قوله صلى الله عليه وسلم افضل صلوٰة المرء فى بيته ويفوت ذلك عند التداعى والاجتماع على امام معين ولو فى بيت احدهم اه والمسئلة خلافية ففى المنهل فى حديث انفكاك قدمه صلى الله عليه وسلم ولفظه فاتيناه نعوده فوجدناه فى مشربة لعائشة يسبح جالسا قال فقمنا خلفه الحديث قال صاحب المنهل ودل الحديث على جواز الجماعة فى النافلة ولو كثرت وقيده المالكية فى غير التراويح والعيد ونحوهما بان تكون الجماعة قليلة كالاثنين والثلثة وبان يكون المكان غير مشتهر وذهبت الحنفية الى الكراهة مطلقا الا فى التراويح والوتر فى رمضان وذهبت الحنابلة والشافعية الى الجواز مطلقا الا ان الشافعية قالوا بالانفراد فيما عدا التراويح والعيدين ونحوهما اه قلت والصحيح فى مذهب الحنفية ما تقدم فى كلام الشيخ قدس سره

ص۱۵۹ **باب التطوع فى البيت** اشار الامام البخارى بالترجمة الى اختلاف آخر فى ان المراد بالصلوٰة فى حديث الباب النوافل فقط او تدخل فيها الفرائض ايضا

ص۱۵۹ **باب فضل الصلوٰة فى مسجد مكة والمدينة** لم يذكر فى الترجمة بيت المقدس لما سيبوب له مستقلا والظاهر ان شد الرحال للصلوٰة فثبتت المطابقة فلا يشكل بان الحديث ليس فيه فضل الصلوٰة ثم ايراد المصنف الباب فى ابواب التطوع يدل على ان الفضل للتطوع ويحتمل الاعم وبه قال الجمهور خلافا للطحاوى اذ خصه بالفرض قوله الا المسجد الحرام فى الاستثناء ثلثة اوجه تفضيل كل واحد منهما والتساوى بسطت فى الاوجز وادرد فى تراجم شيخ المشائخ على الامام الغزالى اذ قدر فى المستثنى منه المساجد خاصة وقال الاوجه عندى العموم من المساجد والمقابر والاماكن المقدسة

ص۱۵۹ **باب مسجد قباء** قال الحافظ اى فضله وقباء بضم القاف ثم موحدة ممدودة هو على ثلثة اميال من المدينة وسمى باسم بئر هناك وهو اول مسجد اسسه رسول الله صلى الله عليه وسلم اه

ص۱۵۹ **باب من اتى مسجد قباء الخ** قال الحافظ اراد بهذه الترجمة بيان تقييد ما اطلق فى التى قبلها لانه قيد فيها فى الموقوف بخلاف المرفوع فاطلق اه والغرض عندى من الترجمة انه لا بأس فى تخصيص بعض الايام ببعض القربات او يقال المقصود بيان سبب تخصيص ابن عمر ذلك فى الحديث الماضى

ص۱۵۹ **باب اتيان مسجد قباء راكبا وماشيا** قال الحافظ افرد هذه الترجمة لاشتمال الحديث على حكم آخر غير ما تقدم وقال ايضا فى فوائد الحديث وفيه اشارة الى ان النهى عن شد الرحال لغير المساجد الثلاثة ليس على التحريم وتعقب بان مجيئه صلى الله عليه وسلم قباء انما كان لمواصلة الانصار وتفقد حالهم وحال من تأخر منهم عن حضور الجمعة معه وهذا هو السر فى تخصيص ذلك بالسبت اه

ص۱۵۹ **باب فضل ما بين القبر والمنبر** قال الحافظ لما ذكر فضل الصلوٰة فى مسجد المدينة اراد ان ينبه على ان بعض بقاع المسجد افضل من بعض وترجم بذكر القبر واورد الحديثين بلفظ البيت لان القبر صار فى البيت اه

ص۱۵۹ **باب مسجد بيت المقدس** اى فضله واقتصر عليه الحافظ ولم يتعرض من ان المصنف ترجم على المسجدين الاولين بفضل الصلوٰة كما تقدم ولم يذكر الصلوٰة ههنا ولا يبعد ان يكون رأيه التفريق بينه وبينهما كما نقل الحافظ عن ابن المنذر انه قال من نذر اتيان احد من هذه الثلاثة يجب الى الحرمين واما الاقصى فلا لحديث جابر ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم انى نذرت ان فتح الله عليك مكة ان اصلى فى بيت المقدس قال صل ههنا ثم براعة الاختتام عندى وكذا عند الحافظ فى قوله حتى تغرب الشمس

ابواب العمل فى الصلوٰة

اجمعت الامة على ان العمل الكثير مفسد للصلوٰة والقليل منه ليس بمفسد ولم ترد فى الروايات ضابطة تفصل بينهما فائمة الحديث رضى الله عنهم يذكرون الروايات الواردة فى فعل بعض الاعمال غير المانعة عن صحة الصلوٰة والروايات التى وردت فى الاعمال المانعة عن صحتها ولذا ذكر الامام البخارى الابواب المختلفة فى هذا المعنى وعند هذا العبد الضعيف من هنا الى كتاب الجنائز جميع الابواب داخلة فى هذا المعنى وابواب السهو داخلة فى ذيلها كما سأوضحه هناك واختلف الفقهاء فى الحد الفاصل بين القليل والكثير فعندنا الحنفية فيه خمسة اقوال اصحها ما لا يشك الناظر من بعيد فى فاعله انه ليس فى الصلوٰة والثانى ان ما يعمل عادة باليدين كثير وان عمل بواحدة كالتعميم وشد السراويل وما عمل بواحدة قليل وان عمل بهما كحل السراويل ولبس القلنسوة الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص۱۵۹ **باب استعانة اليد فى الصلوٰة الخ** قال العينى اراد به وضع اليد على شئ فى الصلوٰة اذا كان ذلك فى امر الصلوٰة كما وضع النبى صلى الله عليه وسلم يده على رأس ابن عباس وفتل اذنه وادار فترجم بما ذكره مستنبطا منه فى استعانة المصلى بما يتقوى به على صلوته وقيد بقوله اذا كان من امر الصلوٰة لانه اذا استعان بها فى غير امر الصلوٰة يكون عبثا والعبث فى الصلوٰة مكروه اه قال الحافظ ظاهر هذه الآثار (المذكورة فى الترجمة) يخالف الترجمة لانها مقيدة بما اذا كان العمل من امر الصلوٰة وهى مطلقة وكان المصنف اشار الى ان اطلاقها مقيد بما ذكر ليخرج العبث ويمكن ان يقال لها تعلق بالصلوٰة لان دفع ما يؤذى المصلى يعين على دوام خشوعه المطلوب فى الصلوٰة ويدخل فى الاستعانة التعلق بالحبل عند التعب والاعتماد على العصا ونحوهما وقد رخص فيه بعض السلف الى ان قال قال ابن بطال استنبط البخارى منه انه لما جاز للمصلى ان يستعين بيده فى صلوته فيما يختص بغيره كانت استعانته فى امر نفسه ليتقوى بذلك على صلوته اذا احتاج اليه اولى اه قوله الا ان يحك جلدا الخ ليس من الترجمة كما توهم الاسماعيلى وتبعه مغلطاى حيث قال انه مستثنى من قوله اذا كان من امر الصلوٰة بل هو من بقية اثر على كذا رواه مسلم بن ابراهيم احد مشائخ البخارى بسنده بلفظ كان على رض اذا قام الى الصلوٰة فكبر ضرب بيده اليمنى على رسغه الايسر فلا يزال كذلك حتى يركع الا ان يحك جلدا او يصلح ثوبا (من الفتح والعينى)

ص۱۶۰ **باب ما ينهى من الكلام فى الصلوٰة** قال الحافظ فى الترجمة اشارة الى ان بعض الكلام لا ينهى عنه اه وفى الاوجز الائمة الاربعة بعد ان اجمعوا على ان من تكلم فى صلوته عالما عامدا وهو لا يريد اصلاح صلوته ان صلوته فاسدة كما نقل عليه الاجماع ابن المنذر وغيره اختلفوا فى انواع الكلام التى لا تفسد الصلوٰة وجعل الكلام فى المغنى خمسة اقسام الى آخر ما بسط فى الاوجز من كتب فروع الائمة الى ان قال والحاصل ان الكلام فى الصلوٰة بانواعه المتقدمة مفسد للصلوٰة عند الحنفية والراجح عند الامام احمد وعند الائمة الثلاثة قليل الكلام لا يفسدها بالتفصيل المذكور قبل فعند الامام احمد فى الراجح عند بعض اصحابه والمشهور من الامام مالك انه لا يفسدها قليل التكلم لمصلحة الصلوٰة وعند الشافعية قليل التكلم ناسيا لا يبطلها بشرط ان لا يطيل الفصل اه ملخصا

ص۱۶۰ **باب ما يجوز من التسبيح والحمد الخ** قال الحافظ قال ابن رشيد قيده بالرجال لان ذلك عنده لا يشرع للنساء وقد اشعر بذلك تبويبه بعد حيث قال باب التصفيق للنساء ثم اثبات التسبيح من الحديث قيل الحاق الحمد بها مع الذكر والصواب ان الحديث مختصر تقدم فى باب من دخل ليؤم الناس من ابواب الامامة وسيأتى فى آخر ابواب السهو

ص۱۶۰ **باب من سمى قوما او سلم فى الصلوٰة الخ** كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الصلوٰة لما كانت يفسدها الكلام يتوقف فسادها على كون اللفظ كلاما فمن سمى رجلا او سلم عليه وهو غير مخاطب به لم تفسد صلوته لان الكلام لم يتحقق فاما التسمية فقد تحققت فى قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انج الوليد بن الوليد واما السلام ففى قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اه وفى هامشه قال العينى لم يبين فى الترجمة حكم الباب ما هو لاشتباه الامر فيه فقيل الظاهر الجواز وفيه نظر لان هذا منسوخ فقد كان ذلك مقررا عندهم ثم منعهم صلى الله عليه وسلم عن ذلك وامرهم بما يقولون فنسخ هذا ذاك اه واختلف فى جواز الدعاء للمعين كما بسط فى هامش اللامع وفى تراجم شيخ المشائخ يعنى ان السلام على مواجهة رجل يفسد الصلوٰة لكن اذا كان على غير مواجهة كما يكون قولنا فى الصلوٰة السلام عليك ايها النبى فليس بقاطع للصلوٰة اه

ص۱۶۰ **باب التصفيق للنساء** قال القسطلانى تحت حديث الباب هذا مذهب الجمهور للامر به فى رواية بلفظ فليسبح الرجال ولتصفق النساء خلافا لمالك حيث قال التسبيح للرجال والنساء جميعا واما قوله التصفيق للنساء اى من شأنهن فى غير الصلوٰة وهو على جهة الذم له اه

ص۱۶۰ **باب من رجع القهقرى فى صلوته الخ** قال الحافظ يشير بذلك الى حديث سهل الماضى قريبا ففيه فرفع ابوبكر يديه فحمد الله ثم رجع القهقرى واما قوله او تقدم فهو مأخوذ من الحديث ايضا ويحتمل ان يكون المراد بحديث سهل ما تقدم فى الجمعة من صلوته صلى الله عليه وسلم على المنبر ونزوله القهقرى اه مختصرا

ص۱۶۰ **باب اذا دعت الام ولدها الخ** كتب الشيخ فى اللامع والاستدلال بالرواية على المدعى من حيث

ان عدم اجابتها صار سبباً لاجابة دعائها عليه فعلم انه لم يكن محقاً فی اتمام صلوته اذ لولا ذلک لما استجيب دعاؤها لعدم کونها مظلومة مجابة الدعاء حينئذ وانت تعلم ما فيه اه وحاصل ما فی الفيض ان جريجا کان محقاً واذا برّأه الصبی والام بيرئه لکن باب الدعاء غير باب التشريع فيمکن اجابة الدعاء مع کون المسئلة عدم الاجابة ايضا اه قال الحافظ تحت الباب هل يجب اجابتها ام لا واذا وجبت هل تبطل الصلوة اولا وفی المسئلتين خلاف ولذلک حذف المصنف جواب الشرط اه قال العينی وفی الحديث دلالة علی ان الکلام لم يکن ممنوعاً فی الصلوة فی شريعتهم ولذا استجيبت دعوة امه عليه وقد کان الکلام مباحاً اولاً فی شريعتنا ايضاً فاما الآن فلا يجوز للمصلی اذا دعته امه او غيرها ان يقطع صلوته لکن العلماء يستحبون ان يخفف صلوته ويجيب ابويه اه وفی الدر المختار ويجب قطعها لاغاثة ملهوف لا لنداء احد ابويه بلا استغاثة الا فی النفل اه وفی شرح الاقناع لا تجب اجابة الابوين فی الصلوة بل تحرم فی الفرض وتجوز فی النفل اه ملخصاً من هامش اللامع. واما اجابة النبی صلی الله عليه وسلم فی الصلوة فواجبة عند الجمهور من العلماء وفی الاوجز تحت قوله نادی رسول الله صلی الله عليه وسلم ابی بن کعب الحديث صرح به جماعة من الفحول وهل تبطل الصلوة بهذه الاجابة ام لا مختلف عند الفقهاء وصرح جماعة بان الصلوة لا تبطل بذلک وهو المعتمد عند الشافعية والمالکية وعند الحنفية مختلف اه مختصراً قوله امی وصلوتی قال مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالی وفی ادب المفرد انه قاله فی نفسه لا انه تکلم بلسانه فاندفع الاضطراب اه من الفيض۔

باب مسح الحصی فی الصلوة قال الحافظ ترجم بالحصی والمتن الذی اورده فی التراب لينبه علی الحاقه به واشار بذلک ايضاً الی ما ورد فی بعض الطرق بلفظ الحصی کما اخرجه مسلم وقال الکرمانی ترجم بالحصی لان الغالب انه يوجد فی التراب فيلزم من تسويته مسح الحصی قال الحافظ وفی رواية ابی داؤد بلفظ فان کنت لا بد فاعلاً فواحدة تسوية الحصی اه مختصراً۔

باب بسط الثوب فی الصلوة الخ قال الحافظ هو من جملة العمل اليسير فی الصلوة اه

باب ما يجوز من العمل فی الصلوة قال الحافظ ای غير ما تقدم اه

باب اذا انفلتت الدابة فی الصلوة کتب الشيخ فی اللامع تحت قوله الوارد فی حديث الباب وانی ان کنت ان ارجع الخ اثبات المدعی بهذه القصة باعتبار قياسه عليها فانه لما جاز اتباعه ايّاها جاز ترک الصلوة ايضاً اذا خاف ان تنفلت فلا تبقی عليها يداه وفی هامشه وعلی هذا اثبات الترجمة يکون بالقياس وهذا اذا لم يترک صلوته وما يظهر من بعض الطرق انه ترک صلوته فالاثبات اوضح وسيأتی الحديث فی کتاب الادب فی باب قول النبی صلی الله عليه وسلم يسّروا ولا تعسّروا وهو نص فی ترک الصلوة ثم الامام البخاری ترجم بقوله اذا انفلتت ولم يذکر جوابها وذکر فيه اثر قتادة الدال علی ترک الصلوة وحديث الکسوف الدال علی الاستمرار فی الصلوة وحديث ابی برزة محتمل لکليهما فان ظاهر رواية مرد ابن مرزوق کما قاله الحافظ بقاء الصلوة ونص رواية حماد ترک الصلوة کما تقدم وعادة الامام البخاری الاستدلال بکلا المحتملين کما تقدم فی الاصول الموضوعة فلا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلی بالسيئات ان الامام البخاری ترک الجواب ميهماً اشارة الی التفصيل فی ذلک من ان المشی القليل غير مفسد کما فی حديث الکسوف والکثير مفسد کما هو مؤدی اثر قتادة فتأمل الی آخر ما بسط فی هامش اللامع من حيث الفقه وشرح الترجمة من تقرير المکی وغيره وحديث عائشة ثانی حديث الباب الاستدلال منه بالتقدم والتأخر واغرب الکرمانی فقال وجه تعلقه بها ان فيه مذمة تسييب الدواب مطلقاً سواء کان فی الصلوة او خارجها کذا فی الفتح

باب ما يجوز من البصاق والنفخ فی الصلوة قال السندی کلمة ما يحتمل ان تکون استفهامية ای ای قسم يجوز من اقسام البصاق والنفخ او موصولة ای باب القسم الذی يجوز منها لکن فيه ان ما ذکر فی الکتاب وان علم منه فی البصاق ما يجوز وهو ما فی اليسار وما لا يجوز لکن لم يعلم فی النفخ ذلک فالوجه ان يجعل النفخ عطفاً علی ما يجوز لا علی البصاق ای وباب النفخ او يجعل ما موصولة ومن فی قوله من البصاق بيانية ويعتبر الجواز فی مقابلة الفساد لا فی مقابلة الحرمة الی آخر ما فی هامش اللامع قال الحافظ وجه التسوية بينهما انه ربما ظهر من کل منهما حرفان وهما اقل ما يتألف منه الکلام واشار المؤلف الی ان بعض ذلک يجوز وبعضه لا يجوز فيحتمل انه يری التفرقة بينهما اذا حصل من کل منهما کلام مفهوم ام لا والفرق بين ما اذا کان حصول ذلک محققاً ففعله يضر والا فلا اه واختلف الفقهاء فی النفخ فی الصلوة فکرهه طائفة روی ذلک عن ابن مسعود والنخعی وهو قول مالک وابی يوسف واحمد وقيل هو بمنزلة الکلام يقطع الصلوة روی ذلک عن مالک فی المدونة وقيل النفخ ان کان يسمع فهو بمنزلة الکلام يقطع والا فلا وهو قول ابی حنيفة ومحمد اه کذا فی العينی. وفی الفيض فی البحر قولان قيل ان کان النفخ هجاءً افسد الصلوة والا لا وقيل ان کان مسموعاً افسدها والا لا اه وفی هامش اللامع عن العينی وقد فسر النفخ فی الحديث بقوله اف اف وبهذا استدل ابو يوسف علی انه لا تفسد صلوته خلافاً لهما واجابا بانه کان ثم نسخ اه قلت يشکل عليه ان هذه القصة کانت سنة عشر من الهجرة والنسخ کان قبله بکثير فالاوجه عندی فی الجواب ان التأوه بذکر النار لا يفسد کما هو معروف فی الفقه والله سبحانه وتعالی اعلم

باب من صفق جاهلاً من الرجال الخ لم يذکر الحديث فی الترجمة واشار بقوله فيه سهل بن سعد الخ الی حديثه الآتی بعد بابين وسيأتی فی آخر باب من ابواب السهو بلفظ التصفيق ومناسبة الترجمة من جهة انه لم يأمرهم بالاعادة اه من الفتح وهذا هو الباب الخامس من الابواب التی لم يذکر فيها حديث مسند کما تقدم فی الجزء الاول من جداول شيخ الهند قدس سره

باب اذا قيل للمصلی تقدم او انتظر الخ کتب الشيخ فی اللامع هو عندنا مفسد اذا عمل به المصلی الا ان يکون عمله مستنداً الی علمه وما نشأ منه ولو بهذا العلم الحاصل له فی الصلوة ولعل المصنف تمسک فيه بعمومه واطلاقه والمقام يقتضی التفصيل والتحقيق اه مختصراً وفی تراجم شيخ المشايخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح لاحتمال امر النساء بالجلوس قبل ان يدخلن فی الصلوة ومحله عندی ان دأب البخاری ان يستدل بکلا احتماليه علی الحکم وهذا فی کتابه کثير وهو من هذا القبيل اه وفی مطره من اصول التراجم وقال السندی لا يلزم منه ان يقال له ذلک فی الصلوة حتی يقال لا دلالة فی الحديث علی ذلک بل هو اعم من القول له فی الصلوة او خارجها والمقصود ان مراعاة المصلی فی الصلوة حال غيره او اطاعته بعض اوامره فی الصلوة لا يبطل الصلوة اه وبه جزم الحافظ اذ قال قال الاسماعيلی کانه ظن المخاطبة للنساء وقعت بذلک وهن فی الصلوة وليس کما ظن بل هو شیء قيل لهن قبل ان يدخلن فی الصلوة قال الحافظ والجواب عن البخاری انه لم يصرح بکون ذلک قيل لهن وهن داخل فی الصلوة بل مقصوده يحصل بقول ذلک لهن داخل الصلوة او خارجها والذی يظهر انه صلی الله عليه وسلم وصاهن بنفسه او بغيره بالانتظار المذکور قبل ان يدخلن فی الصلوة ليدخلن فيها علی علم ويحصل المقصود من حيث انتظارهن الذی امرن به فان فيه انتظارهن للرجال ومن لازمه تقدم الرجال عليهن ويحصل مراد البخاری ان الانتظار ان کان شرعياً جاز والا فلا اه وتعقب العلامة العينی علی کلام الحافظ ثم قال الظاهر انهن کن مع الناس فی الصلوة وان کان يحتمل ان يکون هذا القول لهن عند شروعهن فی الصلوة مع الناس اه

باب لا يرد السلام فی الصلوة قال الحافظ ای باللفظ المتعارف لانه خطاب آدمی واختلف فيما اذا رده بلفظ الدعاء کان يقول اللهم اجعل علی من سلم علی السلام اه قال الحافظ تحت الثانی من حديثی الباب ومن فوائد هذا الحديث کراهة ابتداء السلام علی المصلی وبه قال عطاء ومالک فی رواية وقال فی المدونة لا يکره وبه قال احمد والجمهور وقالوا يرد اذا فرغ من الصلوة او وهو فيها بالاشارة وسيأتی الاختلاف فی الاشارة فی اواخر ابواب السهو

باب رفع الايدی فی الصلوة الخ قال الحافظ بعد ذکر الحديث يؤخذ منه ان رفع اليدين للدعاء فی الصلوة لا يبطلها ولو کان فی غير موضع الرفع لانها هيئة استسلام وخضوع وقد اقر النبی صلی الله عليه وسلم ابا بکر علی ذلک

باب الخصر فی الصلوة لعله ترجم بلفظ الحديث لمکان الاختلاف فی معناه من اختصار القراءة او الرکوع والسجود او وضع اليد علی الخاصرة او الاعتماد علی المخصر

باب تفکر الرجل الشیء الخ قال الحافظ قال المهلب التفکر امر غالب لا يمکن الاحتراز منه فی الصلوة ولا فی غيرها لما جعل الله للشيطان من السبيل علی الانسان ولکن يفترق الحال فی ذلک فان کان فی امر الآخرة والدين کان اخف مما يکون فی امر الدنيا اه قوله انی لاجهز جيشی الخ قال الحافظ روی صالح بن احمد بن حنبل من طريق همام ان عمر رضی الله تعالی عنه صلی المغرب فلم يقرأ فلما انصرف قالوا يا امير المؤمنين انک لم تقرأ فقال انی حدثت نفسی وانا فی الصلوة بعير جهزتها من المدينة حتی دخلت الشام ثم اعاد واعاد القراءة اه قلت ومن ابطل ما قيل فی معنی قول عمر هذا اجهز جيشی وقلبی متعلق بالصلوة وما اجاد الشيخ محمد مظهر جانجانان قدس سره فی مکتوباته معنی يليق بشانه ما حاصله ان الصلوة فی العلم الحضوری وهو فی مرتبة الفناء وتجهيز الجيش فی مرتبة العلم الحصولی فلا تنافی ثم لا يخفی عليک ان الشراح قاطبة ختموا ابواب العمل علی هذا الباب واستأنفوا ابواب السهو مستقلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاری ذکر ابواب السهو ثمرة لهذا الباب وهو تفکر الرجل فی الصلوة فان التفکر قد يفضی الی السهو [illegible] ابواب العمل فتنتهی الی ابواب الجنائز فلا يشکل بالبابين الآتيين قبيل الجنائز من باب اذا کلم وهو [illegible] الاشارة فی الصلوة فانهما من ابواب العمل۔

باب ما جاء فی السهو الخ قال الحافظ السهو الغفلة عن الشیء وذهاب القلب الی غيره وفرق بعضهم بين السهو والنسيان وليس بشیء واختلف فی حکمه فقالت الشافعية مسنون کله وعن الحنفية واجب کله وعن المالکية السجود للنقص واجب دون الزيادة وعن الحنابلة التفصيل بين الواجبات غير الارکان فيجب لترکها سهواً وبين السنن القولية فلا يجب

باب اذا صلی خمساً قال الحافظ قيل اراد البخاری التفرقة بينما اذا کان السهو بالنقصان او الزيادة ففی الاول يسجد قبل السلام کما فی الترجمة الماضية وفی الزيادة يسجد بعده اه قلت وهذا مبنی علی نسخة الحافظ فان فيه باب اذا صلی خمساً فسجد سجدتين بعد ما سلم وليست هذه الزيادة فی النسخ الهندية فالظاهر عندی انه اشار بذلک الی مسئلة خلافية بين الجمهور والحنفية اذ قالوا فيه بالتفصيل بين الجلوس فی الرابعة وعدمه قال الشيخ فی البذل تحت حديث الباب قال الشوکانی والحديث يدل علی ان من صلی خمساً ساهياً ولم يجلس فی الرابعة ان صلوته لا تفسد وقال ابو حنيفة والثوری انها تفسد ان لم يجلس فی الرابعة وقال ابو حنيفة فان جلس فی الرابعة ثم صلی خامساً فانه يضيف اليها رکعة اخری وتکون الرکعتان له نافلة والی العمل بمضمون الحديث ذهب الجمهور الی آخر ما بسط فی البذل وفيه وتاويل الحديث عن الحنفية انه عليه الصلوة والسلام کان قعد قدر التشهد فی الرابعة بدليل قول الراوی صلی الظهر خمساً والظهر اسم لجميع ارکان الصلوة ومنها القعدة وانما قام الی الخامسة علی ظن انها الثالثة حملاً لفعله عليه السلام علی ما هو اقرب الی الصواب اه مختصراً

باب اذا سلم فی رکعتين الخ ليس فی الحديث ذکر الثلاث قال الحافظ ورد التسليم فی الثلاث عند مسلم فی حديث عمران بن حصين وسيأتی البحث فی کونهما قصتين اولاً اه قلت لعله مبنی علی ان هذا وقصة عمران عند البخاری واحد

باب من لم يتشهد فی سجدتی السهو الخ قال الحافظ ای اذا سجدهما بعد السلام من الصلوة واما قبل السلام فالجمهور علی انه لا يعيد التشهد واختلف فيه عن المالکية واما من سجد بعد السلام فحکی الترمذی عن احمد انه يتشهد وهو قول بعض المالکية والشافعية اه وعند الحنفية يتشهد مطلقاً وتعقب العلامة العينی کلام الحافظ فقال بعد ذکر کلامه لم يشر البخاری الی هذا التفصيل اصلاً لا فی الترجمة ولا فی الحديث وانما اراد بهذه الترجمة الاشارة الی بيان من لا يری التشهد فيهما وهو مذهب ابن سيرين وابن ابی ليلی وغيرهما فانهم قالوا من عليه السهو يسجد ويسلم ولا يتشهد اه مختصراً

صـ۱۶۴ باب يكبر فی سجدتی السهو قال الحافظ اختلف فی سجود السهو بعد السلام هل يشترط له تكبيرة احرام او يكتفى بتكبيرة السجود فالجمهور على الاكتفاء وهو ظاهر غالب الاحاديث وحكى القرطبى عن مالك انه لابد من تكبيرة الاحرام ويؤيده رواية ابى داؤد وفيه فكبر ثم كبر وسجد للسهو واشار الامام ابو داؤد الى شذوذها اهـ

صـ۱۶۴ باب اذا لم يدر كم صلى الخ الظاهر ان غرض المؤلف من هذه الابواب العديدة الاشارة الى جميع ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالسهو ونبه على كل جزء بباب مستقل كما تقدم فى باب حك المخاط بالحصى من ابواب القبلة وهو الاصل السابع عشر من اصول التراجم ولا يبعد ان يكون اشارة الى مذهب الحسن البصرى وطائفة من السلف حيث قالوا بظاهر حديث الباب وقالوا اذا شك المصلى فلم يدر زاد او نقص فليس عليه الا سجدتان فقط وعند الجمهور لزمه البناء على اليقين او التحرى

صـ۱۶۴ باب السهو فى الفرض والتطوع قال الحافظ اى هل يفترق حكمه ام يتحد والى الثانى ذهب الجمهور وخالف فى ذلك ابن سيرين وقتادة فانهما قالا لا سجود فى التطوع ووجه اخذه من حديث الباب من جهة قوله واذا صلى اى الصلوة الشرعية وهو اعم من ان تكون فريضة او نافلة اهـ بزيادة من القسطلانى

صـ۱۶۴ باب اذا كلم وهو يصلى الخ قال الحافظ فى الترجمة الآتية قال ابن رشيد هذه الترجمة اعم من كونها مرتبة على استدعاء ذلك او غير مرتبة بخلاف الترجمة السابقة فان الاشارة فيها لزمت من الكلام واستماعه فهى مرتبة اهـ وعلى هذا فلا تكرار بين الترجمتين والاوجه عندى ان يقال ان المقصود ههنا الاستماع وفى الآتى الاشارة

صـ۱۶۵ باب الاشارة فى الصلوة تقدم الكلام عليه كتب الشيخ فى اللامع وكانت اشارة النبى صلى الله عليه وسلم ابا بكر بعد ما اخذ خلفه فى الصلوة فصحت الترجمة اهـ وفى هامشه قال الحافظ شاهد الترجمة قوله فاخذ الناس فى التصفيق فانه صلى الله عليه وسلم وان كان انكره عليهم لكنه لم يأمرهم باعادة الصلوة وقال العينى ويمكن ان يؤخذ من قوله التفت اى ابو بكر لان الالتفات فى معنى الاشارة اهـ ولله در الشيخ اذ استدل على الترجمة بفعله صلى الله عليه وسلم وهو مناسب لدقة نظر الامام البخارى قدس سره ايضا والظاهر ان الشراح لم يأخذوا بذلك لحملهم فعله صلى الله عليه وسلم على ما قبل الصلوة ونبه الشيخ قدس سره بتوجيهه على ان فعله صلى الله عليه وسلم كان بعد الشروع فى الصلوة ثم اعلم انه كان حق هاتين الترجمتين ان تذكرا قبل ابواب السهو فى ذيل ابواب العمل فلذا اخرت ان ابواب العمل انتهت الى كتاب الجنائز كما تقدم. ثم البراعة عند الحافظ فى قوله اشار اليهم ان اجلسوا والاوجه عندى فى قوله وهو شاك فان المرض مذكر للموت ويحتمل ان يكون فى قوله فى بيته فان البيت يطلق على القبر كما تقدم قريبا فى حديث ما بين بيتى ومنبرى روضة الحديث وفى رواية ابى داؤد من كتاب الفتن كيف بكم اذا كان البيت بالوصيف.

كتاب الجنائز

قال الحافظ الجنائز بفتح الجيم لا غير جمع جنازة بالفتح والكسر لغتان وقيل بالكسر للنعش وبالفتح للميت ولا يقال نعش الا اذا كان عليه الميت وبسط الكلام على لغته فى الاوجز وفيه عن الانوار شرعت صلوة الجنازة بالمدينة المنورة فى السنة الاولى من الهجرة فمن مات بمكة المكرمة لم يصل عليه اهـ وفى الاقناع هى من خصائص هذه الامة وفى هامشه لكن يخالفه ما روى ان آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام لما توفى اتى له بحنوط وكفن من الجنة ونزلت الملئكة فغسلته وكفنته فى وتر من الثياب وتقدم ملك منهم فصلى الى آخر ما فيه

صـ۱۶۵ باب ما جاء فى الجنائز ومن كان آخر كلامه الخ قال السندى عطف على الجنائز بمنزلة التفسير فصار المعنى باب ما جاء فيمن كان آخر كلامه وقيل مراده بقوله من كان الخ ذكر حديث رواه ابو داؤد والحاكم الا انه حذف جواب من قلت ولا يخفى بعده ثم انه جعل هذه الترجمة كالشرح لاحاديث الباب واشار بها الى حمل احاديث الباب على من كان آخر كلامه لا اله الا الله وطريق حمله ان يجعل قوله لا يشرك بالله كناية عن التوحيد بالقول وهى جملة حالية فتفيد مقارنة الموت بالتوحيد باللسان وطريق تلك المقارنة هو ان يكون آخر كلامه لا اله الا الله وهذا مسلك دقيق لتاويل احاديث الباب يغنى عما ذكروا فى تاويلها عن حمل قوله دخل الجنة على دخول ولو بالآخرة وهو بعيد الى آخر ما بسطه العلامة السندى قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى حديث التلقين لكن لما لم يكن على شرطه فاستشهد عليه بحديث الباب وحديث التلقين اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ لقنوا موتاكم لا اله الا الله اهـ والتلقين على نوعين احدهما قبل الدفن للمحتضر والثانى بعد الدفن والاول لا خلاف فيه قال النووى تحت الحديث المذكور اجمع العلماء على استحبابه وحمل النووى هذا التلقين على تلقين المحتضر والنوع الثانى مختلف بين الائمة ففى الدر المختار لا يلقن بعد تلحيده وان فعل لا ينهى عنه اهـ مختصرا وفى المغنى فاما التلقين بعد الدفن لم اجد فيه عن احمد شيئا ولا اعلم فيه للائمة قولا الى ان قال واستحبه القاضى وابو الخطاب ثم ذكر مستندهما فى ذلك من رواية الطبرانى

صـ۱۶۵ باب الامر باتباع الجنائز اعلم ان الشراح قاطبة حملوا الترجمة على المشى خلف الجنازة قال الحافظ يأتى الكلام على اتباع الجنائز فى باب فضل اتباع الجنائز فى وسط كتاب الجنائز والمقصود ههنا اثبات مشروعيته فلا تكرار اهـ قلت وهذا ليس بصحيح عندى بوجهين الاول ان الميت لم يغسل ولم يكفن بعد وسيأتى بيانهما مفصلا فى الابواب الآتية فيكون ذكر المشى خلفه فى غير محله والثانى لان باب فضل اتباع الجنائز سيأتى فى محله بعد الغسل والتكفين وغيرهما فالاوجه عند العبد الضعيف ان غرض الترجمة ههنا الاهتمام والاسراع فى تجهيز الميت فالامر بالاتباع محمول على السعى لاجله كما يقال الجيش يتبع السلطان وعلى هذا المعنى حمل القسطلانى حديث

باب لكونه مخالفا لمسلكه اذ قالت الشافعية حديث الباب محمول على الاخذ فى طريقها والسعى لاجلها ولكن الامام البخارى اشار كذا به بالترجمة الى ما ذكره ابو داؤد فى باب تعجيل الجنازة من حديث طلحة بن البراء بلفظ انى لا ارى طلحة الا قد حدث فيه الموت فآذنونى به وعجلوا فانه لا ينبغى لجيفة مسلم ان تحبس بين ظهرانى اهله الحديث

صـ۱۶۶ باب الدخول على الميت الخ قال الحافظ قال ابن رشيد لما كان الموت سبب تغير محاسن الحى كان ذلك مظنة للمنع من كشفه حتى قال النخعى ينبغى ان لا يطلع عليه الا الغاسل له ومن يليه فترجم ردا على قوله واشار الى جوازه اهـ قال العينى الاستدلال من الحديث بقوله مسجى فان كشفه بعد التسجية كالكشف بعد التكفين اهـ قال السندى كان البخارى اراد بالترجمة ان يكون مدرجا حقيقة او فى حكم المدرج والمقصود انه لا ينبغى الدخول عليه بلا ساتر خشية ان يطلع منه على ما يكره الاطلاع عليه فلا يشكل ان دخول ابى بكر كان قبل التكفين وقبل الغسل فلا يوافق الترجمة اهـ

صـ۱۶۶ باب الرجل ينعى الى اهل الميت بنفسه قال العينى قوله ينعى الى اهل الميت اى يظهر خبر موته اليهم والنعى من باب فعل يفعل بفتح العين فيهما وذكر الحافظ فى قوله ينعى احتمال الضم ايضا اذ قال او ينعى بضم اوله ثم ذكر معناه فارجع اليه لو شئت وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ اثبات جواز النعى وانه ليس ممنوعا كله ردا على ما كان عليه اهل الجاهلية من ان يبعث رجلا على الحمار ينعى الناس ويحتمل ان يكون الغرض ان ما ورد من النهى عن النعى ليس بمطلق خلافا لما نقل عن حذيفة من انه اذا مات احد يقول لا تخبروا احدا اولا دع توهم ان هذا من ايذاء اهل الميت وادخال المسارة عليهم وحاصله ان محض الاعلام لا يكره فان زاد على ذلك فلا وفى شرح الاقناع ولا بأس بالاعلام بموته بل يستحب قصد كثرة المصلين بخلاف نعى الجاهلية وهو النداء بموت الشخص وذكر مآثره ومفاخره اهـ وبه جزم الشيخ فى اللامع كما سيأتى فى الباب الآتى وقال القسطلانى والاوجه حمل النهى عن النعى على ما يظهر فيه تبرم او على فعله ثم الاجتماع له او على الاكثار منه او على ما يجد والحزن دون ما عدا ذلك فما زال كثير من الصحابة وغيرهم من العلماء يفعلونه اهـ ويشكل مطابقة حديث النجاشى بالترجمة فان النجاشى كان غريبا ليس له اهل الا المسلمين فى دار ناء ويحتمل ان يكون فى المدينة له اقارب كما يظهر من بعض الروايات وقال العينى المطابقة بمجرد النعى

صـ۱۶۶ باب الاذن بالجنازة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان مجرد الاعلام غير منهى عنه وانما نهى من اعلام ما كان على حسب الجاهلية والا فلا كراهة فى مجرد الاعلام الخالى عن شوائب الجهل والجاهلية اهـ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة الاولى متعلقة باخبار الموت وهذه متعلقة باخبار النعى ليصلى عليها لا سيما المقتدى والكبير قال الحافظ هذه الترجمة تغاير التى قبلها من جهة ان المراد بالاولى الاعلام بالنفس وبهذه الاعلام بالنفس وبالغير وقال ابن المنير هذه الترجمة مرتبة على التى قبلها لان النعى اعلام من لم يتقدم له علم بالميت والاذن اعلام من علم بتهيئة امره وهو حسن اهـ واختاره العينى والقسطلانى قلت لكن لم يعلم من الحديث انه عليه الصلوة والسلام علم قبل قوله عن ابن عباس مال الحافظ الى ان هذه القصة غير القصة المذكورة فى حديث ابى هريرة فكذا فى الفيض

صـ۱۶۶ باب فضل من مات له ولد قال الحافظ قال ابن المنير عبر المصنف بالفضل ليجمع بين مختلف الاحاديث الثلاثة التى اوردها لان فى الاول دخول الجنة وفى الثانى الحجب عن النار وفى الثالث تقييد الولوج بتحلة القسم وفى كل منها ثبوت الفضل ثم ذكر المصنف فى الترجمة الولد وفى الحديث ذكر الثلاثة لما ورد فى بعض الطرق ذكر الواحد اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن جابر بن سمرة والترمذى عن ابن مسعود رضى وقال غريب اهـ مختصرا

صـ۱۶۷ باب قول الرجل للمرأة اصبرى قال الحافظ قال ابن المنير عبر بقوله الرجل ليوضح ان ذلك لا يختص بالنبى صلى الله عليه وسلم وعبر بالقول دون الموعظة ونحوها لكون ذلك الامر يقع على القدر المشترك من الوعظ وغيره قال وموضع الترجمة من الفقه جواز مخاطبة الرجال النساء فى مثل ذلك بما هو امر بمعروف او نهى عن منكر او تعزية وان ذلك لا يختص بعجوز دون شابة لما يترتب عليه من المنافع الدينية اهـ

صـ۱۶۷ باب غسل الميت ووضوئه كتب الشيخ فى اللامع اراد بايراد الرواية ههنا اثبات ان غسل الميت ليس لتنجسه فايراد الآثار لهذا المعنى ظاهر اهـ وفى هامشه قال الحافظ نقل النووى الاجماع على ان غسل الميت فرض كفاية وهو ذهول شديد فان الخلاف مشهور عند المالكية حتى ان القرطبى رجح فى شرح مسلم انه سنة ولكن الجمهور على وجوبه اهـ وقال العينى هذه الترجمة مشتملة على امور الاول فى غسل الميت هل هو فرض او واجب او سنة فقال اصحابنا هو واجب على الاحياء للسنة واجماع الامة وفى شرح الوجيز الغسل والتكفين والصلوة فرض الكفاية بالاجماع وكذا نقل النووى الاجماع على ان الغسل فرض كفاية وقد انكر بعضهم على النووى فقال هو ذهول شديد الخ قلت هذا ذهول اشد من هذا القائل حيث لم ينظر الى معنى الكلام فان معنى قوله اى القرطبى سنة اى سنة مؤكدة وهى فى قوة الوجوب اهـ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز فارجع اليه لو شئت ثم ليس فى الحديث ذكر الوضوء قال العينى قيل المعهود من الغسل هو مع الوضوء اهـ وفى الفتح قيل المراد وضوء الغاسل وان لم يكن له ذكر لكن غسل الميت لا يمكن بدون الغاسل فكانه ذكر وقيل اشار الى بعض طرق الحديث بلفظ ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها فكانه اراد ان الامر بالوضوء ليس بمجرده بل مع الغسل او ان الوضوء المجرد لا يكفى او ليس الامر بالوضوء بل الامر بالبدء بالوضوء اهـ قلت والظاهر عندى ارجاع الضمير الى الغاسل المفهوم من لفظ الغسل لانه اجدر بدأب البخارى كانه اشار الى رد ما ورد فى الغسل من غسل الميت والوضوء من حمله وقد اختلف العلماء فى الغسل والوضوء كما ذكره الحافظان ابن حجر والعينى فى اثر ابن عمر الآتى وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وما افاده الشيخ قدس سره من ان غسل الميت ليس للتنجس واشار به الى مسئلة خلافية شهيرة من ان غسل الميت تعبدى او للنظافة او للطهارة وفى الاوجز اختلفوا

فی علة الغسل وتفرع علی ذلک الخلاف بینہم فی فروع مختلفة عدیدة ففی الشرح الکبیر من فروع المالکیة غسل ... وتعبد للنظافة قال الدسوقی کونہ تعبدیا ہو قول مالک واشہب وکونہ للنظافة لم یقل بہ الا ابن شعبان اھ ... ابن عابدین آدمی حیوان دموی یتنجس بالموت کسائر الحیوانات وہو قول عامة المشائخ اھ لکن من خصائصہ انہ یتطہر بالغسل کرامة لہ قولہ حنوط ابن عمر الخ قیل ذکر ہذہ الآثار لبیان ان الغسل المذکور تعبد لا لان المؤمن یتنجس کذا فی الفتح وقال العینی یوخذ من قولہ حنط وقال العینی مطابقتہ للترجمة توخذ من موضعین الاول من قولہ حنط لان التحنیط یستلزم الغسل والثانی من قولہ ولم یتوضأ فانہ یدل علی ان الغاسل لیس علیہ وضوء اھ

ص ۱۶۷ باب ما یستحب ان یغسل وترا قال الحافظ قال ابن المنیر یحتمل ان تکون ما مصدریة او موصولة والثانی اظہر کذا قال وفیہ نظر لانہ لو کان المراد ذلک لوقع التعبیر بمن التی لمن یعقل اھ قلت لعل الغرض من التبویب الاشارة الی رد من قال ان الوتر فتعدوا فیہ الی السبع لا بعد ذلک ففی الاوجز اذا حصل الانقاء بمرتین کانت الغسلة الثالثة مستحبة وان حصل باربع اوست کانت الخامسة والسابعة مستحبة ثم بعد السبع فالمقصود الانقاء دون الایتار اذ الایتار ینتہی ندبہ للسبع فلا تندب التاسعة اذا حصل الانقاء بثمان وہکذا اھ

ص ۱۶۷ باب یبدأ بمیامن المیت قال الحافظ ای عند غسلہ وکانہ اطلق فی الترجمة لیشعر بان غیر الغسل یلحق بہ قیاسا علیہ اھ ولا یبعد عندی ان یکون الغرض ان العبرة لمیامن المیت لا الغاسل

ص ۱۶۷ باب مواضع الوضوء من المیت قال الحافظ ای یستحب البدایة بہا اھ ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان یکون اشار بہ الی الرد لما حکی عن ابی قلابة من انہ یبدأ بالرأس ثم باللحیة کما فی الفتح ویحتمل ایضا بیان شرف مواضع الوضوء اذ یبدأ بہا والحکمة فیہ تجدید اثر سمة المؤمنین فی ظہور اثر الغرة والتحجیل

ص ۱۶۷ باب ہل تکفن المرأة فی ازار الرجل قال الحافظ قال ابن رشید اشار بقولہ ہل الی تردد عندہ فی المسئلة فکانہ اومأ الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم لان المعنی الموجود فیہ من البرکة ونحوہا قد لا یکون فی غیرہ ولا سیما مع قرب عہدہ بعرقہ الکریم ولکن الاظہر الجواز وقد نقل ابن بطال الاتفاق علی ذلک لکن لا یلزم من ذلک التعقب علی البخاری لانہ انما ترجم بالنظر الی سیاق الحدیث وہو قابل للاحتمال وقال ابن المنیر نحوہ وزاد احتمال الاختصاص بالمحرم او بمن یکون فی مثل ازار النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجسدہ من تحقق النظافة وعدم نفرة الزوج وغیرتہ ان تلبس زوجتہ لباس غیرہ اھ وہل من ہہنا بدایة ابواب التکفین کما یظہر من کلام الحافظ فی الباب الآتی محتمل لکن الاظہر عندی ان ہذہ الابواب کلہا من تتمة الغسل وہذہ الترجمة لیست بمستقلة بل لما کان فی احادیث الغسل ہذہ المسئلة نبہ علیہا فقط ہل یکفن الخ وفی ہامش اللامع الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ابواب الکفن لم تشرع بعد بل اولہا ... باب کیف الاشعار للمیت ولذا تری ان الشراح کلہم قالوا فی الباب الآتی باب نقض شعر المرأة ای قبل الغسل فہو ایضا من ابواب الغسل واما ہذا الباب باب ہل تکفن المرأة فلیس من ابواب الکفن بل من الاصل الثانی والاربعین لما کان فی حدیث ام عطیة مسئلة لطیفة وہی تکفین المرأة فی ازار الرجل نبہ بالترجمة علی ذلک وزاد لفظ ہل اشارة الی الاحتمال کما جزم بہ الشراح ولو ذکر الامام البخاری فی ہذا الباب حدیث حفصة عن ام عطیة لدخل الباب فی الاصل السادس وکان اوجہ لکنہ لما لم یذکر فیہ حدیث حفصة بل ذکر حدیث محمد عن ام عطیة لا یدخل فی الاصل السادس لما قال الحافظ ان البداءة بالمیامن وبمواضع الوضوء مما زادتہ حفصة فی روایتہا عن ام عطیة علی اخیہا محمد اھ

ص ۱۶۸ باب یجعل الکافور فی الاخیرة قال الحافظ قال ابن المنیر لم یعین حکم ذلک لاحتمال صیغة اجعلن للوجوب والندب اھ واشکل ذکر ہذا الباب فی ما بین ابواب الکفن واجاب عنہ الحافظ عن ابن المنیر بان الغرض تقدیم ما یحتاج الیہ المیت قبل الشروع فی الغسل او قبل الفراغ منہ لیتیسر غسلہ ومن جملة ذلک الحنوط قال الحافظ ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی خلاف من قال ان الکافور یختص بالحنوط ولا یجعل فی الماء وہو عن الاوزاعی وبعض الحنفیة او یجعل فی الماء وہو قول الجمہور ولفظة الاخیرة صفة موصوف محذوف فیحتمل ان یکون التقدیر الغسلة وہو الظاہر ویحتمل الخرقة التی تلی الجسد اھ واکتفی القسطلانی علی توجیہ الزین ابن المنیر ولم یتعرض لہ العینی وعلی ما اخترتہ لا اشکال علی الترجمة اصلا ثم ادخال الکافور فی الغسلة متفق علیہ عند الائمة الاربعة کما صرح بذلک فی الاوجز عن کتب فروعہم وتقدم الخلاف للنخعی فی کلام الحافظ

ص ۱۶۸ باب نقض شعر المرأة الخ قال الحافظ ای قبل الغسل اھ قلت فہذا اشد اشکالا من الترجمة الاولی علی رای الحافظ ولا اشکال علی ما اخترتہ کما تقدم وکتب الشیخ قولہ باب نقض شعر المرأة الخ یعنی بذلک جواز النقض وترکہا ضفائرہا اھ وفی ہامشہ لعل الشیخ قدس سرہ استنبط ذلک بان الامام البخاری ذکر فی الباب قول ابن سیرین بلفظ لا بأس واورد فی الباب حدیث ام عطیة بلفظ نقضنہ وہذا فعل منہن لا امرہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک ولا یذہب علیک ان ہہنا مسئلتین الاولی نقض الشعر عند الغسلة ذکرہا البخاری فی ہذا الباب ولا خلاف فیہ بین الائمة والمسئلة الثانیة ضفر شعرہا ذکرہا البخاری فیما یأتی قریبا فی باب ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون

ص ۱۶۸ باب کیف الاشعار للمیت من ہہنا عند ہذا العبد الضعیف بدایة ابواب الکفن کما تقدم قال الحافظ انما افرد لہ ہذہ الترجمة لقولہ فی ہذا السیاق وزعم ان الاشعار الففنہا فیہ وفیہ اختصار والمتقدم یرد فی زعم ان معنی قولہ اشعرنہا ایاہ الففنہا وہو ظاہر اللفظ لان الشعار ما یلی الجسد من الثیاب اھ قولہ غسل ابنتہ بسط الحافظ فی الفتح الکلام علی مسمی البنت وکذا فی الاوجز والاکثر علی انہا زینب وقیل ام کلثوم ومال الیہ ابو الطیب

... شرح الترمذی الی الجمع بینہما وبسط فی ذکرہا صاحب الخمیس ایضا اھ من ہامش البذل

ص ۱۶۸ باب ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون قال الحافظ استدل بالحدیث علی ضفر شعر المرأة خلافا لمن منعہ فقال ابن القاسم لا اعرف الضفر وعن الاوزاعی والحنفیة یرسل شعر المرأة خلفہا وعلی وجہہا مفرقا اھ قال الشیخ فی البذل وعندنا الحنفیة یسدل شعرہا بین ثدییہا من الجانبین جمیعا تحت الخمار ولا یسدل شعرہا خلف ظہرہا وعند الشافعی یسدل خلف ظہرہا ولنا ان ضفرہا ومشطہا والقاءہا خلف ظہرہا من باب الزینة وہذہ لیست بحال الزینة ولا حجة فی حدیث ام عطیة لان ذلک کان فعلہا ولیس فی الحدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم ذلک اھ وفی ہامشہ قال الأبی فیہ مشط الرأس وضفرہ وبہ قال الشافعی واحمد وابن حبیب ولم یعرف ابن القاسم الضفر اھ وبسط فی ہامش اللامع عن العینی تحقیق مذہب الحنفیة وفیہ فان قلت جاء فی حدیث ابن حبان واجعلن لہا ثلثة قرون قلت ہذا امر بالتضفیر ونحن لا ننکرہ حتی یکون الحدیث حجة علینا وانما ننکر جعلہا خلف ظہرہا لانہا زینة والمیت ممنوع عنہا الا تری ان عائشة رضی اللہ عنہا قالت علام تنصون میتکم اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ وقال الموفق اما التسریح فکرہہ احمد لقول عائشة یعنی المذکور اھ وفی مختصر الخلیل لف شعرہا ولا یضفر قال الشارح المعتمد انہ یندب ضفرہ اھ من ہامش اللامع وفیہ لعل الامام البخاری زاد لفظ ہل فی النسخ التی بایدینا اشارة الی الخلاف فی ذلک قال القسطلانی باب یجعل الخ ولغیر الاربعة ہل یجعل اھ

ص ۱۶۸ باب یلقی شعر المرأة خلفہا الخ تقدم الخلاف فیہ فی الباب السابق ثم ان المصنف اورد حدیث ام عطیة ہذا من باب غسل المیت ووضوئہ الی ہہنا فی عشرة ابواب علی التسلسل وہو الاصل السابع عشر من اصول التراجم کما تقدم

ص ۱۶۹ باب الثیاب البیض للکفن وقال العینی لما فرغ المصنف عن بیان احکام الغسل شرع فی بیان الکفن علی الترتیب اھ وعندی بدایة الکفن من باب کیف الاشعار للمیت کما تقدم قال الحافظ اورد فیہ حدیث عائشة وتقریر الاستدلال بہ ان اللہ تبارک وتعالی لم یکن لیختار لنبیہ الا الافضل وکان المصنف لم یثبت علی شرطہ الحدیث الصریح فی الباب وہو ما رواہ اصحاب السنن من حدیث ابن عباس بلفظ البسوا ثیاب البیاض فانہا اطہر واطیب وکفنوا فیہا موتاکم صححہ الترمذی والحاکم.

ص ۱۶۹ باب الکفن فی ثوبین قال الحافظ کانہ اشار الی ان الثلاث فی حدیث عائشة لیست شرطا فی الصحة وانما ہو مستحب وہو قول الجمہور واختلف فیما اذا شح بعض الورثة بالثانی او الثالث والمرجح انہ لا یلتفت الیہ اما الواحد الساتر لجمیع البدن فلا بد منہ بالاتفاق اھ

ص ۱۶۹ باب الحنوط للمیت قال الکرمانی بفتح المہملة وبالنون الطیب الذی للموتی اھ وقال الحافظ ہو کل شئ یخلط من الطیب للمیت خاصة اھ وفی الاوجز قال فی المجمع الحنوط والحناط ما یخلط من الطیب لاکفان الموتی واجسامہم خاصة ومخلوط من کافور وصندل ونحوہما وفی المحیط لا بأس بسائر الطیب فی الحنوط غیر الزعفران والورس فی حق الرجال ولا بأس بہما فی حق النساء فیدخل فیہ المسک واجازہ اکثر العلماء وامر بہ علی وبہ قال مالک والشافعی واحمد وکرہہ عطاء والحسن لانہا میتة واستعمالہ فی حنوط النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجة علیہم اھ وفی الدر المختار ویجعل الحنوط وہو العطر المرکب من الاشیاء الطیبة غیر الزعفران والورس لکراہتہما للرجال علی رأسہ ولحیتہ والکافور علی مساجدہ اھ فما نقل ابن الجوزی من مذہب ابی حنیفة من عدم استحباب الکافور لیس بصحیح اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب الحنوط للمیت ودلالة الروایة علیہ من حیث انہ نہی المحرم عن الحنوط فعلم جوازہ لغیرہ اھ وفی الحدیث مسئلة المیت المحرم وہی خلافیة کما تأتی فی الباب الآتی

ص ۱۶۹ باب کیف یکفن المحرم سقطت ہذہ الترجمة للاصیلی وثبتت لغیر الاصیلی قال ابن المنیر تضمنت ہذہ الترجمة الاستفہام عن الکیفیة مع انہا مبینة لکنہا لما کانت تحتمل ان تکون خاصة بذلک الرجل وان تکون عامة لکل محرم آثر المصنف الاستفہام قال الحافظ والذی یظہر ان المراد بقولہ کیف یکفن ای کیفیة التکفین ولم یرد الاستفہام وکیف یظن بہ انہ متردد فیہ وقد جزم قبل ذلک بانہ عام فی حق کل احد حیث ترجم بجواز التکفین فی ثوبین اھ ومسئلة الباب خلافیة فقال الشافعی واحمد واسحق ان المحرم علی احرامہ بعد الموت ولذا یحرم ستر رأسہ وتطییبہ وقال ابو حنیفة ومالک والاوزاعی انہ یصنع بہ ما یصنع بالحلال وہو مروی عن عائشة وابن عمر وطاؤس کذا فی البذل اھ من ہامش اللامع

ص ۱۶۹ باب الکفن فی القمیص الذی یکف او لا یکف الخ وفی تراجم شیخ المشائخ المکفوف الذی ضم جانباہ بالخیاط والغرض من الباب اثبات جواز التکفین بکلیہما اھ کتب الشیخ فی اللامع لعل المعنی ان یکون مکفوفا او غیر مکفوف اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی ضبط ہذہ الترجمة علی اقوال قال الحافظ قال ابن التین ضبط بعضہم یکف بضم اولہ وفتح الکاف وبعضہم بالعکس والفاء مشددة فیہما وضبطہ بعضہم بفتح اولہ وسکون الکاف وتخفیف الفاء وکسرہا والاول اشبہ بالمعنی وتعقبہ ابن رشید بان الثانی ہو الصواب قال والذی یظہر لی ان البخاری لحظ قولہ تعالی استغفر لہم او لا تستغفر لہم ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم البس عبد اللہ بن ابی قمیصہ سواء کان یکف عند العذاب او لا یکف استسلاما للقلوب المؤلفة فکانہ یقول یؤخذ من ہذا التبرک بآثار الصالحین سواء علمنا انہ مؤثر فی حال المیت او لا. قال ولا یصح انہ یراد بہ سواء کان الثوب مکفوف الاطراف او غیر مکفوف ان ذلک وصف لا اثر لہ قال واما الضبط الثالث فہو لحن اذ لا موجب لحذف الیاء الثانیة وجزم المہلب بانہ الصواب وان الیاء سقطت من الکاتب غلطا قال ابن بطال والمراد طویلا کان القمیص سابغا او قصیرا فیجوز

ان يكفن فيه كذا قال ووجه بعضهم بان عبد الله بن ابي كان مفرط الطول وكان النبي صلى الله عليه وسلم معتدل الخلق وقد اعطاه مع ذلك قميصه ليكفن فيه فلم يلتفت الى كونه ساتر الجميع بدنه اولا وتعقب بان حديث دال على انه كفن في غيره فلا تنهض الحجة بذلك واما قول ابن رشيد ان المكفوف الاطراف لا اثر له فغير مسلم بل المتبادر الى الذهن ان مراد البخاري كما فهمه ابن التين والمعنى ان التكفين في القميص ليس ممتنعا سواء كان مكفوف الاطراف او غير مكفوف اه وما اختاره الشيخ قدس سره في اللامع في توجيه الترجمة هو لفظا ما ولذا قال ابن التين انه اشبه ورجحه الحافظ ايضا كما ترى والقسطلاني ايضا وكتب الشيخ في اللامع ودلالة الحديث عليه باعتبار ان المذكور في الحديث مطلق عن التقييد فيجوز التكفين باي فرد به او يقال ان قميصه صلى الله عليه وسلم لا يخلو ان يكون مكفوفا او غيره فيثبت الحكم في الاخر قياسا وقوله والبسه قميصه وهذا محل اثبات الجزء الثالث من الترجمة (وهو قوله ومن كفن بغير قميص) وهو جواز التكفين من غير قميص ولكنه يرد عليه انه مناف للرواية المتقدمة وللواقع ايضا فان تكفينه فيه انما كان قبل الدفن لا بعده كما هو مصرح في موضعه والجواب انه عطف على قوله اتى لا على قوله نفث او يقال المعنى على المضي اي وكان البسه وعلى هذا لا يصح استدلال المؤلف على ما استدل عليه من الكفن في غير القميص فاما ان يقال ان استدلاله مبني على مجرد اللفظ وان كان المراد به غير ما هو الظاهر المقصود وذلك لان الراوي لم يورده كذلك الا وقد جاز عنده الكفن بغير قميص او سيظهر في ذلك بالباب الوارد بعده اه وفي هامشه قد تقدم قريبا في كلام الحافظ ان المستملي لم يذكر الترجمة الآتية بل ذكر حديث عائشة في كفنه صلى الله عليه وسلم من غير قميص في هذا الباب فعلى هذا اثبات الترجمة بحديث عائشة واضح وما افاده الشيخ من ان استدلاله مبني على مجرد اللفظ الخ فتكون الترجمة على هذا من الاصل السادس عشر وهو الاستدلال بكل المحتمل ويحتمل عندي ان تكون من الاصل الثامن كما تقدم في المقدمة وفي تراجم شيخ المشائخ قوله انا بين خيرتين الخ استشكل هذا القول لان قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم صريح في المنع عن الاستغفار باكد اوجه وابلغه والنبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمعاني القرآن فما معنى قوله عليه السلام انا بين خيرتين والتحقيق عندي في حل هذا القول منه صلى الله عليه وسلم انه من باب تلقي المخاطب المتكلم بغير ما اراده لكونه مرغوبا له رجاء الاستجابة ذلك عند المتكلم وهذا التصنع في الكلام من صنائع البلاغة المقررة في موضعه فتدبر اه قوله في ثاني حديث الباب بعد ما دفن لا يخفى عليك انه يخالف جل الروايات قال السندي وتكلف بعضهم في التوفيق بما لا يدفع الايراد بالكلية اه والبسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

[۱۷۰/۲۶] **باب الكفن بغير قميص** قد تقدم ان هذه الترجمة سقطت للمستملي لكنها ثبتت للاكثر كما قال الحافظ ومسئلة القميص في الكفن خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها ان الكفن ثلاثة لفائف عند الشافعي واحمد وداران ورداء القميص عند الحنفية الا ان القميص لا يكون كقميص الحي ذي الكمين والدخارص والكفن المندوب عند مالك خمسة اثواب ثلثة لفائف والقميص والعمامة وقال الموفق الكفن في القميص واللفافة جائز غير مكروه وانما الافضل الاول قال احمد ان جعلوه قميصا فاحب الي ان يكون مثل قميص الحي له كمان ودخاريص ولا يزر عليه القميص اه قال الدسوقي وهل يخيط القميص ويجعل له اكمام اولا والظاهر الاول اه قال الحافظ واجاب بعض من خالف بان قولها ليس فيها قميص ولا عمامة يحتمل نفي وجودهما جملة ويحتمل ان يكون المراد نفي المعدود اي الثلاثة خارجة عن القميص والعمامة وقال بعض الحنفية معناه ليس فيها قميص اي جديد وقيل ليس فيها القميص الذي غسل فيه او ليس فيها قميص مكفوف الاطراف اه

[۱۷۰/۲۶] **باب الكفن بلا عمامة** قال الحافظ كذا للاكثر وللمستملي الكفن في الثياب البيض والاول اولى لئلا تتكرر الترجمة بغير فائدة فقد تقدم ما في هذا النفي (من الاحتمالات) في الباب الذي قبله اه وقد عرفت فيما سبق انه لم يقل باستحباب العمامة الا المالكية

[۱۷۰] **باب الكفن من جميع المال** كتب الشيخ في اللامع قوله الحنوط من جميع المال وكذا قوله اجر القبر الخ اوردهما للدلالة على ان المراد بالكفن في قولهم الكفن من جميع المال ليس هو الثوب الذي يكفن فيه فقط بل المراد كل ما يفتقر اليه في تكفينه من اجرة الغسال والحافر وقيمة الارض والحنوط وغير ذلك اه وفي هامشه قال العيني ما ترجم به البخاري من ان الكفن من جميع المال هو قول الجمهور وقال الحافظ قوله من جميع المال اي من رأس المال وكان المصنف راعى لفظ حديث مرفوع ورد بهذا اللفظ اخرجه الطبراني في الاوسط من حديث علي واسناده ضعيف وذكره ابن ابي حاتم في العلل من حديث جابر وحكى عن ابيه انه منكر قال ابن منده قال بذلك جميع اهل العلم الا رواية شاذة عن خلاس بن عمرو قال الكفن من الثلث وعن طاوس انه من الثلث ان كان قليلا اه

[۱۷۱] **باب اذا لم يوجد الا ثوب واحد** قال الحافظ اي اقتصر عليه ولا ينتظر بدفنه ارتقاب شيء آخر اه قال العيني وفي المبسوط ولو كفنوه في ثوب واحد فقد اساؤا لان في حياته تجوز صلاته في ازار واحد مع الكراهة فكذا بعد الموت الا عند الضرورة بان لم يوجد غيره ومسئلة حمزة ومصعب رضي الله عنهما من باب الضرورة

[۱۷۱] **باب اذا لم يجد كفنا الا ما يواري رأسه او قدميه الخ** قال الحافظ اي رأسه مع بقية جسده الا قدميه او العكس كانه قال ما يواري جسده الا رأسه او جسده الا قدميه وذلك بين من حديث الباب حيث قال خرجت رجلاه ولو كان المراد انه يغطي رأسه فقط دون سائر جسده لكان تغطية العورة اولى ويستفاد منه انه اذا لم يوجد ساتر البتة انه يغطى جميعه بالاذخر فان لم يوجد فبما تيسر من نبات الارض قال المهلب وانما استحب لهم النبي صلى الله عليه وسلم التكفين في تلك الثياب التي ليست سابغة لانهم قتلوا فيها انتهى وفي هذا الجزم نظر بل الظاهر انه لم يجد لهم غيرها كما هو مقتضى الترجمة اه وفي هامش اللامع قال ابن بطال في الحديث ان الثوب اذا ضاق فتغطية الرأس اولى من رجليه لانه افضل اه كذا في العيني وبذلك جزم الموفق مستدلا بحديث الباب قال ابن عابدين ما لا يستر البدن لا يكفي عند الضرورة ايضا بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش اه

[۱۷۱] **باب من استعد الكفن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ** قال الحافظ قوله لم ينكر ضبط في روايتنا بفتح الكاف على بناء المجهول وحكى الكسر على ان فاعل الانكار النبي صلى الله عليه وسلم وانما قيد الترجمة بذلك ليشير الى ان الانكار الذي وقع من الصحابة كان على طلبه البردة فلما اخبرهم بعذره لم ينكروا على ذلك فيستفاد منه جواز تحصيل ما لا بد للميت منه من كفن ونحوه في حال حياته وهل يلتحق بذلك قبر فيه بحث سيأتي اه قال القسطلاني قال اصحابنا لا يندب ان يعد لنفسه كفنا لئلا يحاسب على اتخاذه اي لاعلى كسبه لان ذلك ليس مختصا بالكفن بل سائر امواله كذلك ولان تكفينه من ماله واجب وهو يحاسب عليه بكل حال الا ان يكون من جهة حل واثر ذي صلاح فحسن اعداده كما ههنا ولو اعد له قبرا يدفن فيه فينبغي ان لا يكره لانه للاعتبار بخلاف الكفن قاله الزركشي وكتب الشيخ في اللامع ثم ان الاعداد وان ثبت في الكفن ولم يثبت في القبر فلا يحسن اعداد القبر الا اذا نوى فيه ان يدفن فيه من مات من اهله وذلك لان الموت في هذا الموضع المعلوم غير معلوم ولا كذلك الكفن فانه يمكن اخذه معه حيث شاء اه وفي هامشه عن ابن بطال قد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت وتعقبه ابن المنير بان ذلك لم يقع من احد من الصحابة ولو كان مستحبا لكثر فيه اه وفي الدر المختار ويحفر قبرا لنفسه وقيل يكره والذي ينبغي ان لا يكره تهيئة نحو الكفن بخلاف القبر قال ابن عابدين لقوله تعالى وما تدري نفس باي ارض تموت

[۱۷۱/۲۱] **باب اتباع النساء الجنازة** قال الحافظ قال ابن المنير فصل المصنف بين هذه الترجمة وبين فضل اتباع الجنائز بتراجم كثيرة تشعر بالتفرقة بين النساء والرجال وان الفضل يختص بالرجال دون النساء لان النهي يقتضي التحريم او الكراهة والفضل يدل على الاستحباب ولا يجتمعان واطلق الحكم هنا لما يتطرق اليه من الاحتمال ومن ثم اختلف العلماء في ذلك ومحل النزاع انما هو حيث تؤمن المفسدة اه قلت لو كان كذلك لكان حقه ان تذكر قريبا منها لتصير كالمستثنى من الاول ثم الظاهر في غرض المصنف بالنظر الى الرواية التي اوردها في الباب ان النهي للتنزيه ويؤيده ان المصنف ذكر فيما سيأتي قريبا في باب زيارة القبور عدم انكاره صلى الله عليه وسلم على الزائرة لكن اتباع الجنازة امر آخر غير الزيارة ولذا ذكر ههنا رواية المنع وفي الآتية رواية الجواز وفي هامش الهندية عن العيني قال القرطبي ظاهر الحديث يقتضي ان النهي للتنزيه وبه قال الجمهور وعن ابي حنيفة لا ينبغي ذلك اه وفي البذل قال النووي مذهب اصحابنا انه يكره وليس بحرام لهذا الحديث قال القاضي قال الجمهور بمنعهن من اتباعها واجازه علماء المدينة واجازه مالك وكرهه للشابة قال في الدر المختار ويكره خروجهن تحريما قال الشامي لقوله عليه الصلوة والسلام ارجعن مأزورات غير مأجورات الى آخر ما فيه قلت اختلفت الروايات في ذلك عن مالك كما في الاوجز وقال العيني ولم يبين البخاري الحكم هل هو جائز او لا لاختلاف العلماء فيه لان قول ام عطية يحتمل ان يكون نهي تحريم او نهي تنزيه وتذكر بعده في الباب احاديث تدل على الجواز اه مختصرا

[۱۷۱/۲۲] **باب احداد المرأة على غير زوجها** قال الحافظ قال ابن بطال الاحداد بالمهملة امتناع المرأة المتوفى عنها زوجها من الزينة كلها من لباس وطيب وغيرهما وكل ما كان من دواعي الجماع واباح الشارع للمرأة ان تحد على غير زوجها ثلاثة ايام لما يغلب من لوعة الحزن ويهجم من الم الوجد وليس ذلك واجبا لاتفاقهم على ان الزوج لو طالبها بالجماع لم يحل لها منعه في تلك الحال وسيأتي في كتاب الطلاق بقية الكلام على مباحث الاحداد وقوله في الترجمة على غير زوجها يعم كل ميت غير الزوج سواء كان قريبا او اجنبيا ودلالة الحديث له ظاهرة ولم يقيده في الترجمة بالموت لانه يختص به عرفا ولم يبين حكمه لان الخبر دل على عدم التحريم في الثلاث واقل ما يقتضيه اثبات المشروعية اه قوله توفي اخوها هذا مشكل جدا كما قاله الحافظان ابن حجر والعيني قال شيخنا زين الدين فيه اشكال لان لزينب ثلاثة اخوة عبد الله المكبر وعبيد الله مصغرا وابو احمد مشهور بكنيته واسمه عبد على الصحيح ولا يمكن ان يكون مراده الاول لانه قتل باحد وكانت زينب اذ ذاك صغيرة جدا ولا جائز ان يكون المراد الثاني لانه مات بالحبشة نصرانيا ولا الثالث لانه توفي بعدها كما جزم به ابن عبد البر ونحوه واقرب الاحتمالات ان يكون عبيد الله الذي مات نصرانيا على بعد فيه فان قلت مثلها لا يحزن على من مات كافرا قلت ذاك الحزن بالجبلة والطبع فتعذر فيه لا اثم به وقيل يحتمل ان يكون اخا لزينب من امها او من الرضاع اه

[۱۷۱] **باب زيارة القبور** قال الحافظ اي مشروعيتها وكانه لم يصرح بالحكم لما فيه من الخلاف كما يأتي وكان المصنف لم يثبت على شرطه الاحاديث المصرحة بالجواز وقد اخرجه مسلم من حديث بريدة وفيه نسخ النهي عن ذلك ولفظه كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وزاد ابو داؤد والنسائي من حديث انس فانها تذكر الآخرة قال النووي اتفقوا على ان زيارة القبور جائزة كذا اطلقوا وفيه نظر لان ابن ابي شيبة وغيره روى عن ابن سيرين وابراهيم النخعي والشعبي الكراهة مطلقا حتى قال الشعبي لولا نهي النبي صلى الله عليه وسلم لزرت قبر ابنتي فلعل من اطلق اراد بالاتفاق ما استقر عليه الامر بعد هؤلاء وكان هؤلاء لم يبلغهم الناسخ ومقابل هذا قول ابن حزم ان زيارة القبور واجبة ولو مرة واحدة في العمر لورود الامر به واختلف في النساء فقيل دخلن في عموم الاذن وهو قول الاكثر ومحله ما اذا امنت الفتنة ويؤيد الجواز حديث الباب لانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر وقيل الاذن خاص بالرجال ولا يجوز للنساء وبه جزم الشيخ ابو اسحاق في المهذب اه وفي تراجم شيخ المشائخ ميل المصنف الى جوازها للنساء اه وفي هامش المشكوة عن اللمعات قوله فزوروها واختلف في النساء واختلف في النساء فقيل الرخصة انما هي للرجال واما النساء فباقية على النهي الا في زيارة الرسول صلى الله عليه وسلم وقيل تعم الرخصة الرجال والنساء اه قلت والاخير اي العموم هو مذهب مالك والشافعي وهو الصحيح من

مذہب ابی حنیفۃ وعن احمد روایتان کما فی الاوجز وفی الدر المختار ولا باس بزیارۃ القبور قال ابن عابدین بل تندب کما فی البحر عن المجتبی وتزار فی کل اسبوع کما فی مختارات النوازل والافضل یوم الجمعۃ والسبت والاثنین والخمیس فقد قال محمد بن واسع الموتی یعلمون بزوارہم یوم الجمعۃ ویوما قبلہ ویوما بعدہ اھ وفی شرح الاقناع ویستحب الاکثار من الزیارۃ وان یکثر الوقوف عند قبور اہل الخیر والفضل اھ

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء اہلہ قال الحافظ قولہ اذا کان النوح الخ ہذا تقیید من المصنف لمطلق الحدیث وحمل منہ لروایۃ ابن عباس المقیدۃ بالبعضیۃ علی روایۃ ابن عمر المطلقۃ کما ساقہ فی الباب عنہما وتفسیر منہ للبعض المبہم فی روایۃ ابن عباس بانہ النوح ویؤیدہ ان المحذور بعض البکاء لا جمیعہ وقولہ اذا کان النوح الخ یوہم انہ بقیۃ الحدیث المرفوع ولیس کذلک بل ہو کلام المصنف قالہ تفقہا وہذا الذی جزم بہ ہو احد الاقوال فی تاویل الحدیث المذکور اھ واختلف فی ضبط قولہ من سنتہ فللاکثر فی موضعین بضم المہملۃ وتشدید النون ای طریقتہ وعادتہ وضبطہ بعضہم بفتح المہملۃ بعدہا موحدتان الاولی مفتوحۃ ای من اجلہ اھ واختلفوا فی الترجیح بینہما فمنہم من رجح الاول ومنہم البخاری علی رای الحافظ حیث استشہد بالحدیث الذی فیہ لانہ اول من سن القتل ومنہم من رجح الثانی وانکر الاول وہو الافضل اذ قال وای سنۃ للمیت اھ ثم اختلف العلماء فی توجیہ الحدیث علی اقوال عدیدۃ بلغتہا فی الاوجز الی اربعۃ عشر قولا احدہا ان الحدیث علی ظاہرہ مطلقا وہو رای عمر وابنہ قال الحافظ منہم من حملہ علی ظاہرہ وہو بین من قصۃ عمر مع صہیب کما اخرجہ البخاری اھ الثانی لا مطلقا قال الحافظ ویقابل ہؤلاء قول من رد ہذا الحدیث وعارضہ بقولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری روی ذلک عن ابی ہریرۃ الثالث ان الباء للحال لانہ یعذب حال بکائہم علیہ والتعذیب علیہ من ذنب لا بسبب البکاء الرابع انہ خاص بالکافر والقولان ای الثالث والرابع عن عائشۃ قالہ السیوطی الخامس انہ خاص بمن کان النوح من سنتہ وطریقتہ وعلیہ البخاری السادس انہ فیمن اوصی بہ وہو قول الجمہور وسیاتی البسط فیہ فی آخر الاقوال السابع انہ فیمن لم یوص بترکہ فتکون الوصیۃ بذلک واجبۃ قال العینی والنووی حاصلہ ایجاب الوصیۃ بترک البکاء والنوح وہو قول داؤد وطائفۃ الثامن التعذیب بالصفات التی یبکون بہا علیہ وہی مذمومۃ شرعا کما کان اہل الجاہلیۃ یقولون یا مرمل النسوان یا میتم الاولاد یا مخرب الدور فہم یمدحونہ بہا وہو یعذب بصنیعہ ذلک وہو اختیار ابن حزم وطائفۃ التاسع ان المراد بہ توبیخ الملائکۃ لہ بما یندب بہ اہلہ کما فی روایۃ اذا قالت النائحۃ واعضداہ واناصراہ واکاسیاہ جبذ المیت وقیل لہ انت عضدہا انت ناصرہا انت کاسیہا العاشر قال الحافظ وحکی الکرمانی تفصیلا آخر حسنا وہو التفرقۃ بین حال البرزخ وحال یوم القیامۃ فیحمل قولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری علی یوم القیامۃ وہذا الحدیث وشبہہ علی البرزخ ویؤیدہ قولہ تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیۃ فانہا دالۃ علی جواز وقوع التعذیب علی الانسان بما لیس فیہ تسبب فکذلک یمکن ان یکون الحال فی البرزخ الحادی عشر ان المراد بالعذاب تالم المیت بسبب بکاء اہلہ علیہ علی وجہ مذموم کما یتالم بسائر المعاصی الصادرۃ عنہم ویفرح بالاعمال الصالحۃ الکائنۃ منہم الثانی عشر ان المراد بالمیت المحتضر مجازا وبالتعذیب التعذیب فی الدنیا ای المحتضر یتالم ببکاء اہلہ علیہ الثالث عشر وہو قریب بالقول الحادی عشر ان المراد تالم المیت بما یقع من اہلہ من النیاحۃ وغیرہا وہو اختیار الطبری ورجحہ ابن المرابط وابن تیمیۃ وجماعۃ من المتاخرین واستشہدوا لہ بحدیث قیلۃ بنت مخرمۃ ذکر فی الاوجز والفرق بین ہذا وبین ماسبق ان تالم المیت فی القول السابق کان لارتکاب الحی معصیۃ وفی ہذا تالمہ ببکاءہ لتالم الحی فتامل الرابع عشر ما قیل ان الراوی سمع بعض الحدیث ولم یسمع بعضہ وان اللام فی المیت لمعہود معین کما قالت عائشۃ انما مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی یہودیۃ الحدیث قلت ہذا آخر ما ظفرت علیہ من اقوال العلماء وقد عرفت ان الجمہور علی القول السادس حتی قال ابو اللیث السمرقندی انہ قول عامۃ اہل العلم وکذا نقلہ النووی عن الجمہور قالوا وکان معروفا للقدماء حتی قال طرفۃ بن العبد

اذا مت فانعینی بما انا اہلہ ۔ وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد

قال العینی ہو اصح الاقوال قلت وبہ قالت الحنفیۃ کما فی الدر المختار وکذا عند الشافعیۃ کما فی شرح الاقناع ثم ذکر فی الاوجز مسئلۃ البکاء علی المیت وہی التی اشار الیہا البخاری فیما سیاتی بقولہ وما یرخص من البکاء عن کتب فروع الائمۃ الاربعۃ فہو جائز علی المذاہب الاربعۃ من غیر ندب وہو البکاء مع تعداد محاسن المیت ومن غیر نیاحۃ وہو رفع الصوت برنۃ واما البکاء معہما او مع احدہما فحرام عند الجمہور اھ قولہ لقول اللہ عز وجل قوا انفسکم واہلیکم نارا وجہ الاستدلال لما ذہب الیہ من ہذہ الآیۃ ان ہذا الامر عام فی جہات الوقایۃ ومن جملتہا ان لا یکون الاصل مولعا بامر منکر لئلا یجری اہلہ علیہ بعدہ او یکون قد عرف ان لاہلہ عادۃ بفعل امر منکر واہمل نہیہم عنہ فیکون لم یق نفسہ ولا اہلہ اھ وقس علی ہذا وجہ الاستدلال من حدیث کلکم راع الخ قولہ لم یقارف اللیلۃ المشہور انہ تعریض علی عثمان بانہ باشر فی تلک اللیلۃ قال الکرمانی یروی ان ہذہ البنت ہی ام کلثوم امرأۃ عثمان وعثمان فی تلک اللیلۃ باشر جاریۃ لہ فعلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک فلم یعجبہ حیث شغل عن المریضۃ المحتضرۃ بہا اھ ولکن لم یرض بہ الشیخ قدس سرہ فی تقریرہ ورجح بان معناہ لم یذنب اللیلۃ ولو صغیرۃ وجزم ابو طلحۃ بعدم الذنب فلعلہ بات مصلیا ومال الطحاوی فی مشکلہ الی ان فیہ تصحیفا والصواب لم یقاول ای لم ینازع غیرہ الکلام لانہم کانوا یکرہون الحدیث بعد العشاء والبسط فی اللامع وہامشہ

باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت قال الحافظ قال ابن المنیر ما موصولۃ ومن لبیان الجنس والتقدیر الذی یکرہ من جنس البکاء ہو النیاحۃ والمراد کراہۃ التحریم قال الحافظ ویحتمل ان تکون ما مصدریۃ ومن تبعیضیۃ والتقدیر کراہیۃ بعض النیاحۃ اشار الی ذلک ابن المرابط وغیرہ ونقل ابن قدامۃ عن احمد روایۃ ان بعض النیاحۃ لا تحرم وفیہ نظر الی آخر ما قال فظاہر المغنی ان النیاحۃ مکروہۃ مطلقا الا البکاء بالصوت فیہ ایضا ونقل حرب عن احمد کلاما یدل علی اباحۃ النوح والندب وظاہر الاخبار تدل علی الحرمۃ الی آخر ما قال واختار صاحب الفیض القول الثانی حیث قال ومن ہہنا تبعیضیۃ عندی وذلک لانہ لا بد ان یکون بعض مراتب النیاحۃ تحت الجواز وان لم نقدر علی تحدیدہا لما قد ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الاغماض عن بعضہا کنیاحۃ ام الاخ لجابر حین استشہد ولذا صرح السرخسی ان المسئلۃ فیہ عندنا ان یفوض الی رای المبتلی بہ ثم لا بد من الفرق بین الاغماض والرضاء فالذی اقول ہو الاغماض فی بعض الاحیان مع اظہار عدم الرضاء وہو الذی ارادہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الباب الآتی اھ مختصرا قال الموفق الندب تعداد محاسن المیت بلفظ النداء مثل قولہ وارجلاہ واجبلاہ والنیاحۃ خمش الوجوہ وشق الجیوب والدعاء بالویل والثبور اھ قولہ ان کذبا علی لیس ککذب علی احد یشکل بان وجہ الشبہ یکون اقوی فی المشبہ بہ اجاب عنہ السندی بوجوہ الاول ان الکاف للمماثلۃ یعنی المساواۃ والمطلوب من نفی المساواۃ اثبات الاشدیۃ الثانی معناہ لیس مثلہ فی السہولۃ وما یکون اقل سہولۃ یکون اکثر شدۃ الثالث یمکن ان یجعل وجہ الشبہ خفۃ الاثم ای لیس مثلہ فی خفۃ الاثم وما یکون اقل خفۃ یکون اکثر شدۃ الی آخر ما قال

باب (بلا ترجمۃ) قال الحافظ سقط من روایۃ ابی ذر وکریمۃ وعلی ثبوتہ فہو بمنزلۃ الفصل من الباب الذی قبلہ کما تقدم تقریرہ وعلی التقدیرین فلا بد لہ من تعلق بالذی قبلہ وقد قدمت توجیہہ فی اول التراجم اھ قلت ولعل الحافظ اشار بذلک الی ما نقلہ عن ابن المرابط وغیرہ کما تقدم فی الباب السابق فان مفادہ ان بعض انواع النیاحۃ جائز والحدیث الذی اخرجہ المصنف فی ہذا الباب یشعر بذلک واللہ اعلم وفی الفیض وظنی ان المصنف رحمہ اللہ یرید ان یشیر الی المستثنیات الا انہ لم یتکلم بہا لکونہا غیر منضبطۃ فدل علی ان ترک الترجمۃ قد یکون بہذا المعنی ایضا اھ ورمز علیہ شیخ الہند فی تراجمہ رمز بہ نقطتان وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی اوردہ فیہ یتعلق بالباب السابق

باب لیس منا من شق الجیوب قال ابن المنیر افرد ہذا القدر بترجمۃ لیشعر بان النفی الذی حاصلہ التبری یقع بکل واحد من المذکورات لا بمجموعہا قال الحافظ ویؤیدہ روایۃ لمسلم بلفظ او شق الجیوب او دعا الی آخرہ اھ من الفتح

باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشکل علی الترجمۃ ان الرثاء لغۃ ہو ذکر محامد الموتی وما فی الحدیث لیس کذلک بل فیہ التحزن والتوجع فلا یدخل تحت الترجمۃ واجیب بانہ ہو المقصود یعنی رثاءہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن المعہودۃ بل کان تحزنا فلا ینافی ما ورد فی مسند احمد انہ علیہ السلام نہی عن المراثی اھ ملخصا

باب ما ینہی من الحلق عند المصیبۃ قال الحافظ تقدم الکلام فی باب ما یکرہ من النیاحۃ (ای من کون لفظۃ ما موصولۃ او مصدریۃ ولفظۃ من تبعیضیۃ او بیانیۃ) وتقدم الکلام ایضا علی الحکمۃ فی اقتصارہ علی الحلق دون ما ذکر معہ فی الباب الذی قبلہ اھ

باب لیس منا من ضرب الخدود تقدم فی باب لیس منا من شق الجیوب ان المصنف افرد التراجم اشارۃ الی ان التبری یتعلق بکل جزء لا بالمجموع

باب ما ینہی من الویل والدعوی بدعوی الجاہلیۃ الغرض من الترجمۃ علی قیاس ما عرفت لکن لیس فی الحدیث ذکر الویل فکانہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ عند ابن ماجۃ کذا فی الفتح ولم یرض بہ العینی وقال دعوی الجاہلیۃ لازمۃ للویل

باب من جلس عند المصیبۃ قال الحافظ لم یفصح المصنف بحکم ہذہ المسئلۃ ولا التی بعدہا لان کلا منہا قابل للترجیح اما الاول فلکونہ من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم والثانی من تقریرہ وما یباشرہ بالفعل ارجح غالبا واما الثانی فلانہ فعل ابلغ فی الصبر وازجر للنفس فیرجح ویحمل فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم المذکور علی بیان الجواز ویکون فعلہ فی حقہ فی تلک الحالۃ اولی وقال ابن المنیر ما ملخصہ موقع ہذہ الترجمۃ من الفقہ ان الاعتدال فی الاحوال ہو المسلک الاقوم فمن اصیب بمصیبۃ عظیمۃ لا یفرط فی الحزن حتی یقع فی المحذور من اللطم والشق وغیرہما ولا یفرط فی التجلد حتی یفضی الی القسوۃ والاستخفاف بقدر المصاب فیقتدی بہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک الحالۃ بان یجلس المصاب جلسۃ خفیفۃ بوقار وسکینۃ تظہر علیہ مخایل الحزن ویؤذن بان المصیبۃ عظیمۃ اھ وفی الدر المختار ولا باس بالجلوس لہا ای للتعزیۃ فی غیر المسجد وقال ابن عابدین لا باس مہنا علی حقیقتہ لانہ خلاف الاولی کما صرح بہ فی شرح المنیۃ وفی الاحکام عن خزانۃ الفتاوی الجلوس فی المصیبۃ ثلاثۃ ایام للرجال جاءت الرخصۃ فیہ ولا تجلس النساء قطعا اھ قال ابن عابدین وفی البحر من انہ صلی اللہ علیہ وسلم جلس لما قتل جعفر وزید بن حارثۃ والناس یاتون ویعزونہ اھ یجاب عنہ بان جلوسہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مقصودا للتعزیۃ اھ

باب من لم یظہر حزنہ عند المصیبۃ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق وقولہ فی الترجمۃ وقال محمد بن کعب الخ عزمہ علی الظاہر تفسیر قولہ عز اسمہ فی سورۃ المعارج اذا مسہ الشر جزوعا ویؤیدہ ما قال الحافظ روی ابن ابی حاتم فی تفسیر سورۃ سال عن القاسم بن محمد کقول محمد بن کعب ہذا اھ وقال العینی مطابقتہ للترجمۃ من حیث المقابلۃ وہی ذکر الشیء وما یضادہ معہ وذلک ان ترک اظہار الحزن من القول الحسن والظن الحسن واظہارہ مع الجزع قول سیء وظن سیء اھ وتبعہ القسطلانی ولم یتعرض الحافظ لوجہ المناسبۃ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک واللہ اعلم انہ لا ضیر فی اظہار الحزن ما لم یقل سوء ولا اساء الظن بالکریم تعالی وان کان للذی لم یظہرہ علی الناس فضل کثیر ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ ظاہرۃ لحال المرأۃ اھ واما مناسبۃ الآیۃ بالترجمۃ فہو ما قال ابن المنیر ان قول یعقوب لما تضمن انہ لا یشکو بثہ وحزنہ الا الی اللہ وافق مقصود الترجمۃ اھ

باب الصبر عند الصدمۃ الاولی قال الحافظ ای ہو المطلوب المبشر علیہ بالصلوۃ والرحمۃ ومن ہہنا تظہر مناسبۃ ایراد اثر عمر فی ہذا الباب اھ وفی الفیض قال الشافعی رحمہ اللہ ان المصائب مطلقا مکفرات مطلقا اصبر علیہا اولا

بكونها تعذيبا ولا فرق فيه بين الصبر وعدمه نعم يكره عن تلك الحالة الاجر اه وسيأتي بسط الكلام عليه في مبدأ كتاب الامر في الجهاد ... عن عمر نحو العدوان الصلوة والرحمة والعلاوة الاهتداء قاله الحافظ

ص١٧٤ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم انا بك لمحزونون قال الحافظ سقطت هذه الترجمة والاثر في رواية الحموي وثبتت للباقين وحديث ابن عمر كان المراد به ما ورده المصنف في الباب الذي بعد هذا الا ان لفظه ان الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب فيحتمل ان يكون ذكره بالمعنى لان ترك المواخذة بذلك يستلزم وجوده الى آخر ما قال (فائدة) قال الحافظ جزم الواقدي بان ابراهيم ابنه صلى الله عليه وسلم مات يوم الثلثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الاول سنة عشر وقال ابن حزم مات قبل النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثة اشهر واتفقوا على انه ولد في ذي الحجة سنة ثمان

ص١٧٤ باب البكاء عند المريض سقط لفظ باب من رواية ابي ذر قال ابن المنير ذكر المريض اعم من ان يكون اشرف على الموت او هو في مبادي المرض لكن البكاء عادة انما يقع عند ظهور العلامات المخوفة اه من الفتح

ص١٧٤ باب ما ينهى عن النوح والبكاء والزجر عن ذلك قال الحافظ قال ابن المنير عطف الزجر على النهي للاشارة الى المواخذة الواقعة في الحديث بقوله فاحث في افواههن التراب اه قلت وقد تقدم ترجمة البكاء والنياحة الا ان الزجر لم يتقدم فلا يبعد عندي ان يكون الغرض من هذه الترجمة المنع من المباح ايضا سدا للباب ومقصود الاول التفريق بين النوح والنياحة بعد الاثر منها

ص١٧٥ باب القيام للجنازة قال الحافظ اي اذا مرت على من ليس معها واما قيام من كان معها الى ان توضع بالارض فسيأتي في ترجمة مفردة اه قلت المراد بهذه الترجمة هي الترجمة الثالثة بقوله باب من تبع جنازة فلا يقعد الخ واما الباب الآتي بقوله باب متى يقعد الخ فهو تكملة لهذا الباب ومسئلة الباب خلافية فذهب الجمهور منهم الائمة الثلثة الى انه قد نسخ وقال احمد واسحق وابن حبيب وابن الماجشون المالكيان وهو مخير نقله النووي عن القاضي ثم قال النووي والمشهور في مذهبنا ان القيام ليس مستحبا واختار المتولي من اصحابنا انه مستحب وهذا هو المختار فيكون الامر به للندب والقعود بيانا للجواز اه مختصرا قلت جزم المغني بان القيام لا يستحب وحكى الاستحباب عن القاضي وغيره وبسط القسطلاني في تحقيق مذهب الشافعية

ص١٧٥ باب متى يقعد اذا قام للجنازة سقط هذا الباب والترجمة من رواية المستملي وثبتت الترجمة دون الباب لرفيقه قاله الحافظ قلت وتقدم في الباب السابق ان هذا الباب تكملة له ثم لا يخفى عليك انه قد اختلفت النسخ في ذكر الحديث الثاني من هذا الباب فعلى ما في النسخ الهندية وهو الموافق لنسخة العيني مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة واما في النسخة التي عليها القسطلاني والنسخة المصرية التي عليها حاشية السندي فقد ذكر فيها في هذا الباب حديث قصة مروان مع ابي سعيد وعلى هذا فالمطابقة بالترجمة خفية ولم يتعرض لهذا الاختلاف احد من الشراح

ص١٧٥ باب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال الخ قال الحافظ كانه اشار بهذا الى ترجيح رواية من روى في حديث الباب حتى توضع بالارض على رواية من روى حتى توضع في اللحد وفيه اختلاف على سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال ابو داؤد ورواه ابو معاوية عن سهيل فقال حتى توضع في اللحد وخالفه الثوري وهو احفظ فقال في الارض اه قلت فعلى هذا تكون الترجمة شارحة وهو الاصل الثالث والعشرون فان حديث الباب ليس فيه الا قوله حتى توضع فكان البخاري اشار بالترجمة الى ان الراجح عنده في معناه الوضع عن المناكب لا الوضع في اللحد قال الحافظ ايضا عن ابن المنير انما فرع هذه التراجم مع امكان جمعها في ترجمة واحدة للاشارة الى الاعتناء بها ولان بعض ذلك وقع فيما ليس على شرطه فاكتفى بذكره في الترجمة لصلاحيته للاستدلال اه قال الحافظ وفي المحيط للحنفية الافضل ان لا يقعد حتى يهال عليها التراب ثم قال الحافظ في حديث الباب هذا الحديث ابين سياقا من حديث عامر بن ربيعة وهو يوضح ان المراد بالغاية المذكورة من كان معها او مشاهدا لها واما من مرت به فليس عليه من القيام الا قدر ما تمر عليه او توضع عنده بان يكون بالمصلى مثلا اه

ومسئلة الباب خلافية بسطت في الاوجز فعندنا الحنفية يكره الجلوس قبل الوضع بالارض وقيل في اللحد قولان عندنا وعند الحنابلة كما في الروض المربع وغيره يكره الجلوس لتابعها حتى توضع بالارض وعند الشافعية قولان ففي حاشية شرح الاقناع القيام لها اذا مرت والقيام اذا تبعها منسوخان على المذهب فلا يؤمر احد بالقيام مطلقا هذا في القاعد اذا مرت به اما مشيعها فيستحب له ان لا يقعد حتى توضع بالارض واما عند المالكية فيجوز الجلوس للمشيعين قبل وضعها من اعناق الرجال كما في الشرح الكبير اه

ص١٧٥ باب من قام لجنازة يهودي صنيع المؤلف حيث اثبت القيام للميت بعدة تراجم مشعر بانه لم يصح عنده النسخ في هذه المسئلة وجمهور العلماء على ثبوت النسخ لرواية مسلم وابي داؤد عن علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقوم في الجنازة ثم جلس بعد

ص١٧٥ باب حمل الرجال الجنازة دون النساء وفي هامش الهندية عن العيني والقسطلاني قوله في الحديث واحتملها الرجال هو موضع الترجمة فان قلت هذا اخبار فكيف يكون حجة في منع النساء قلت كلام الشارع مهما امكن يحمل على التشريع لا على مجرد الاخبار اه قال الحافظ وقد ورد ما هو اصرح من هذا في منعهن ولكنه على غير شرط المصنف ولعله اشار اليه وهو ما اخرجه ابو يعلى من حديث انس قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى نسوة فقال اتحملنه قلن لا قال اتدفنه قلن لا قال فارجعن مأزورات غير ماجورات اه قلت واخرج ابن ماجة نحوه عن علي رضي الله عنه قال الحافظ ونقل النووي في شرح المهذب انه لا خلاف في هذه المسئلة بين العلماء لان الجنازة لا بد ان يشيعها الرجال فلو حملها النساء لكان ذلك ذريعة الى اختلاطهن بالرجال فيفضي الى الفتنة اه وفي تراجم شيخ المشايخ دلالة لفظ الحديث اعني قوله واحتملها الرجال على الترجمة غير ظاهرة اذ يجوز ان يكون ذكر الرجال على طريق تصويره صورة صالحة لا دار المقصود ولكن ما سبق في الابواب السابقة من ان النساء ممنوعات عن اتباع الجنائز يدل على ذلك دلالة ظاهرة وكان المؤلف اعتمد عليه في هذا الباب اه قلت وعلى هذا فينبغي ان تكون الترجمة داخلة في الاصل السابع والعشرين

ص١٧٦ باب السرعة بالجنازة اي بعد ان تحمل قاله الحافظ وقال ايضا فيما سيأتي من باب فضل اتباع الجنائز ...

كان المصنف قصد فيما سبق من باب السرعة بالجنازة كيفية المشي والكيفية اه قوله وقال انس الخ قال الحافظ قال ابن المنير مطابقة هذا الاثر للترجمة ان الاثر يتضمن التوسعة على المشيعين وعدم التزامهم جهة معينة وذلك لما علم من تفاوت احوالهم في المشي وقضية الاسراع بالجنازة ان لا يلزموا مكانا واحدا يمشون فيه لئلا يشق على بعضهم ممن يضعف في المشي عمن يقوى عليه وحاصله ان السرعة لا تتفق غالبا الا مع عدم التزام المشي في جهة معينة فتناسبا وقال ابن رشيد ويمكن ان يقال لعله اشار بالتشييع في اثر انس الى ان الاسراع والبطؤ فلعله اراد ان يفسر اثر انس بالحديث قال ويمكن ان يكون اراد ان يبين بقول انس ان المراد بالاسراع ما لا يخرج عن الوقار لمتبعها بالمقدار الذي يصدق عليه المصاحبة ثم قال الحافظ ولعل ايراد البخاري لاثر انس المذكور على اختيار هذا المذهب وهو التخيير في المشي مع الجنازة وهو قول الثوري الى آخر ما قال قلت هذا كله لكن المصنف سيبوب بقوله فضل اتباع الجنائز وظاهره المشي خلفها كما سيأتي هناك فتأمل قوله اسرعوا بالجنازة اختلفوا في معنيين احدهما المشي بحملها الى قبرها وقيل الاسراع بتجهيزها وهو اعم من الاول قال القرطبي الاول اظهر وقال النووي الثاني باطل مردود بقوله في الحديث تضعونه عن رقابكم وتعقبه الفاكهي ذكره الحافظ قلت وتعقبه السندي ايضا اذ قال ولا يخفى انه يمكن تصحيحه على المعنى الثاني بان يجعل الوضع عن الرقاب كناية عن التبعيد عنه وترك التلبس به اه وقال ابن قدامة الامر في الحديث للاستحباب بلا خلاف وشذ ابن حزم فقال بوجوبه وقال صاحب الهداية ويمشون بها مسرعين دون الخبب وفي المبسوط ليس فيه شيء موقت غير ان العجلة احب وعن الشافعي والجمهور المراد بالاسراع ما فوق المشي المعتاد ويكره الاسراع الشديد الى آخر ما بسط في الفتح

ص١٧٦ باب قول الميت وهو على الجنازة قدموني يشكل على المصنف تكرار الترجمة بما سيأتي بعد عدة ابواب باب كلام الميت على الجنازة وكتب الحافظ هناك قال ابن رشيد الحكمة في هذا التكرير ان الترجمة الاولى مناسبة للترجمة التي قبلها باب السرعة بالجنازة لاشتمال الحديث على بيان موجب الاسراع وكذلك هذه الترجمة مناسبة للتي قبلها اي باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي) كانه اراد ان يبين ان ابتداء العرض انما يكون عند حمل الجنازة لانها حينئذ يظهر لها ما تؤول اليه فتقول ما تقول اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان هذا الباب من قبيل الاصل السادس نبه بقوله كلام الميت على ان المراد بلفظ الجنازة في الحديث الميت قال الحافظ قوله اذا وضعت الجنازة يحتمل ان يريد بالجنازة نفس الميت وبوضعه جعله في السرير ويحتمل ان يريد به السرير والمراد وضعها على الكتف والاول اولى لقوله بعد ذلك فان كانت صالحة قالت فان المراد به الميت ويؤيده ما روى بلفظ اذا وضع المؤمن على سريره يحتمل تقدموني الحديث اه واما الترجمة الثانية الآتية فالظاهر عند هذا العبد الضعيف ان الغرض منه اثبات كلام الميت نصا اشارة الى ان ما في ابي داؤد من حديث ابن ابي نملة عن ابيه انه بينا هو جالس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده رجل من اليهود مر بجنازة فقال يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة فقال النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم قال اليهودي انها تتكلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حدثكم اهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم الحديث فلعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى ان حديث ابي داؤد مبني على انه صلى الله عليه وسلم لم يوح اليه شيء في ذلك بعد فتدبر اه من هامش اللامع

ص١٧٦ باب من صف صفين او ثلثة كتب الشيخ في اللامع قوله في الحديث في الصف الثاني او الثالث تردد الراوي في انه هل كان في الثاني او الثالث مشعر بجواز الامرين كليهما ولو لم تجز الصفوف ثلثة ولم تجز اثنان منها بل وجب الافراد وتوحيد الصف او وجب تثليثها لا غير لم يكن له تردد في اي الامرين كان اذ لا يمكن ان يكون هناك الا ما هو جائز مستحب وهذا كاف لاثبات الترجمة اه اشكل على الترجمة بوجه آخر بانه لم يظهر من حديث الباب كون الصفوف وراء الامام واجيب بانه اشار الى ما ورد في بعض طرقه صريحا كما سيأتي في هجرة الحبشة فصففنا وراءه وفي هامش اللامع لا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اراد به الرد على من قال ان يكون صفا واحدا قال الحافظ في باب سنة الصلوة على الجنازة قوله فيه صفوف الخ قرأت بخط مغلطاي كان البخاري اراد الرد على مالك فان ابن العربي نقل عنه انه استحب ان يكون المصلون على الجنازة سطرا واحدا قال ولا اعلم لذلك وجها اه وعلى هذا فثبت الترجمة بلا شك ايضا فانه على كل حال ثبتت الزيادة على الواحد ولا يبعد ايضا انه اراد ان تثليث الصفوف ليس بحتم كما يظهر من بعض الآثار وان كان مستحبا الى آخر ما ذكر في هامش اللامع

ص١٧٦ باب الصفوف على الجنازة قال الحافظ قال ابن المنير اعاد هذه الترجمة لان الاولى لم يجزم فيها بالزيادة على الصفين وقال ابن بطال اوما المصنف الى الرد على عطاء حيث ذهب الى انه لا يشرع فيها تسوية الصفوف كما رواه عبد الرزاق عن عطاء انه سئل عن تسوية الصفوف على الجنائز قال لا انما يكبرون ويستغفرون قال الحافظ واشار المصنف بصيغة الجمع الى ما رواه ابو داؤد وغيره من حديث مالك بن هبيرة مرفوعا من صلى عليه ثلثة صفوف فقد اوجب وفي رواية الا غفر له وتعقب بعضهم الترجمة بان احاديث الباب ليس فيها صلوة على الجنازة وانما فيها الصلوة على الغائب او على من في القبر واجيب بان الاصطفاف اذا شرع والجنازة غائبة ففي الحاضرة اولى واجاب الكرماني بان المراد بالجنازة في الترجمة الميت سواء كان مدفونا او غير مدفون فلا منافاة بين الترجمة والحديث اه وانت خبير بان شيئا من هذه الوجوه لا يناسب شان البخاري ودقة نظره فالاولى او بالترجمة تاييد تسوية الصفوف كان ينبغي له ان يشير الى ذلك في الترجمة بنوع من الدلالة على ان لفظ الصفوف بصيغة الجمع لا يلزم الزيادة على الاثنين فان الاثنين فما فوقهما جماعة وكذلك لا يشير الى الرد على عطاء فان لفظ الصفوف لا يستلزم التسوية بل الاوجه كما هو الظاهر ان الامام البخاري اشار بلفظ على الجنازة الرد على من قال بالصلوة على الغائب فان الامام البخاري مع تخريجه حديث الصلوة على النجاشي بطرق لم يبوب بالصلوة على الغائب بل اشار بلفظ الترجمة الى كون الجنازة حاضرة وهذا هو التوجيه الذي وجهت الحنفية به حديث الصلوة على النجاشي والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه قال ... الصلوة على الميت الغائب قال بها الشافعي واحمد واكثر السلف وقالت الحنفية والمالكية لا تشرع ونسبه ابن عبد البر الى اكثر العلماء وقال الامام البخاري مال في هذه المسئلة الى قول الحنفية والمالكية كما سبق اه من هامش اللامع

ص١٧٦ باب صفوف الصبيان مع الرجال الخ ويشكل التكرار بما سيأتي من باب صلوة الصبيان الخ بسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه قال الحافظ قوله باب صلوة الصبيان الخ اورد فيه حديث ابن عباس في صلوته مع النبي صلى الله عليه وسلم

علی القبر قال ابن رشید افاد بالترجمة الاولی بیان کیفیة وقوف الصبیان مع الرجال وانهم یصفون معهم لا یتأخرون عنهم لقوله فی الحدیث الذی ساقه فیها وانا فیهم وافاد بهذه الترجمة مشروعیة صلوة الصبیان علی الجنائز وهو وان کان الاول دل علیه ضمنا لکن اراد التنصیص علیه واخر هذه الترجمة عن فضل اتباع الجنائز لیبین ان الصبیان داخلون فی قوله من تبع جنازة والله اعلم اھ وهکذا قال العینی وتبعهما القسطلانی فی ذلک ومایظهر لهذا العبد الضعیف ان کان صوابا فمن الله وفضله وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان والامام البخاری منه بری وهو ان مقصود الامام البخاری بالترجمة الاولی هو الذی اختاره الشراح نبه الامام بها علی ان الصبیان لایحتاجون الی صف مستقل فی الصلوة علی الجنازة بخلاف الصلوة المکتوبة لقلة حضورهم فی الجنائز بخلاف المکتوبات واما الغرض من الترجمة الثانیة فهو ان الثابت فی الحدیث صلوة الصبیان مع الرجال فلاتکفی صلوتهم بدون الرجال لاسقاط فرض الکفایة والمسئلة خلافیة کما بحثها ابن عابدین وحکی عن المحقق ابن امیر الحاج ان سقوطها بفعل الصبی الممیز هو الاصح عند الشافعیة قال ولایحضرنی فی هذا منقولا فیما وقفت علیه من کتبنا وظاهر اصول المذهب عدم السقوط قال ابن عابدین حاصله انها لاتسقط عن البالغین بفعله وان صلوته وان صحت لنفسه لاتقع فرضا وعلیه فلو صلی وحده لایسقط الفرض عنهم اھ وفی الروض من فروع الحنابلة وتسقط بمکلف وتسن جماعة اھ والظاهر عندی ان البخاری مال فی هذه المسئلة الی قول احمد والیه اشار بالترجمة حیث قال صلوة الصبیان مع الرجال وعلی هذا فالفرق بین الترجمتین واضح اھ من هامش اللامع

باب سنة الصلوة علی الجنازة والظاهر من الشروح انهم اختلفوا فی غرض الترجمة علی قولین الاول ما قال الحافظ قال ابن المنیر المراد بالسنة ما شرعه النبی صلی الله علیه وسلم فیها یعنی فهو اعم من الواجب والمندوب ومراده بما ذکره هنا من الآثار والاحادیث ان لها حکم غیرها من الصلوات والشرائط والارکان ولیست مجرد دعاء فلا تجزئ بغیر طهارة مثلا اھ والثانی ما فی هامش الهندیة عن الکرمانی غرض البخاری بیان جواز اطلاق الصلوة علی صلوة الجنازة وکونها مشروعة وان لم تکن ذات الرکوع والسجود فاستدل علیه تارة باطلاق اسم الصلوة والامر بها وتارة باثبات ما هو من خصائص الصلوة نحو عدم التکلم فیها وکونها مفتتحة بالتکبیر مختتمة بالتسلیم وعدم صحتها الا بالطهارة وعدم ادائها عند الوقت المکروه وبرفع الید واثبات الاحقیة بالامامة وبوجوب طلب الماء له وبقوله تعالی ولا تصل علی احد منهم مات فانه اطلق الصلوة علیه وبکونها ذات صفوف وامام اھ قال محشیه المحدث مولانا احمد علی السهارنفوری وبه یطابق الترجمة کل ما فی هذا الباب اھ

باب فضل اتباع الجنائز اھ قد تقدم فی مبدء الجنائز باب الامر باتباع الجنائز ولا تکرار لاختلاف الاغراض کما تقدم هناک اما عند الشراح فلما تقدم عن الحافظ ان الغرض من الباب الاول اثبات المشروعیة وههنا اثبات الفضل واما عندی فهو ان الغرض من الاول الاهتمام والاسراع فی تجهیز المیت والسعی لاجله واما ههنا فالمراد بالاتباع هو المعنی المتبادر ای الاتباع الی القبر ولعل الامام البخاری اشار بذلک الی مسلک الحنفیة من ان المشی خلفها افضل یحتمل لکن یشکل علیه ما تقدم فی باب السرعة بالجنازة من اثر انس کما تقدم الکلام علیه هناک ویحتمل ان یکون المراد من ذکر اثر انس الاسراع فقط ویحتمل ایضا ان یکون المراد من الاتباع ههنا المشی الی القبر بدون الملاحظة الی کیفیة المشی من التقدم او الخلفیة قال الحافظ قال ابن رشید مقصود الباب بیان القدر الذی یحصل به مسمی الاتباع الذی یجوز به القیراط اذ فی الحدیث الذی اورده اجمال ولذلک صدره بقول زید بن ثابت وآخر الحدیث المذکور علی الذی بعده وان کان... اوضح منه فی مقصوده کعادته المالوفة فی الترجمة علی اللفظ المشکل لیبین مجمله الی آخر ما ذکره والحافظ من الکلام علی الترجمة ومسئلة المشی خلف الجنازة او امامها کما اشیر الیه آنفا خلافیة شهیرة لنفی الاوجز عن التعلیق الممجد اختلفوا فیه بعد الاتفاق علی جواز المشی امامها وخلفها وشمالها ویمینها اختلافا فی الاولویة علی اربعة مذاهب الاول التخییر من دون افضلیة مشی علی مشی وهو قول الثوری والیه میل البخاری ذکره الحافظ الثانی ان المشی امامها افضل للماشی وخلفها للراکب وهو مذهب احمد الثالث مذهب الشافعی ومالک ان المشی امامها افضل الرابع مذهب ابی حنیفة والاوزاعی ان المشی خلفها افضل اھ قلت التفریق بین الماشی والراکب هو المذهب لمالک کما صرح به فی الشرح الکبیر والمرجح عند الشافعیة التقدم مطلقا ماشیا کان او راکبا وههنا مذهب خامس ذکره الحافظ عن النخعی ان کان فی الجنازة نساء مشی امامها والا فخلفها والسادس مذهب ابن حزم الراکب خلف الجنازة والماشی حیث شاء و

قوله وقال حمید بن هلال ما علمنا الخ یعنی ما عرفنا انهم لا یرجعون الا بعد الاستیذان عن بعض اهل المیت لا اصل له واما الثابت انه لا اصل له کذا فی تراجم شیخ المشائخ وبسط العلامة العینی فی تعیین القائلین به کما فی هامش اللامع قال الحافظ والذی علیه معظم ائمة الفتوی قول حمید بن هلال وحکی عن مالک انه لاینصرف حتی یستأذن اھ

باب من انتظر حتی یدفن قال الحافظ قال ابن المنیر لم یذکر المصنف جواب من استغناء بما ذکر فی الخبر او توقفا علی اثبات الاستحقاق بمجرد الانتظار ان خلا عن اتباع قال وعدل عن لفظ الشهود کما هو فی الخبر الی لفظ الانتظار لینبه علی ان المقصود من الشهود انما هو معاضدة اهل المیت والتصدی لمعونتهم اھ قال الحافظ والذی یظهر لی انه اختار لفظ الانتظار لکونه اعم من المشاهدة فهو اکثر فائدة واشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقه بلفظ الانتظار لیفسر اللفظ الوارد بالمشاهدة ولفظ الانتظار وقع فی روایة معمر عند مسلم وقوله فی الحدیث حتی تدفن ظاهره ان حصول القیراط متوقف علی فراغ الدفن وهو الاصح عند الشافعیة وغیرهم وقیل یحصل بمجرد الوضع فی اللحد وقیل عند انتهاء الدفن قبل اهالة التراب وقد وردت الاخبار بکل ذلک اھ من الفتح

باب صلوة الصبیان مع الناس الخ تقدم الکلام علیه فی باب صفوف الصبیان

باب الصلوة علی الجنائز بالمصلی والمسجد قال الحافظ قال ابن رشید لم یتعرض المصنف لکون المیت بالمصلی اولا لان المصلی علیه کان غائبا والحق حکم المصلی بالمسجد بدلیل ما تقدم فی العیدین وفی الحیض بلفظ ویعتزل الحیض المصلی فدل علی ان للمصلی حکم المسجد فیما ینبغی ان یجتنب فیه ثم قال الحافظ تحت حدیث ابن عمر المذکور فی الباب حکی ابن بطال عن ابن حبیب ان مصلی الجنائز بالمدینة کان لاصقا بمسجد النبی صلی الله علیه وسلم من ناحیة جهة المشرق انتهی فان ثبت ما قال والا فیحتمل ان یکون المراد بالمسجد هنا المصلی المتخذ للعیدین والاستسقاء لانه لم یکن عند المسجد النبوی مکان یتهیأ فیه الرجم وسیاتی فی قصة ماعز فرجمناه بالمصلی ودل حدیث ابن عمر المذکور علی انه کان للجنائز مکان معد للصلوة علیها فقد یستفاد منه ان ما وقع من الصلوة علی بعض الجنائز فی المسجد کان لامر عارض اولبیان الجواز والله اعلم اھ وقال العینی مطابقة هذا الحدیث للترجمة لاتأتی الا اذا قلنا ان عند فی قوله عند المسجد بمعنی فی ونقول ان ترجمة الباب تحتمل وجهین احدهما الاثبات والآخر النفی ومحل غرض البخاری النفی بان لایصلی علیها فی المسجد بدلیل تعیین رسول الله صلی الله علیه وسلم موضع الجنازة عند المسجد ولو جاز فیه لما عینه فی خارجه وبهذا یدفع کلام ابن بطال لیس فی حدیث ابن عمر دلیل علی الصلوة فی المسجد انما الدلیل فی حدیث عائشة صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم علی سهیل بن بیضاء فی المسجد قلت لو کان اسناده علی شرطه لاخرجه فی صحیحه اھ وفی حاشیة السندی ما حاصله موافقة الحدیثین بالترجمة من حیث ان المطلوب فی الترجمة بیان حکم الصلوة فی المصلی والمسجد وقد علم بالحدیثین ان الحکم هو الاولویة خارج المسجد ونفی المسجد اذا ثبت فهو خلاف الاولی اھ قلت ومسئلة صلوة الجنازة بالمسجد خلافیة لاتجوز عند الحنفیة والمالکیة وتجوز عند الشافعیة والحنابلة قال القسطلانی لو کان المیت خارج المسجد والمصلون فیه جاز بالاجماع اھ

باب ما یکره من اتخاذ المساجد علی القبور قال الحافظ ترجم بعد ثمانیة ابواب باب بناء المسجد علی القبر قال ابن رشید الاتخاذ اعم من البناء فلذلک افرده بالترجمة ولفظها یقتضی ان بعض الاتخاذ لایکره فکانه یفصل بین ما اذا ترتبت علی الاتخاذ مفسدة ام لا، قال ابن المنیر کانه قصد بالترجمة الاولی اتخاذ المساجد فی المقبرة لاجل القبور بحیث لولا تجدد القبر ما اتخذ المسجد وبالترجمة الثانیة بناء المسجد فی المقبرة علی حدته لئلا یحتاج الی الصلوة فیوجد مکانا یصلی فیه سوی المقبرة فلذلک نحا به منحی الجواز قال الحافظ والمنع من ذلک انما هو حال خشیة ان یصنع بالقبر کما صنع اولئک الذین لعنوا واما اذا امن ذلک فلا امتناع وقد یقول بالمنع مطلقا من یری سد الذریعة وهو هنا متجه قوی اھ وتعقب العینی علی ما قال ابن رشید اذ قال لانسلم ان لفظها یقتضی ان بعض الاتخاذ لایکره ودعوی العموم بین الاتخاذ والبناء غیر صحیحة اھ قوله القبة قال الحافظ ای الخیمة ومناسبة هذا الاثر للمقیم فی الفسطاط لایخلو من الصلوة هناک فیلزم اتخاذ المسجد عند القبر وقد یکون القبر فی جهة القبلة فتزداد الکراهة اھ قال القسطلانی واذا انکر الصحابی بناء زائلا وهو الخیمة فالبناء الثابت اجدر لکن لایؤخذ من کلام الصحابی حکم لان مسالک الاحکام الکتاب والسنة والقیاس والاجماع ولا وحی بعده علیه الصلوة والسلام وانما هذا وامثاله تنبیه علی انتزاع الادلة من مواضعها واستنباطها من مظانها اھ قال الحافظ عن ابن المنیر وکان الصائحین من الملائکة او من مومنی الجن وانما ذکره البخاری لموافقته للادلة الشرعیة لا انه دلیل برأسه اھ

باب الصلوة علی النفساء اذا ماتت فی نفاسها قال الحافظ قال ابن المنیر وغیره المقصود بهذه الترجمة ان النفساء وان کانت معدودة من جملة الشهداء فان الصلوة علیها مشروعة بخلاف شهید المعرکة اھ قلت هذا هو الظاهر فلا یرد حینئذ تکرار الترجمة بما تقدم فی کتاب الحیض من باب الصلوة علی النفساء وسنتها فان الغرض هناک اثبات الصلوة علیها دفعا لما یتوهم من نجاستها الحکمیة فانترقا

باب این یقوم من المرأة والرجل تقدمت هذه المسئلة ایضا فی کتاب الحیض اذ ترجم باب الصلوة علی النفساء وسنتها فان قوله وسنتها اشارة الی هذه المسئلة ای محل قیام الامام وکتبت هناک بانه ویمکن التفصی عن هذا التکرار بان یقال ان الامام البخاری اراد ههنا التنبیه علی انه لافرق فی ذلک بین النفساء وغیرها واما الآتی فی کتاب الجنائز فهو فی محله لبیان مسئلة محل قیام الامام علی جنائز الرجال والنساء وتقدم اختلاف الائمة فی مسئلة الباب هناک قال الحافظ اورد فیه حدیث سمرة وفیه مشروعیة الصلوة علی المرأة فان کونها نفساء وصف غیر معتبر واما کونها امرأة فیحتمل ان یکون معتبرا فان القیام علیها عند وسطها لسترها وذلک مطلوب فی حقها بخلاف الرجل ویحتمل ان لایکون معتبرا وان ذلک کان قبل اتخاذ النعش للنساء فاما بعد اتخاذه فقد حصل الستر المطلوب ولهذا اورد المصنف الترجمة مورد السؤال واراد عدم التفرقة بین الرجل والمرأة واشار الی تضعیف ما رواه ابو داؤد والترمذی عن انس بن مالک انه صلی علی رجل فقام عند رأسه وصلی علی امرأة فقام عند عجیزتها فقیل له اهکذا کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یفعل قال نعم اھ قال العلامة العینی فان قلت لیس فی حدیث الباب بیان موضع قیام الرجل قلت قال الکرمانی للاشعار بانه لم یجد حدیثا بشرطه فی ذلک واما لقیاس الرجل علی المرأة اذ لم ینقل احد بالفرق بینهما وتعقب علیه العینی اذ قال من این علم بانه لم ینقل بالفرق بینهما اھ وکذا تعقب العینی کلام الحافظ وبسطه بما لامزید علیه

باب التکبیر علی الجنازة اربعا قال الحافظ قال ابن المنیر اشار بهذه الترجمة الی ان التکبیر لایزید علی اربع ولذلک لم یذکر ترجمة اخری ولا خبرا فی الباب قال ابن المنذر ذهب اکثر اهل العلم الی ان التکبیر اربع وفیه اقوال اخر ثم ذکرها قلت کان فیه الخلاف سلفا والجمهور منهم الائمة الاربعة علی الاربع کما جزم به البخاری

باب قراءة فاتحة الکتاب الخ قال الحافظ ای مشروعیتها وهی من المسائل المختلف فیها روی مشروعیتها عن بعض الصحابة والتابعین وبه قال الشافعی واحمد ونقل عن ابی هریرة وابن عمر لیس فیها قراءة وهو قول مالک والکوفیین

وقوله یقرأ علی الطفل کتب الشیخ فی اللامع کان بها ناسخا للجواز او منسوخا فلایلزم استحبابها ومعنی قوله سنة انها ثابتة بفعل النبی صلی الله علیه وسلم اھ وبسط فی هامشه الکلام علی المسئلة فارجع الیه لو شئت قال السندی قیاسا ورده انها من سنن صلوة الجنازة لامن واجباتها ولو سلم فلا دلالة له علی وجوبها فی صلوة الجنازة کما لایخفی وقولهم ان قول الصحابی من السنة کذا فی حکم الرفع لایدل علی ان قوله الفعل الفلانی سنة کذلک ولو سلم فغایته انه رفع للفعل الی النبی صلی الله علیه وسلم بمعنی انه فعله ولایلزم من مجرد فعله الوجوب فهذا الحدیث لایفید الوجوب نعم هو یرد قول من یقول بکراهة فاتحة الکتاب فی صلوة الجنازة ولعل من یقول بالوجوب یأخذه من عموم لاصلوة الا بفاتحة الکتاب والله تعالی اعلم قلت قراءة الفاتحة من الارکان عند الشافعیة والحنابلة وارکان صلوة الجنازة عندهما سبعة کما فی الاوجز عن نیل المآرب فی فقه الحنابلة وشرح الاقناع فی فقه الشافعیة

باب الصلوة علی القبر بعد ما یدفن قال الحافظ وهذا ایضا من المسائل المختلف فیها قال ابن المنذر ولمشروعیته قال الجمهور ومنعه النخعی ومالک وابو حنیفة وعنهم ان دفن قبل ان یصلی علیه شرع والا فلا اھ وبسط الکلام علی المسئلة ودلائل الفریقین فی الاوجز وفیه قال الابی فی الاکمال المشهور قول مالک المنع والشاذ جوازها فیمن دفن بغیر صلوة اھ قال الزرقانی

دابوا عن الحديث بان ذلک من خصائصه صلى الله عليه وسلم والدليل على الخصوصية مازاده مسلم وابن حبان في حديثه ثم صلى على القبر ثم قال ان هذه القبور مملوءة ظلمة على اهلها وان الله ينورها لهم بصلاتي عليهم الى آخر ما فيه

باب الميت يسمع خفق النعال قال الحافظ قال ابن المنير جرد المصنف ما ضمنه هذه الترجمة ليجعله اول آداب الدفن من الزام الوقار واجتناب اللغط وقرع الارض بشدة الوطء عليها كما يلزم ذلک مع الحى النائم وترجم بالخفق ولفظ المتن بالقرع اشارة الى ما ورد في بعض طرقه عند احمد وابی داؤد في حديث طويل فيه وانه ليسمع خفق نعالهم اھ قلت وسياق في العباس في باب النعال السبتية استدلال الطحاوی بهذا الحديث على جواز لبس النعال في المقابر وقال الحافظ قال احمد يكره لبس النعال السبتية في المقابر لحديث بشير بن الخصاصية كما سيأتی في كتاب اللباس فارجع اليه ثم مسئلة سماع الموتى خلافية شهيرة بين الصحابة ومن بعدهم فاثبته ابن عمر وغيره من الصحابة ومن تبعهم ونفته عائشة وغيرها ومن تبعهم قال ابن عابدين وما ورد في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم لاهل قليب بدر هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال عمر أتكلم الميت يارسول الله فقال عليه الصلوة والسلام ما انتم باسمع منهم فاجاب عنه المشائخ انه غير ثابت يعنی من جهة المعنى وذلک لان عائشة ردته بقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور وانه انما قاله على وجه الموعظة للاحياء وبانه مخصوص باولئک تضعيفا للحسرة وبانه خصوصية له عليه السلام معجزة لكن يشكل عليهم ما في مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم الا ان يخصوا ذلک باول الوضع في القبر ومقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين اھ وقال شيخ مشائخنا الشاه عبدالعزيز في فتاواه الى ثبوت سماع الميت وشعوره وادراكه وبسط الكلام على ذلک في عدة اسئلة واجوبة اھ من هامش اللامع وفي الفيض اعلم ان مسئلة كلام الميت وسماعه واحدة وانكرها الحنفية العصر وفي رسالة غير مطبوعة لعلى القاری ان احدا من ائمتنا لم يذهب الى انكارها وانما استنبطوها من مسئلة في باب الايمان وهی حلف رجل ان لا يكلم فلانا فكلمه بعد ما دفن لا يحنث قال القاری هو لادليل فيها على ما قالوا فان مبنى الايمان على العرف وهم لا يسمونه كلاما وانكره الشيخ ابن الهمام رحمه الله ايضا في الفتح ثم اورد على نفسه ان السماع اذا لم يثبت فما معنى السلام على القبر واجاب عنه انهم يسمعون في هذا الوقت فقط ولادليل فيه على العموم ثم عاد قائلا انه ثبت منهم سماع قرع النعال ايضا فاجاب عنه بمثله اقول والاحاديث في سمع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر الى آخر ما بسط فيه

باب من احب الدفن في الارض المقدسة او نحوها قال الحافظ قال ابن المنير المراد بقوله ونحوها بقية ما تشد اليه الرحال من الحرمين وكذلک ما يمكن من مدافن الانبياء وقبور الشهداء والاولياء تيمنا بالجوار وتعرضا للرحمة النازلة عليهم اقتداء بموسى عليه السلام وهذا بناء على ان المطلوب القرب من الانبياء الذين دفنوا ببيت المقدس وهو الذی رجحه عياض وقال المهلب انما طلب ذلک ليقرب عليه المشی الى المحشر وتسقط عنه المشقة الحاصلة لمن بعد عنه اھ ونحو ذلک قال العينی وتبعها القسطلانی وفي تراجم شيخ مشائخنا غرضه ان نقل الميت من موضع الى موضع لا يجوز مطلقا الا اذا قصد الدفن في ارض من الاراضی المقدسة وعند الحنفية يجوز مطلقا والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة الى دفع ما يتوهم من قول سلمان ان الارض لا تقدس احدا اخرجه مالک في الموطأ ان لا فرق بين الدفن في الارض المقدسة وغيرها فدفعه المصنف بهذه الترجمة اھ قوله فلما جاءه صكه الخ هذا مشكل جدا والمشهور في الجواب انه عليه السلام لم يعرفه والاوجه عندی ان ذلک لاستظهار فتح بيت المقدس وما كان ذلک منه كراهة لموته اھ من تراجم شيخ المشائخ الدهلوی وكتب الشيخ في اللامع ما حاصله يحتمل انه لم يعرفه ويمكن انه عرفه لكنه لما دخل بدون الاستيذان وقد جرت سنة الله تعالى بانبيائه انهم لا يقبضون الا بعد اذن منهم فلما لم يستأذن الملک عد ذلک مخالفة للقاعدة واساءة للادب اھ وبسط الكلام على ذلک في هامش اللامع من كلام الشراح

باب الدفن بالليل الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من منع ذلک محتجا بحديث جابر ان النبی صلى الله عليه وسلم زجر ان يقبر الرجل ليلا الا ان يضطر الى ذلک اخرجه ابن حبان لكن بين مسلم في روايته السبب في ذلک ولفظه ان النبی صلى الله عليه وسلم خطب يوما فذكر رجلا من اصحابه قبض وكفن في كفن غير طائل وقبر ليلا فزجر ان يقبر الرجل بالليل حتى يصلی عليه الا ان يضطر انسان الى ذلک وقال اذا ولی احدكم اخاه فليحسن كفنه فدل على ان النهی بسبب تحسين الكفن وقوله حتى يصلی عليه مضبوط بكسر اللام ای النبی صلى الله عليه وسلم فهذا سبب آخر يقتضی انه ان رجی بتاخير الميت الى الصباح صلوة من ترجی بركته عليه استحب تاخيره والا فلا وبه جزم الطحاوی واستدل المصنف بالجواز بما ذكره من حديث ابن عباس ولم ينكر النبی صلى الله عليه وسلم دفنهم اياه بالليل بل انكر عليهم عدم اعلامهم بامره وايد ذلک بما صنع الصحابة بابی بكر وكان ذلک كالاجماع منهم على الجواز الى آخر ما قال الحافظ وقال ايضا وصح ان عليا دفن فاطمة ليلا كما سياتی في مكانه اھ

باب بناء المسجد على القبر تقدم الكلام عليه قبل ثمانية ابواب في باب ما يكره من اتخاذ المسجد

باب من يدخل قبر المرأة كتب الشيخ في اللامع اثبت بذلک جواز دخول الاجنبی الغير المحرم اذا كان صالحا اھ قال القسطلانی تحت حديث الباب فيه انه لا ينزل الميت في قبره الا الرجال متى وجدوا وان كان الميت امرأة بخلاف النساء لضعفهن عن ذلک غالبا ولانه معلوم انه كان لبنت النبی صلى الله عليه وسلم محارم من النساء كفاطمة وغيرها نعم يندب لهن كما في شرح المهذب ان يلين حمل المرأة من مغتسلها الى النعش وتسليمها الى من في القبر وحل ثيابها فيه وقد كان عثمان اولى بذلک من ابی طلحة لان الزوج احق من غيره بمواراة زوجته وان خالط غيرها من اهله تلک الليلة وان لم يكن له حق في الصلوة لان منظوره اكثر لكن عثمان رضى الله عنه قارف تلک الليلة فباشر جارية له وبنت رسول الله صلى الله عليه وسلم محتضرة فلم يعجبه صلى الله عليه وسلم كونه شغل عن المحتضرة بذلک صيانة جلالة محل ابنته صلى الله عليه وسلم ورضی عنها قال ابن المنير فيه خصوصية وفي هامش اللامع قال صاحب المراقی وذو الرحم المحرم اولى بادخال المرأة ثم ذو الرحم غير المحرم ثم المحرم ثم الصالح من مشائخ جيرانها ثم الشبان الصلحاء ولا يدخل احد من النساء القبر ولا يخرجهن الا الرجال ولو كانوا اجانب لان مس الاجنبی لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها اھ قال الحرقی ويدخلها محرمها فان لم يكن فالنساء فان لم يكن فالمشائخ قال ابن قدامة وروی عن احمد ان النساء لا يستطعن ان يدخلن القبر ولا يدفن وهذا اصح واحسن ثم ذكر في مستدل حديث الباب

باب الصلوة على الشهيد قال الحافظ قال ابن المنير اراد باب حكم الصلوة على الشهيد ولذلک اورد فيه حديث جابر الدال على نفيها وحديث عقبة الدال على اثباتها قال ويحتمل ان يكون المراد باب مشروعية الصلوة على الشهيد في قبره لا قبل دفنه عملا بظاهر الحديثين قال والمراد بالشهيد قتيل المعركة في حرب الكفار اھ ثم قال الحافظ والخلاف في الصلوة على قتيل المعركة مشهور قال الترمذی قال بعضهم يصلی على الشهيد وهو قول الكوفيين واسحاق وقال بعضهم لا يصلی عليه وهو قول المدنيين والشافعی واحمد وفي الاوجز وعن احمد في ذلک روايتان قال الموفق الصحيح انه لا يصلی عليه وهو قول مالک والشافعی وعن احمد رواية اخرى يصلی عليه وهو قول الثوری وابی حنيفة اھ قال الحافظ قال الماوردی عن احمد الصلوة عليه اجود وان لم يصلوا عليه اجزأ اھ وفي تراجم شيخ المشائخ انما عقد المؤلف الباب للاشارة الى ان الدلائل في حديث الباب متعارضة فمن مثبت ومن ناف ومن دأبه الاشارة الى تعارض ادلة المسئلة ايضا وعقد الباب لمجرد ذلک اھ قلت هذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الخامس والثلاثون قوله في ثوب واحد لم يتعرض له الحافظ ولا غيره من الشراح وبسط السندی في توجيهه ونقل عن شرح المصابيح ان المراد في ثوب واحد في قبر واحد اذ لا يجوز تجريدهما بحيث تتلاقى بشرتهما ثم تعقب عليه السندی بانه يرده ما رواه الترمذی عن انس وفيه كثرة القتلى وقلت الثياب فكفن الرجل والرجلان والثلاثة في الثوب الواحد ثم يدفنون في قبر واحد الحديث فان ما ذكره لا يناسبه قوله ثم يقول ايهم اكثر قرآنا الخ فيبقى انه ما معنى ذلک والشهيد يدفن في ثيابه التی عليه فكان هذا فيمن تقطع ثوبه ولم يبق على بدنه او بقی منه قليل لكثرة الجروح وعلى تقدير بقاء شئ من الثوب السابق فالاشكال بكونه فاصلا عن ملاقاة بشرتهما اعتذر بعضهم عنه بالضرورة وقيل جمعهما في ثوب واحد هو ان يقطع الثوب لواحد بينهما اھ

باب دفن الرجلين او الثلثة في قبر واحد الخ ليس في حديث الباب لفظ الثلاثة وانما ذكره على عادته بالاشارة الى ما ورد من لفظ الثلاثة عند الترمذی وغيره ولكنه لما لم يكن على شرطه لم يورده قاله العينی وزاد الحافظ عن ابن رشيد واما بالاكتفاء بالقياس قال الحافظ والظاهر ان المصنف اشار الى رواية الترمذی وغيره بلفظ الثلاثة واما القياس ففيه نظر لانه لو اراده لم يقتصر على الثلاثة بل كان يقول مثلا دفن الرجلين فاكثر ويؤخذ من هذا جواز دفن المرأتين في قبر واما دفن الرجل مع المرأة فروی عبدالرزاق باسناد حسن عن واثلة بن الاسقع انه كان يدفن الرجل والمرأة في القبر الواحد فيقدم الرجل ويجعل المرأة وراءه وكانه كان يجعل بينهما حائلا من تراب ولاسيما ان كانا اجنبيين والله اعلم اھ

باب من لم ير غسل الشهداء قال القسطلانی ای ولو كان الشهيد جنبا او حائضا او نفساء واستدل المصنف بعموم حديث الباب على ان الشهيد لا يغسل حتى ولا الجنب والحائض وهو الاصح عند الشافعية زاد الحافظ وقيل يغسل للجنابة لا بنية غسل الميت لقصة حنظلة المشهورة رواها ابن اسحق وغيره واجيب بانه لو كان واجبا ما اكتفى فيه بغسل الملائكة وقال الحسن البصری وسعيد بن المسيب فيما رواه ابن ابی شيبة يغسل الشهيد اھ قلت فالترجمة رد على قولهما وفي الاوجز قال الموفق الشهيد اذا مات في المعترک لا يغسل رواية واحدة وهو قول اكثر اهل العلم ولا نعلم فيه خلافا الا عن الحسن وابن المسيب الى ان قال الموفق فان كان الشهيد جنبا غسل وحكمه في الصلوة حكم غيره من الشهداء وبه قال ابو حنيفة وقال مالک لا يغسل لعموم الخبر وعن الشافعی كالمذهبين ولنا ما روی من قصة حنظلة الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه عن الهداية واذا استشهد الجنب غسل عند ابی حنيفة وقالا لا يغسل اھ

باب من يقدم في اللحد الخ ای اذا كانوا اكثر من واحد وقد دل حديث الباب على تقديم من كان اكثر قرآنا من صاحبه وهذا نظير تقديمه في الامامة اھ من الفتح

باب الاذخر والحشيش في القبر والاذخر بكسر الهمزة وكسر الخاء المعجمة وفي آخره راء وهو نبت معلوم طيب الرائحة اھ من العينی والقسطلانی وهكذا ضبطه صاحب مجمع البحار وفيه هو نبت عريض الاوراق يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم اھ قال الحافظ وترجم ابن المنذر على هذا الحديث طرح الاذخر في القبر وبسط فيه اھ وفي هامش اللامع لا يذهب عليک ان الامام البخاری ترجم على الحديث باب الاذخر والحشيش ولم يذكر في الحديث الا الاذخر فقط قال الحافظ اراد المصنف بذكر الحشيش التنبيه على الحاقه بالاذخر وان المراد باستعمال الاذخر البسط ونحوه لا التطييب وقال القسطلانی قوله والحشيش الحاقا بالاذخر في الفرج التی تتخلل بين اللبنات في القبر او استعماله فيه بالبسط ونحوه لا التطييب اھ ولا يبعد عندی ان المؤلف نبه بذكر الحشيش في الترجمة على ان القاء الاذخر في القبور ليس بخصوصية الاذخر بل المقصود القاء الحشيش اياما كان وخصص الاذخر بالذكر (ای في الحديث) لكثرة وجوده في الحجاز قال ابن عابدين في بحث الكفن لا يكفی عند الضرورة ايضا بل يجب سترها فيه بنحو حشيش كالاذخر اھ

باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلة قال القسطلانی قوله لعلة كان دفن بلا غسل او في كفن مغصوب او لحقه بعد الدفن سيل اھ وقال الحافظ قوله لعلة ای لسبب اشار بذلک الى الرد على من منع الاخراج مطلقا او لسبب دون سبب كمن خص الجواز بما لو دفن بغير غسل او بغير صلوة فان في حديث جابر الاول دلالة على الجواز اذا كان في نبشه مصلحة تتعلق به من زيادة البركة له وعليه يتنزل قوله في الترجمة القبر وفي حديث جابر الثانی دلالة على جواز الاخراج لامر يتعلق بالحی لانه لا ضرورة على الميت في دفن ميت آخر معه وقد بين ذلک جابر بقوله فلم تطب نفسی وعليه يتنزل قوله واللحد لان والد جابر كان في لحد وانما اورد المصنف بلفظ الاستفهام لان قصة عبدالله بن ابی قابلة للتخصيص وقصة والد جابر ليس فيها تصريح بالرفع قاله ابن المنير اھ

باب اللحد والشق في القبر قال العينی ای هذا باب في بيان اللحد والشق الكائنين في القبر فان قلت ليس للشق ذكر في حديث الباب قلت قوله قدمه في اللحد يدل على الشق لان في تقديم احد الميتين تاخير الآخر غالبا في الشق لمشقة تسوية اللحد لمكان اثنين وتقديم ذكر اللحد يدل على مزية فضله ودل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اللحد لنا والشق لغيرنا رواه ابو داؤد اھ قال الحافظ وليس في الحديث للشق ذكر ثم ذكر الحافظ في توجيهه عن ابن رشيد ما تقدم من كلام العينی وزاد ويحتمل ان يكون ذكر الشق في الترجمة لينبه على ان اللحد افضل منه لانه الذی وقع دفن الشهداء فيه مع ما كانوا فيه من الجهد والمشقة فلولا مزيد فضيلة فيه ما عانوه اھ

باب اذا اسلم الصبی فمات الخ قال السندی يريد ان اسلام الصبی يصح ام لا وذكر من الاحاديث ما يدل

على مراختاره انه يصح اهـ وقال العيني اي هذا باب يذكر فيه اذا اسلم الصبي فمات قبل البلوغ هل يصلى عليه ام لا هذه ترجمة وقوله وهل يعرض على الصبي الاسلام ترجمة اخرى اما الترجمة الاولى ففيها خلاف ولذلك لم يذكر جواب الاستفهام ولا خلاف انه يصلى على الصغير المولود في الاسلام لانه كان على دين ابويه قال ابن القاسم اذا اسلم الصغير وقد عقل الاسلام فله حكم المسلمين في الصلوة عليه واختلفوا في حكم الصبي اذا اسلم احد ابويه على ثلاثة اقوال احدها يتبع ايهما اسلم وهو احد قولي مالك وبه اخذ ابن وهب ويصلى عليه ان مات على هذا والثاني يتبع اباه ولا يعد باسلام امه مسلما وهذا قول مالك في المدونة والثالث تبع لامه وان اسلم ابوه وهذه مقالة شاذة وليست في مذهب مالك وفي شرح الهداية اذا سبي صبي معه احد ابويه فمات لم يصل عليه حتى يقر بالاسلام وهو يعقل او يسلم احد ابويه خلافا لمالك في اسلام الام والشافعي في اسلامه هو والولد يتبع خير الابوين دينا وللتبعية مراتب اقواها تبعية الابوين ثم الدار ثم اليد وفي المغني لا يصلى على اولاد المشركين الا ان يسلم احد ابويهم الى آخر ما في المغني واما الترجمة الثانية فانه ذكرها ههنا بلفظ الاستفهام وترجم في كتاب الجهاد بصيغة تدل على الجزم بذلك فقال كيف يعرض الاسلام على الصبي وذكر فيه قصة ابن صياد وفيه وقد قارب ابن صياد يحتلم فلم يشعر حتى ضرب النبي صلى الله عليه وسلم ظهره بيده ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم تشهد اني رسول الله الحديث وفيه عرض الاسلام على الصغير واحتج به قوم على صحة اسلام الصبي ان قارب الاحتلام وهو مقصود البخاري من تبويبه بقوله وهل يعرض على الصبي الاسلام وجوابه يعرض وبه قال ابو حنيفة ومالك خلافا للشافعي اهـ ما قاله العيني وقال الحافظ في الجزء الاول من الترجمة واختلف في الصلوة على الصبي فقال سعيد بن جبير لا يصلى عليه حتى يبلغ وقيل حتى يصلي وقال الجمهور يصلى عليه حتى السقط اذا استهل اهـ وفي الدر المختار واسلم الصبي وهو عاقل اي ابن سبع سنين صح ... عليه بصيرورته مسلما قال ابن عابدين قوله اي ابن سبع سنين تفسير للعاقل الذي يصح اسلامه بنفسه وقيل بان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له وقيل بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره الى آخر ما ذكر وقال الحافظ في الجزء الثاني من الترجمة قوله هل يعرض الاسلام الخ بلفظ الاستفهام وفي كتاب الجهاد بصيغة الجزم وكانه لما اقام الادلة ههنا على صحته استغنى بذلك وافاد هناك ذكر الكيفية اهـ وفي الفيض يعتبر عندنا باسلام الصبي المميز ولا يعتبر بارتداده وعند الشافعية لا يعتبر باسلامه ايضا وكنت اتحير انهم ماذا يقولون في اسلام علي رضي الله عنه فانه اسلم صبيا ثم رأيت في السنن الصغرى للبيهقي وفيها ان الاحكام قبل الخندق كانت منوطة بالتمييز وبعده نيطت بالبلوغ وعلي رضي الله عنه فيمن دخل في الاسلام قبل الخندق فظهر الجواب عنه ثم ان المسئلة فيمن كان ابواه كافرين اما اذا كان ابواه مسلمين فلا اختلاف فيه اهـ قوله ولم يكن مع ابيه الخ قال الحافظ هذا قاله المصنف تفقها وهو مبني على ان اسلام العباس كان بعد وقعة بدر وقد اختلف في ذلك فقيل اسلم قبل الهجرة واقام بامر النبي صلى الله عليه وسلم له في ذلك لمصلحة المسلمين روى ذلك ابن سعد من حديث ابن عباس وفي اسناده الكلبي وهو متروك ويرده ان العباس اسر ببدر وقد فدى نفسه كما سيأتي في المغازي واضحا ويرده ايضا ان الآية التي في قصة المستضعفين نزلت بعد بدر بلا خلاف فالمشهور انه اسلم قبل فتح خيبر ويدل عليه حديث انس في قصة الحجاج بن علاط كما اخرجه احمد والنسائي وروى ابن سعد من حديث ابن عباس انه هاجر الى النبي صلى الله عليه وسلم بخيبر ورده بقصة الحجاج المذكور والصحيح انه هاجر عام الفتح في اول السنة وقدم مع النبي صلى الله عليه وسلم فشهد الفتح والله اعلم اهـ وقوله وقال الاسلام يعلو الخ كذا في جميع نسخ البخاري قال العيني لم يعين من القائل وربما ... يظن انه هو ابن عباس وليس كذلك فان الدارقطني اخرجه في سننه بسند صحيح على شرط ... من حديث عائذ بن عمرو المزني ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاسلام يعلو ولا يعلى وقال الحافظ ولم يعين القائل وكنت اظن انه معطوف على قول ابن عباس فيكون من كلامه ثم لم اجده من كلامه بعد التتبع الكثير ورأيته موصولا مرفوعا ثم ذكر ما تقدم من حديث الدارقطني ثم قال وبعد التتبع الكثير وجدته كما كنت اظن ذكره ابن حزم في المحلى قال ومن طريق حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال اذا اسلمت النصرانية او اليهودية تحت النصراني او اليهودي يفرق بينهما الاسلام يعلو ولا يعلى اهـ مختصرا وكتب العلامة السندي على حديث ابي هريرة ما من مولود الا يولد الخ لا يخفى ان هذا الحديث لا يدل على صحة ايمان الصبي ان آمن ولا على انه مؤمن من حين ولد والا لما احتيج الى عرض الايمان عليه حال صباه والمطابقة للترجمة لا تخلو عن خفاء فتأمل وقال العيني مطابقته للترجمة من حيث ان المولود بين الابوين المسلمين او احدهما مسلم اذا مات وقد استهل صارخا يصلى عليه فالصلوة عليه يدل على انه محكوم بالاسلام عند نفخه اهـ قلت ويمكن فيه ما تقدم عن العلامة السندي

باب اذا قال المشرك عند الموت لا اله الا الله قال الحافظ قال ابن المنير لم يأت بجواب اذا لانه صلى الله عليه وسلم لما قال لعمه قل لا اله الا الله اشهد لك بها كان محتملا ان يكون ذلك خاصا به لان غيره اذا قالها وقد ايقن بالوفاة لم ينفعه ويحتمل ان يكون ترك الجواب ليفهم الواقف عليه انه موضع تفصيل وفكر وهذا هو المعتمد اهـ وفي الفيض ويعتبر اذا قالها قبل النزع فان دخل في الغرغرة فهو ايمان اليأس وهو غير معتبر عند الجمهور ونسب الى الشيخ الاكبر انه اعتبر ايمان فرعون قال الشعراني وهذا دسوس والشيخ رحمه الله تعالى منه بري قلت بل هو مختار الشيخ رحمه الله وليس بدسوس وقد نقل بحر العلوم في شرح المثنوي عبارات عديدة للشيخ رحمه الله تدل على هذا المعنى ومراد الشيخ عندي ان قوله بذلك لنكتة اعتبر من حيث كونه ايمانا لا من حيث كونه توبة وكتب السيوطي رحمه الله رسالة في تائيد الشيخ الاكبر ورد عليها القاري وسماها فر العون عن مدعي ايمان فرعون وقد شدد في اسمه جدا اهـ وقال العيني ولم يذكر جواب اذا لمكان التفصيل فيه وهو انه لا يخلو اما ان يكون من اهل الكتاب او لا يكون وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يقول لا اله الا الله في حياته قبل معاينة الموت او قالها عند موته وعلى كلا التقديرين لا ينفعه ذلك عند الموت لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها الآية وينفعه ذلك لو كان في حياته ولم يكن من اهل الكتاب حتى يحكم باسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وان كان من اهل الكتاب فلا ينفعه حتى يتلفظ بكلمتي الشهادة واشترط ايضا ان يتبرأ عن كل دين سوى دين الاسلام ثم ذكر العيني ما تقدم من احتمال التخصيص اهـ

باب الجريد على القبر الخ قال الحافظ اي وضعها وغرزها قوله واوصى بريدة وقع في رواية الاكثر في قبره وللمستملي على قبره وقد وصله ابن سعد من طريق مورق العجلي قال اوصى بريدة ان يوضع في قبره جريدتان ومات بادنى خراسان قال ابن المرابط وغيره يحتمل ان يكون بريدة امر ان يغرزا في ظاهر القبر اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في وضعه الجريدتين في القبرين ويحتمل ان يكون امر ان يجعلا في داخل القبر لما في النخلة من البركة لقوله تعالى كشجرة طيبة والاول اظهر ويؤيده ايراد المصنف حديث القبرين في آخر الباب وكان بريدة حمل الحديث على عمومه ولم يره خاصا بذينك الرجلين قال ابن رشيد ويظهر من تصرف البخاري ان ذلك خاص بهما فلذلك عقبه بقول ابن عمر انما يظله عمله قلت ولعل بريدة اوصى بالجريدتين عملا بما ورد في قصة القبرين من حديث ابي هريرة فان القصة رويت من حديث ابن عباس كما في حديث الباب ومن حديث جابر كما اخرجه مسلم في الحديث الطويل في آخر الكتاب وبسط الحافظ في تغاير سياق الحديثين بوجوه ثم قال فبان تغاير حديث ابن عباس وحديث جابر وانهما كانا في قصتين مختلفتين ولا يبعد تعدد ذلك وقد روى ابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم مر بقبر فوقف عليه فقال ائتوني بجريدتين فجعل احداهما عند رأسه والاخرى عند رجليه فيحتمل ان تكون هذه قصة ثالثة ويؤيده ان في حديث ابي رافع عند ... فسمع شيئا في قبر وفيه فكسرها باثنين ترك نصفها عند رأسه ونصفها عند رجليه اهـ مختصرا وبسط العيني ايضا الكلام على الوجوه الدالة على تعدد هذه القصص ثم قال فسقط بهذا كلام من ادعى ان القضية واحدة كما مال اليه النووي والقرطبي اهـ قلت والخلاف في ان وضع الجريدة خاص بذينك الرجلين او مطرد شهير بين العلماء سلفا وخلفا كما تقدمت الاشارة اليه في كلام الحافظ من قول ابن رشيد وغيره وذكر هذا الاختلاف الشيخ قدس سره في البذل وذكر في حاشية اللامع وفيه ايضا قال الطحطاوي على المراقي بعد ذكر كراهة قطع الحشيش والاستدلال عليها بحديث الجريدة وفي معنى الجريد ما فيه رطوبة من اي شجر كان واستفيد منه انه ليس لليابس تسبيح وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده اي شيء حي وحياة كل شيء بحسبه الى آخر ما بسطه ثم قال في شرح المشكوة وقد افتى الائمة من متأخري اصحابنا من ان ما اعتيد من وضع الريحان والجريد سنة لهذا الحديث واذا كان يرجى التخفيف بتسبيح الجريد فتلاوة القرآن اعظم بركة اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله واوصى بريدة الخ ظاهر صنيع المؤلف انه فرق بين الجريد وغيره فجوز الاول لورود النص فيه ولم يجعله من الخصوصيات ولم يجوز غيره من الاشياء وتايد ذلك بعمل الصحابي ايضا والظاهر عند علمائنا الفرق وفعله صلى الله عليه وسلم كان لعلمه بالتخفيف وحيا ثم ان بريدة فهم انهما لما كانا سببي التخفيف فقربهما بالميت اولى وبهذا يحمل ... في قبره ولعله قصد ان يوضع تحت التراب فوق الاحجار المسطوحة على القبر فعبر عنه البعض بلفظة في والبعض الآخر بعلى اهـ وبسط ابن الحاج في المدخل الكلام على وضع الجريدة فارجع اليه لو شئت

قوله ورأى ابن عمر الخ تقدم ما قال ابن رشيد يظهر من تصرف البخاري ان ذلك خاص بهما ولذلك عقبه بقول ابن عمر انما يظله عمله وقوله وقال خارجة بن زيد الخ كتب الشيخ في اللامع اورده لمناسبة ان القبر لا تعظيم له كما هو ظاهر من عدم تظليل الفسطاط عليه ثم ان هذه العبارة دالة على كثرة ارتفاع قبره مع انه منهي عنه والجواب ان قبره كان على جرف السيل او كان على مستوى من الارض فشقه السيل حتى صار القبر على حافة السيل فكان يثقل على الواثب ان يثبه لا لارتفاعه في نفسه بل لما يلزم من الوثوب الى فوق قدرا وبسط الكلام في هامشه وفيه قال ابن المنير اراد البخاري ان الذي ينفع اصحاب القبور هي الاعمال الصالحة وان علو البناء والجلوس عليه لا يضر بصورته وانما يضر بمعناه اذا تكلم القاعدون عليه بما يضر مثلا وقوله اخذ بيدي خارجة الخ وصله مسدد في مسنده وبين فيه سبب اخبار خارجة لحكيم بذلك ولفظه عن عثمان بن حكيم حدثنا عبد الله بن سرجس وابو سلمة بن عبد الرحمن انهما سمعا ابا هريرة يقول لان اجلس على جمرة فتحرق ما دون لحمي حتى تفضي الي احب الي من ان اجلس على قبر قال عثمان فرأيت خارجة بن زيد في المقابر فذكرت له ذلك فاخذ بيدي الحديث قال ابن رشيد الظاهر ان هذا الاثر والذي بعده من الباب الذي بعده وهو باب موعظة المحدث عند القبر وكان بعض الرواة كتبه في غير موضعه قال وقد يتكلف له طريق يكون به من الباب وهو الاشارة الى ان ضرب الفسطاط ان كان لغرض صحيح كالتستر من الشمس مثلا للحي لا لاظلال الميت فقط وكانه يقول اذا اعلى القبر لغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا لمن احدث عليه قال والظاهر ان المراد بالحدث ههنا التغوط ويحتمل ان يريد ما هو اعم من ذلك من احداث ما لا يليق من الفحش قولا وفعلا لتأذي الميت بذلك اهـ قال الحافظ ويمكن ان يقال هذه الآثار المذكورة في هذا الباب يحتاج الى بيان مناسبتها للترجمة والى مناسبة بعضها لبعض وذلك انه لم يذكر حكم وضع الجريدة وذكر اثر بريدة وهو يؤذن بمشروعيتها ثم اثر ابن عمر المشعر بانه لا تأثير لما يوضع على القبر بل التأثير للعمل الصالح وظاهرهما التعارض فلذلك ابهم حكم وضع الجريدة قاله ابن المنير والذي يظهر من تصرفه ترجيح الوضع ويجاب عن اثر ابن عمر بان ضرب الفسطاط على القبر لم يرد فيه ما ينتفع به الميت بخلاف وضع الجريدة لان مشروعيتها ثبتت بفعله صلى الله عليه وسلم وان كان بعض العلماء قال انها واقعة عين يحتمل ان تكون مخصوصة بمن ذكر ... والآثار الواردة في الجلوس على القبر فان عموم قول ابن عمر انما يظله عمله يدخل فيه انه كما لا ينتفع بتظليله ولو كان تعظيما له لا يتضرر بالجلوس عليه ولو كان تحقيرا والله تعالى اعلم اهـ قال النووي المراد بالجلوس القعود عند الجمهور وقال مالك المراد بالقعود الحدث وهو تأويل ضعيف او باطل الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب موعظة المحدث عند القبر الخ قال الحافظ كانه يشير الى التفصيل بين احوال القعود فان كان لمصلحة تتعلق بالحي او الميت لم يكره ويحمل النهي الوارد عن ذلك على ما يخالف ذلك اهـ قوله فقال الرجل يا رسول الله افلا نتكل الخ كتب الشيخ في اللامع حاصل السؤال ان المقدر ... الى ما هو مقدر فنزول اليه بالآخرة فلا فائدة فيه فاذا اجيب بانهم لا يتيسر لهم عدم العمل اذا كان المقدر هو العمل فلا يمكن تركه اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه

باب ما جاء في قاتل النفس قال الحافظ قال ابن رشيد مقصود الترجمة حكم قاتل النفس والمذكور في الباب حكم قاتل نفسه فهو اخص من الترجمة ولكنه اراد ان يلحق بقاتل نفسه قاتل غيره من باب الاولى لانه اذا كان قاتل نفسه الذي لم يتعد ظلم نفسه ثبت فيه الوعيد الشديد فاولى من ظلم غيره باتلاف نفسه قال ابن المنير عادة البخاري اذا توقف في شيء ترجم عليه ترجمة مبهمة كانه ينبه على طريق الاجتهاد وقد نقل عن مالك ان قاتل النفس لا تقبل توبته ومقتضاه ان لا يصلى عليه وهو نفس قول البخاري قال الحافظ لعل البخاري اشار بذلك الى ما رواه اصحاب السنن من حديث جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه وفي رواية للنسائي اما انا فلا اصلي عليه لكنه لما لم يكن على شرطه اوما اليه بهذه الترجمة واورد فيها ما يشبهه من قصة قاتل نفسه اهـ قلت والعجب من الحافظ انه عزا حديث جابر بن سمرة المذكور الى اصحاب السنن وهو موجود في آخر كتاب الجنائز من صحيح مسلم قال العيني قال ابن بطال في قوله من قتل نفسه بحديدة الخ حجة لفقهاء اهل السنة على ان من قتل نفسه انه لا يخرج بذلك من الاسلام وانه يصلى عليه واثمه عليه كما قال مالك ولم يكره الصلوة عليه الا عمر بن عبد العزيز والاوزاعي قال العيني قال ابو يوسف لا يصلى على قاتل نفسه وعند ابي حنيفة ومحمد يصلى عليه اهـ قال النووي

وانجاب الجمهور عن هذا الحديث بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل عليه بنفسه زجرا للناس عن مثل فعله وصلت عليه الصحابة ويؤيده ترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة في اول الامر على من عليه دين زجرا لهم عن التساهل في الاستدانة وامره بالصلوة عليه فقال صلوا على صاحبكم اهـ قلت ويؤيد مذهب الجمهور ما تقدم من رواية النسائي اما انا فلا اصلي

(٣٢١) باب مايكره من الصلوة على المنافقين الخ كتب الشيخ في اللامع فمن علم منه الشرك والكفر لم يجز له الاستغفار ومن لم يعلم منه جاز ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم استغفر له مع العلم بنفاقه لعدم نزول النهي الصريح بعد اهـ قال الحافظ قال الزين ابن المنير عدل عن قوله كراهة الصلوة على المنافقين لينبه على الامتناع من طلب المغفرة لمن لا يستحقها لا من جهة العبادة الواقعة من صورة الصلوة فقد تكون العبادة طاعة من وجه معصية من وجه والله اعلم وقوله رواه ابن عمر كانه يشير الى حديثه في قصة الصلوة على عبد الله بن ابي ايضا وقد تقدم في باب القميص الذي يكف اهـ وسياتي حديث الباب ايضا في التفسير وقال العيني ليس في حديث الباب مايدل على النهي عن الاستغفار للمشركين قلت في قوله حتى نزلت الآيات مايدل على ذلك لان من جملة الآيات قوله تعالى استغفر لهم اولا تستغفر لهم الآية وقوله فلن يغفر الله لهم يدل على منع الاستغفار لهم اهـ قلت وقول العيني قوله حتى نزلت الآيات هكذا في نسخة واما في نسخة الفتح والقسطلاني وكذا الهندية الآيتان بلفظ التثنية وقال القسطلاني تحت حديث الباب نهي عن الصلوة لان المراد منها الدعاء للميت والاستغفار له وهو ممنوع في حق الكافر اهـ وهذا هو الاوجه عندي

(٣٢٢) باب ثناء الناس على الميت قال الحافظ اي مشروعيته وجوازه مطلقا بخلاف الحي فانه منهي عنه اذا افضى الى الاطراء خشية عليه من الزهو اشار الى ذلك ابن المنير اهـ قلت ويمكن ان يكون اشارة الى مندوبيته وحديث الباب يشعر بجواز كلا الامرين المدح والذم مع ان لفظ الترجمة يشير الى ترجيح الثناء فلعله اشار الى ماورد من قوله صلى الله عليه وسلم اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم اخرجه ابوداؤد والترمذي وغيرهما ولما لم يكن على شرطه اشار اليه

(٣٢٣) باب ماجاء في عذاب القبر قال الحافظ لم يتعرض المصنف في الترجمة لكون عذاب القبر يقع على الروح فقط او عليها وعلى الجسد وفيه خلاف شهير عند المتكلمين وكانه تركه لان الادلة التي يرضاها ليست قاطعة في احد الامرين فلم يتقلد الحكم في ذلك واكتفى باثبات وجوده خلافا لمن نفاه مطلقا من الخوارج وبعض المعتزلة وخالفهم في ذلك اكثر المعتزلة وجميع اهل السنة وغيرهم واكثروا من الاحتجاج له وذهب بعض المعتزلة كالجبائي الى انه يقع على الكفار دون المؤمنين وبعض الاحاديث الآتية ترد عليهم وقال الحافظ ايضا وكان المصنف قدم ذكر هذه الآية لينبه على ثبوت ذكره في القرآن خلافا لمن رده وزعم انه لم يرد ذكره الا من اخبار الآحاد وقال الحافظ ايضا وهل يختص عذاب القبر بهذه الامة ام وقعت على الامم قبلها ظاهر الاحاديث الاول وبه جزم الحكيم الترمذي وقال كانت الامم قبل هذه الامة تاتيهم الرسل فان اطاعوا فذاك وان ابوا اعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب فلما ارسل الله محمدا رحمة للعالمين امسك عنهم العذاب وقبل الاسلام ممن اظهره سواء اسر الكفر اولا فلما ماتوا قيض الله لهم فتاني القبر ليستخرج سرهم بالسؤال وليميز الخبيث من الطيب ويثبت الله الذين آمنوا ويضل الله الظالمين اهـ قال الحافظ ويؤيده حديث زيد بن ثابت مرفوعا ان هذه الامة تبتلى في قبورها الحديث اخرجه مسلم وقال القسطلاني قد تظاهرت الادلة من الكتاب والسنة على ثبوته واجمع عليه اهل السنة ولا مانع في العقل ان يعيد الله الحياة في جزء من الجسد او في جميعه على الخلاف المعروف واذا لم يمنعه العقل وورد به الشرع وجب قبوله واعتقاده ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت اجزاؤه او اكلت السباع او الطيور وحيتان البحر كما ان الله تعالى يعيده للحشر وهو سبحانه وتعالى قادر على ذلك فلا يستبعد تعلق روح الشخص الواحد في آن واحد بكل واحد من اجزائه المتفرقة في المشارق والمغارب فان تعلقه ليس على سبيل الحلول حتى يمنعه الحلول في جزء من الحلول في غيره الى آخر ما قال ثم قال الحافظ وجه ادخال حديث ابن عمر وما عارضه من حديث عائشة في ترجمة عذاب القبر انه لما ثبت من سماع اهل القليب كلامه وتوبيخه لهم دل ادراكهم الكلام بحاسة السمع على جواز ادراكهم الم العذاب ببقية الحواس بل بالذات اذ الجامع بينهما وبين بقية الاحاديث ان المصنف اشار الى طريق من طرق الجمع بين حديثي ابن عمر وعائشة بحمل حديث ابن عمر على ان مخاطبة اهل القليب وقعت وقت المسئلة وحينئذ كانت الروح قد اعيدت الى الجسد واما انكار عائشة فمحمول على غير وقت المسئلة فيتفق الخبران اهـ

(فائدة) وفي الحاوي للسيوطي رسالة في ان فتنة القبر سبعة ايام وله رسالة اخرى في ان سوال الملكين في القبر عام او خاص

(٣٢٤) باب التعوذ من عذاب القبر قال ابن المنير احاديث هذا الباب تدخل في الباب الذي قبله وانما افردها عنه لان الباب الاول معقود لثبوته ردا على من انكره والثاني لبيان ماينبغي اعتماده في مدة الحياة من التوسل الى الله بالنجاة منه والابتهال اليه في الصرف عنه اهـ من الفتح.... قال القسطلاني في اول احاديث الباب ومناسبة للترجمة من حيث ان كل من سمع مثل ذلك الصوت يتعوذ من مثله او الحديث من الباب السابق وادخله هنا بعض النساخ اهـ ونحوه في الفتح

(٣٢٥) باب عذاب القبر من الغيبة والبول قال الحافظ قال ابن المنير المراد بتخصيص هذين الامرين بالذكر تعظيم امرهما لا نفي الحكم عما عداهما فعلى هذا لا يلزم من ذكرهما حصر عذاب القبر فيهما لكن الظاهر من الاقتصار على ذكرهما انهما امكن في ذلك من غيره وقد روى اصحاب السنن من حديث ابي هريرة استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اهـ قوله بالغيبة هو موضع الترجمة من حيث ان الغيبة من لوازمها وقيل مفسدة النميمة اشد فلا يصح الالحاق الا ان يقال ان المحل محل التحذير فينبغي الاحتراز عنه وما وقع في بعض طرق هذا الحديث بلفظ الغيبة ومن عادة البخاري الاشارة الى ماورد في بعض الطرق اهـ من العيني والفتح واستظهر هذا الاخير الحافظ ابن حجر وقال السندي النميمة عادة لا تكون الا بالظهار ما لا يحب صاحبه اظهاره بالغيب وهو حقيقة الغيبة وكان النميمة من افراد الغيبة ولذلك عبر عنها في الترجمة باسم الغيبة اهـ

(٣٢٦) باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي قال القرطبي يجوز ان يكون هذا العرض على الروح فقط ويجوز ان يكون عليه مع جزء من البدن قال والمراد بالغداة والعشي وقتهما والا فالموتى لا صباح عندهم ولا مساء ثم هو مخصوص بغير الشهداء لانهم احياء وارواحهم تسرح في الجنة ويحتمل ان يقال ان فائدة العرض في حقهم تبشير ارواحهم باستقرارها في الجنة مقترنة باجسادها فان فيه قدرا زائدا على ما هي فيه الآن اهـ من الفتح

(٣٢٧) باب كلام الميت على الجنازة قال الحافظ اي بعد حملها اورد فيه حديث ابي سعيد وقد تقدم الكلام عليه قبل بعضه وثلاثين بابا وترجم له قول الميت وهو على الجنازة قدموني اهـ قلت تقدم الكلام على الترجمتين هناك بابسط مما هنا فارجع اليه لو شئت

(٣٢٨) باب ماقيل في اولاد المسلمين قال الحافظ اي غير البالغين قال ابن المنير تقدم في اوائل الجنائز ترجمة من مات له ولد فاحتسب وفيها الحديث المصدر به وانما ترجم بهذه لمعرفة مآل الاولاد ووجه انتزاع ذلك ان من يكون سببا في حجب النار عن ابويه اولى بان يحجب هو لانه اصل الرحمة وسببها وقال النووي اجمع من يعتد به من علماء المسلمين على ان من مات من اطفال المسلمين فهو من اهل الجنة وتوقف فيه بعضهم لحديث عائشة يعني الذي اخرجه مسلم بلفظ توفي صبي من الانصار فقلت طوبى له لم يعمل سوءا ولم يدركه فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحديث والجواب عنه انه لعله نهاها عن المسارعة الى القطع من غير دليل او قال ذلك قبل ان يعلم ان اطفال المسلمين في الجنة اهـ وقال المازري الخلاف في غير اولاد الانبياء قال الحافظ ولعل البخاري اشار الى ماورد في بعض طرق حديث ابي هريرة فان فيه التصريح بادخال الاولاد الجنة مع آبائهم وروى عبد الله بن احمد في زيادات المسند عن علي مرفوعا ان المسلمين واولادهم في الجنة وان المشركين واولادهم في النار ثم قرأ والذين آمنوا واتبعتهم الآية وهذا اصح ماورد في تفسير هذه الآية وبه جزم ابن عباس اهـ وفي الفيض وانعقد الاجماع على نجاة اولاد المسلمين قال مولانا النانوتوي رحمه الله ان مقتضى الادلة التوقف فيهم ايضا اهـ قلت لعل المصنف اشار في الترجمة بقوله ماقيل الى اختلاف الروايات في ذلك وهكذا صنع في الترجمة الآتية فبعض الروايات تدل جزما على كونهم من اهل الجنة ففي المشكوة برواية ابي داؤد عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قلت يارسول الله ذراري المؤمنين قال من آبائهم فقلت يارسول الله بلا عمل قال الله اعلم بما كانوا عاملين وبعض الروايات يشير الى التردد وعدم الجزم كما تقدم في كلام الحافظ من رواية مسلم وكتب الشيخ في اللامع قوله ان له مرضعا في الجنة وهذا من خصائصه صلى الله عليه وسلم اهـ وقال السندي كانه من باب التشريف والا فالجنة لا يحتاج الصغير فيها الى تربية ورضاعة والله اعلم اهـ

(٣٢٩) باب ماقيل في اولاد المشركين كتب الشيخ في اللامع ظاهر صنيع المؤلف من ايراده حديث الفطرة عقيب الرواية التي ظاهرها التوقف وان كان المراد نفي الاستحقاق المترتب على العمل مطلقة ثم ايراده رواية ابراهيم عليه السلام مشعر بانه اختار ما اخترنا من ان هؤلاء يدخلون الجنة ايضا والله اعلم اهـ وفي هامشه عن شرح المسايرة لابن ابي شريف وقد ضعف ابو البركات النسفي رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه انهم في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح والله اعلم بما كانوا عاملين اهـ قال الحافظ هذه الترجمة تشعر ايضا بانه كان متوقفا في ذلك وقد جزم بعد هذا في تفسير سورة الروم بما يدل على اختيار القول الصائر الى انهم في الجنة وقد رتب ايضا احاديث هذا الباب ترتيبا يشير الى المذهب المختار فانه صدره بالحديث الدال على التوقف ثم ثنى بالحديث المرجح لكونهم في الجنة ثم ثلث بالحديث المصرح بذلك فان قوله في سياقه واما الصبيان حوله فاولاد الناس قد اخرجه في التعبير بلفظ واما الولدان الذين حوله فكل مولود يولد على الفطرة فقال بعض المسلمين واولاد المشركين فقال واولاد المشركين وقد اختلف العلماء قديما وحديثا في هذه المسئلة على اقوال ثم ذكر الحافظ عشرة اقوال منها انهم في مشيئة الله تعالى وهو منقول عن ابن المبارك واسحاق ونقله البيهقي عن الشافعي قال ابن عبد البر وهو مقتضى صنيع مالك والحجة فيه قوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين ومنها انهم في الجنة قال النووي وهو المذهب الصحيح المختار الذي صار اليه المحققون لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تبلغه الدعوة فلان لا يعذب غير العاقل من باب الاولى ومنها الوقف ومنها الامساك وفي الفرق بينهما دقة اهـ وذكر في هامش اللامع ههنا اثني عشر قولا وذكر فيه ايضا الفرق بين التوقف والامساك بانه يبعد ان يقال ان التوقف عدم الجزم بشئ لتعارض الادلة والثاني عدم الكلام في المسئلة ويستانس ذلك من كلام ابن كثير في تفسيره كره جماعة من العلماء الكلام فيها اهـ وفي الفيض نقل عن ابي حنيفة التوقف وصرح النسفي في الكافي ان المراد بالتوقف في الحكم الكلي فبعضهم ناج وبعضهم هالك لا بمعنى عدم العلم او عدم الحكم بشئ وهو مذهب مالك صرح به ابو عمر في التمهيد واليه ذهب الشافعي كما صرح به الحافظ وعن احمد روايتان واختار الحافظ ابن القيم النجاة كما في شفاء العليل وهو الذي نسبه الى ابن تيمية الى آخر البسط

(٣٣٠) باب (بلا ترجمة) كذا ثبت لجميعهم الا لابي ذر وهو كالفصل من الباب الذي قبله وتعلق الحديث به ظاهر من قوله في حديث سمرة المذكور والشيخ في اصل الشجرة ابراهيم والصبيان حوله اولاد الناس فان الناس في قوله عام يشمل المؤمنين وغيرهم وقد تقدم التنبيه على انه اورده في التعبير بزيادة قالوا واولاد المشركين فقال واولاد المشركين اهـ من الفتح والقسطلاني وفي الفيض قوله باب اعاده لفصل الى الناظرين ولم يترجم بشئ وذكر مادته فقط اهـ ورقم عليه في جداول شيخ الهند رحمه الله رمز تعلقه فهو اشارة الى ان الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق

(٣٣١) باب موت يوم الاثنين كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك جواز تمني موته كما وقع لابي بكر وان لم يحصل له ذلك لوقوعه في ليلة يوم الثلثاء نعم لم يفته الاتصال وملاقاة الوقت فان فصل مابين يوم الاثنين وليلة الثلثاء غير معتد به اهـ وفي هامشه قال الحافظ ولابن سعد عن عائشة اول مابدأ مرض ابي بكر انه اغتسل يوم الاثنين لسبع خلون من جمادى الآخرة وكان يوما باردا فحم خمسة عشر يوما ومات مساء ليلة الثلثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشر واشار ابن المنير الى ان الحكمة في تاخر وفاته عن يوم الاثنين مع انه كان يحب ذلك ويرغب فيه لكونه قام في الامر بعد النبي صلى الله عليه وسلم فناسب ان تكون وفاته متاخرة عن الوقت الذي قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ قال العيني وتوفي ابو بكر ليلة الثلثاء بين المغرب والعشاء الآخرة وقيل توفي يوم الجمعة وقيل ليلة الجمعة والاول اصح اهـ مختصرا وقال الحافظ قال ابن المنير وكان الخبر الذي ورد في فضل الموت يوم الجمعة لم يصح عند البخاري فاقتصر على ما وافق شرطه واشار الى ترجيحه على غيره والحديث الذي اشار اليه اخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا مامن مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله فتنة القبر وفي اسناده ضعف واخرجه ابو يعلى من حديث انس واسناده اضعف اهـ

(٣٣٢) باب موت الفجاءة البغتة قال ابن رشيد هو مضبوط بالكسر على البدل ويجوز الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هي البغتة ووقع في رواية الكشميهني بغتة بالتنكير والفجاءة بضم الفاء وبعد الجيم مد ثم همز ويروى بفتح ثم سكون وهي الهجوم على من لم يشعر به وموت الفجاءة وقوعه بغير سبب من مرض وغيره قال ابن رشيد مقصود المصنف الاشارة الى الغير

ليس بمكروه ولانه صلى الله عليه وسلم لم يظهر منه كراهية لما اخبره الرجل بان امه افتلتت نفسها واشار الى ما رواه ابوداؤد بلفظ موت الفجأة اخذة اسف وفي اسناده مقال فجرى على عادته في الترجمة بما لم يوافق شرطه وادخال ما يومى الى ذلك وهو من طرف خفي اهـ قال ابن بطال وكان ذلك والله اعلم لما في موت الفجأة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الاعمال الصالحة وفي مصنف ابن ابي شيبة عن عائشة وابن مسعود موت الفجأة راحة للمؤمن واسف على الفاجر وقال ابن المنير لعل البخاري اراد بهذه الترجمة ان من مات فجأة فليستدرك ولده من اعمال البر ما امكنه مما يقبل النيابة كما وقع في حديث الباب ونقل عن احمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجأة ونقل النووي عن بعض القدماء ان جماعة من الانبياء والصالحين ماتوا كذلك قال النووي وهو محبوب للمراقبين قلت وبذلك يجتمع القولان اهـ

باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر الخ قال الحافظ قال ابن رشيد قال بعضهم مراده بقوله قبر النبي صلى الله عليه وسلم المصدر من قبرته قبرا والاظهر عندي انه اراد الاسم ومقصوده بيان صفته من كونه مسنما او غير مسنم وغير ذلك مما يتعلق ببعضه ببعض قوله مسنما قال الحافظ اي مرتفعا زاد ابونعيم في المستخرج وقبر ابي بكر وعمر كذلك استدل به على ان المستحب تسنيم القبور وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد وكثير من الشافعية وادعى القاضي حسين اتفاق الاصحاب عليه وتعقب بان جماعة من قدماء الشافعية استحبوا التسطيح كما نص عليه الشافعي وبه جزم الماوردي وآخرون وقول سفيان التمار لا حجة فيه كما قال البيهقي لاحتمال ان قبره صلى الله عليه وسلم لم يكن في الاول مسنما لحديث ابي داؤد وقال القاسم بن محمد دخلت على عائشة فقلت يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء وهذا كان في خلافة معاوية فكانها كانت في الاول مسطحة ثم لما بني جدار القبر في امارة عمر بن عبد العزيز على المدينة من قبل الوليد بن عبد الملك صيروها مرتفعة وقد روى ابوبكر الآجري في كتاب صفة قبر النبي صلى الله عليه وسلم من طريق غنيم بن بسطام المديني قال رأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم في امارة عمر بن عبد العزيز فرأيته مرتفعا نحوا من اربع اصابع ثم الاختلاف في ذلك في ايهما افضل لا في اصل الجواز اهـ مختصرا

باب ما ينهى من سب الاموات كتب الشيخ في اللامع المراد بالسب المنهي عنه ما لم يتضمن منفعة دينية كمن مات ولم يعلم بحاله احد حتى يتبع فنشر مساويه مما لا ينفعه ولا يجديه وكذلك من كان من اهل الصلاح والتقى فذكر مساوئه يضره في آخرته ويرديه فاما من مات ونقل منه خصال يخاف عليها اتباع الناس اياه فيها فان ذكر شرارته وما كان من احواله لا ضير فيه لان ذكر ذلك يردعهم من اتباعه فيما نقل عنه لان اتباعهم به لم يكن الا لظنهم به خيرا وللاشارة الى ان مطلق ذكر مساوي الموتى غير منهي عنه اورد عقيبه باب ذكر شرار الموتى اهـ قال الحافظ قال ابن المنير لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب الى منهي وغير منهي ولفظ الخبر مضمونه النهي عن السب مطلقا والجواب ان عمومه مخصوص بحديث انس السابق حيث قال صلى الله عليه وسلم عند ثنائهم بالخير وبالشر وجبت ولم ينكر عليهم ويحتمل ان اللام في الاموات عهدية والمراد به المسلمون لان الكفار مما يتقرب الى الله بسبهم وقال القرطبي في الكلام على حديث وجبت يحتمل اجوبة الاول ان الذي كان يحدث عنه بالشر كان مستظهرا به فيكون من باب لا غيبة لفاسق او كان منافقا وثانيها يحمل النهي على ما بعد الدفن والجواز على ما قبله ليتعظ به من يسمعه وثالثها يكون النهي العام متأخرا فيكون ناسخا وهذا ضعيف الى آخر ما بسطه

باب ذكر شرار الموتى تقدم في الباب قبله من شرح ذلك ما فيه كفاية وحديث الباب اورده هنا مختصرا وسيأتي مطولا في تفسير الشعراء قاله الحافظ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي عقب باب النهي عن سب الاموات بهذا الباب اشارة الى ان الاموات الشرار مستثنى عنه كما هو دأبه في اكثر الابواب اهـ قال الحافظ في الباب المتقدم عن ابن رشيد ولما كان المتن قد يشعر بالعموم اتبعه بالترجمة التي بعده اهـ وتقدم مثله من كلام الشيخ ايضا ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله فنزلت تبت يدا ابي لهب وتب اذ من التباب معناه الهلاك قلت وكذا هذا الباب لا غير لوجود لفظ الموتى فيه صريحا بل كتاب الجنائز كله ذكر للموت

كتاب الزكوٰة

قال الحافظ ولاكثر الرواة باب بدل كتاب وسقط ذلك لابي ذر فلم يقل باب ولا كتاب اهـ قال العيني انما ذكر كتاب الزكوة عقيب الصلوة من حيث ان الزكوة ثالثة الايمان وثانية الصلوة في الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقنهم ينفقون واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث اهـ وذكر في الاوجز في مبدأ كتاب الزكوة عدة ابحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة اليها الاول ان الزكوة لغة النماء وترد بمعنى التطهير ايضا وشرعا بالاعتبارين معا اما بالاول فلان اخراجها سبب للنماء في المال واما بالثاني فلانها طهرة للنفس من رذيلة البخل الثاني اختلفت نصوص الفروع للائمة الاربعة في تعريفها شرعا ونكتفي ههنا على ما في فروع الحنفية اختصارا ففي الدر المختار هي شرعا تمليك جزء مال عينه الشارع وهو ربع عشر نصاب حولي من مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى الثالث ما في الدر المختار انها لا تجب على الانبياء اجماعا وبذلك صرح غير واحد من العلماء وذكر في الاوجز سبب عدم وجوبها عليهم الرابع في حكم الزكوة وقد اجاد الكلام عليها الشيخ ابن القيم في الهدي وكذلك شيخ مشائخنا الدهلوي في حجة الله البالغة الخامس في بدء فرضيتها وسيأتي في الباب الآتي

باب وجوب الزكوة وقول الله عز وجل واقيموا الصلوة الخ اشار بهذا الباب الى البحث الخامس وهو بدء فرضية الزكوة قال الحافظ ذهب الاكثر الى انه وقع بعد الهجرة فقيل كان في السنة الثانية قبل فرض رمضان وجزم ابن الاثير في التاريخ انه كان في التاسعة وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة وفي حديث وفد عبد القيس وغير ذلك ذكر الزكوة

ولكن يمكن تاويل كل ذلك وادعى ابن خزيمة في صحيحه ان فرضها كان قبل الهجرة ووقع في تاريخ الاسلام في السنة الاولى فرضت الزكوة والمعتمد انها فرضت بمكة اجمالا وبينت بالمدينة تفصيلا وفي شرح الاقناع فرضت في الثانية بعد زكوة الفطر واختلفوا في اي شهر منها والمشهور في شوال من السنة المذكورة اهـ من هامش اللامع ولا يبعد عندي ان يكون مختار البخاري هو ما اختاره ابن خزيمة وهو ان فرضيتها قبل الهجرة اذ ذكر قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة الآية وهي في سورة المزمل وهي مكية على القول المشهور وذكر فيه الخلاف في هامش اللامع في مبدء كتاب التهجد وايضا ذكر المصنف فيه حديث ابي سفيان في قصة هرقل قال الحافظ تحت قول البخاري في مبدء كتاب الصلوة حدثنا ابوسفيان في حديث هرقل فقال يأمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة الخ هذا طرف من حديث ابي سفيان المتقدم موصولا في بدء الوحي والقائل يأمرنا هو ابوسفيان ومناسبته لهذه الترجمة ان فيه اشارة الى ان اباسفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون امره بطريق الحقيقة اهـ

باب البيعة على ايتاء الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من التي قبلها لتضمنها ان بيعة الاسلام لا تتم الا بالتزام ايتاء الزكوة وان مانعها ناقض لعهده مبطل لبيعته فهو اخص من الايجاب لان كل ما تضمنته بيعة النبي صلى الله عليه وسلم واجب وليس كل واجب تضمنته بيعته وموضع التخصيص الاهتمام والاعتناء بالذكر حال البيعة قال واتبع المصنف الترجمة بالآية معتضدا بحكمها لانها تضمنت انه لا يدخل في التوبة من الكفر وينال اخوة المؤمنين في الدين الا من اقام الصلوة وآتى الزكوة اهـ قلت والاوجه عندي ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان بعض الخصال الواردة في روايات البيعة ليس بواجب كبيعة النساء على ان لا تحدث الرجال الا محرما كما في الدر المنثور والبيعة على ترك السوال ولو سقط السوط ونحو ذلك۔

باب اثم مانع الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من الاولى لتضمن حديثها تعظيم اثم مانع الزكوة والتنصيص على عظيم عقوبته في الدار الآخرة وتبري نبيه منه بقوله لا املك لك من الله شيئا وذلك مؤذن بانقطاع رجائه وانما تتفاوت الواجبات بتفاوت المثوبات والعقوبات فما شددت عقوبته كان ايجابه آكد مما جاء فيه مطلق العقوبة وعبر المصنف بالاثم ليشمل من تركها جحدا او بخلا والله اعلم اهـ والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة بيان نوع اثم المانع من حيث التعذيب اي باي نوع من العذاب يعذب واحاديث الباب دالة عليه

باب ما ادى زكوته فليس بكنز الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الرواية مصرحة بان له اجازة في جمع ما دون خمس اواق من غير ان يؤدي زكوتها فعلم ان كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه اهـ قال السندي قوله لقول النبي الخ تعليل للسابق اما بالنظر الى تضمنه دعوى انه ليس كل كنز ادا باعتبار انها ادى منه الزكوة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكوة سواء فاذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيها الزكوة وانه لا صدقة فيه بل هو كله حلال لصاحبه فكذا ما ادى منه الزكوة بعد وجوبها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي تراجم شيخ المشائخ قوله ما ادى زكوته الخ هذه المسئلة كانت مختلفة فيها بين ابي ذر وسائر الصحابة فابو ذر كان يحكم من قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الخ ان الواجب انفاق كلها ومن ادخر شيئا منها فهو داخل تحت الوعيد بخلاف سائر الصحابة فان مذهبهم ان بعد انفاق قدر الواجب اي ربع العشر في النقدين لو ادخر الباقي فليس بكنز وهذا هو الحق الذي انعقد عليه الاجماع واما ما ذهب اليه ابو ذر رضي الله عنه فشبهة نشأت من حمل قوله تعالى على انفاق الكل قوله ليس فيما دون خمسة اواق هذا يدل على ان من المال ما لا يجب فيه الزكوة ومناسبته مع الترجمة ظاهر اهـ وقال الحافظ قوله قبل ان تنزل الزكوة هذا مشعر بان الوعيد على الاكتناز وهو حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به كان في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكوة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكوة فعلى هذا المراد بنزول الزكوة بيان نصبها ومقاديرها لا انزال اصلها والله اعلم اهـ من الفتح

باب انفاق المال في حقه قال الحافظ في الباب السابق تحت حديث ابي ذر وانما اورده البخاري لاجل تعقبه ما ذهب اليه من ذم اكتناز المال وهو ظاهر في ذلك الا انه ليس على الوجوب ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه واورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك وهو من اول دليل على ان احاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكوة واما حديث ما احب لو ان لي احدا ذهبا فمحمول على الاولوية لان جمع المال وان كان مباحا لكن الجامع مسئول عنه وفي المحاسبة خطر الى آخر ما قال والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاشارة الى ان ما ورد من الروايات في ترغيب الانفاق مطلقا فالمراد منه الانفاق في حقه كما في حديث الباب لا الانفاق مطلقا وهذا المعنى واضح من لفظ الترجمة ايضا

باب الرياء في الصدقة الخ قال ابن المنير يحتمل ان يكون مراده ابطال الرياء للصدقة فيحمل على ما تمحض منها بحب المحمدة والثناء من الخلق بحيث لولا ذلك لم يتصدق بها ووجه الاستدلال من الآية ان الله تعالى شبه مقارنة المن والاذى للصدقة بانفاق الكافر المرائي ومقارنة الرياء من المسلم اقبح من مقارنة الايذاء اهـ ثم قال الحافظ بعد نقل كلام ابن رشيد المطول وتلخيص ان يقال لما كان المشبه به اقوى من المشبه وابطال الصدقة بالمن والاذى قد شبه بابطالها بالرياء فيها كان امر الرياء اشد

باب لا يقبل الله صدقة من غلول الخ قال الحافظ قوله لقوله تعالى قول معروف قال ابن المنير جرى المصنف على عادته في ايثار الخفي على الجلي وذلك ان في الآية ان الصدقة لما تبعها سيئة الاذى بطلت والغلول اذى ان قارن الصدقة ابطلها بطريق الاولى او لانه جعل المعصية اللاحقة للطاعة بعد تقررها تبطل الطاعة فكيف اذا كانت الصدقة بعين المعصية اهـ

باب الصدقة من كسب طيب الخ ليس هذا الباب في بعض النسخ فقد قال الحافظ وقع هنا للمستملي والكشميهني باب الصدقة من كسب طيب الخ وعلى هذا فخلو الترجمة التي قبل هذا من الحديث وتكون كالتي قبلها في الاقتصار على الآية لكن تزيد عليها بالاشارة الى لفظ الحديث الذي في الترجمة ومناسبة الحديث لهذه الترجمة ظاهرة ومناسبته للذي قبلها من جهة مفهوم المخالفة لانه دل بمنطوقه على ان الله لا يقبل الا ما كان من كسب طيب فمفهومه ان ما ليس بطيب لا يقبل والغلول فرد من افراد غير الطيب فلا يقبل والله اعلم واما قول المصنف لقوله تعالى ويربي الصدقات الخ فقد اعترضه ابن التين وغيره بان تكثير اجر الصدقة ليس علة لكون الصدقة من كسب طيب بل الامر على عكس ذلك وكان الاوضح ان يستدل بقوله تعالى انفقوا

ـــــــ

عـه وجد بخط الشيخ المؤلف مد ظله على مسودة هنا عبارة ولفظه قد استوعبت النظر الى ههنا على الشروح الثلاثة من الفتح والعيني والقسطلاني جمادي الاولى سنة تسع واربعين بعد ثلثمائة والف ولكن بعد ذلك لبداء الضعف وكثرة الاشتغال ترك النظر بالالتزام على بعض من الشروح ١٢ عاقل

من طيبات ما كسبتم وقال الكرماني لفظ الصدقات وان كان اعم من ان يكون من الكسب الطيب ومن غيره لكنه مقيد بالصدقة التي من الكسب الطيب بقرينة السياق نحو ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اھ باختصار من الفتح

ص١٩١ باب الصدقة قبل الرد قال ابن المنير مقصوده بهذه الترجمة الحث على التحذير من التسويف بالصدقة لما في المسارعة اليها من تحصيل النمو المذكور قبل لان التسويف بها قد يكون ذريعة الى عدم القابل لها اذ لا يتم مقصود الصدقة الا بمصادفة المحتاج اليها وقد اخبر الصادق انه سيقع فقد الفقراء المحتاجين الى الصدقة فان قيل ان من اخرج صدقة مثاب على نيته ولو لم يجد من يقبلها فالجواب ان الواجد يثاب ثواب المجازاة والفضل والناوي يثاب ثواب الفضل فقط والاول اربح اھ قلت ما افاده الشراح هو الظاهر في مفهوم الترجمة ولا يبعد عندي ان يكون اشارة الى مسئلة فقهية خلافية وهي ان من وجبت عليه صدقة الفطر وهو فقير واجد قوته وقوت عياله كما هو مذهب الائمة الثلثة خلافا للحنفية كما سيأتي فهذا الفقير تجب عليه صدقة الفطر ويجوز له اخذها عندهم فينبغي له ان يقدم الاعطاء قبل ان يرد عليه الصدقة عن فطر غيره فتأمل فانه لطيف لكن فيه ان المصنف سيبوب لصدقة الفطر ابوابا مستقلة على انه لا يوافق هذا التوجيه الروايات الواردة في الباب

ص١٩١ باب اتقوا النار ولو بشق تمرة قال ابن المنير وغيره جمع المصنف بين لفظ الخبر والآية لاشتمال ذلك كله على الحث على الصدقة قليلها وكثيرها فان قوله تعالى اموالهم يشمل قليل النفقة وكثيرها ويشهد له قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس فانه يتناول القليل والكثير اذ لا قائل بحل القليل دون الكثير اھ ولا يبعد عندي ان يكون فيه ايضا اشارة الى مسئلة فقهية وهي ان من لم يفضل عنده الا بعض صاع هل يجب عليه صدقة الفطر ام لا فيه وجهان لاحمد كما في المغني فكان فيه تأييدا للايجاب فتأمل

ص١٩١ باب فضل صدقة الشحيح الصحيح الخ كتب الشيخ في اللامع يمكن ان يراد بالشح كونه مظنة الشح لعروض الحوائج له وان اريد بالشحيح من كان الشح طبعا له تمكن ايضا والفضيلة في هذا الاخير جزئية لما انه يشتد عليه الشح والافاسخى قريب من الله اھ وفي هامشه قال الكرماني الشح بخل مع حرص وقيل هو اعم من البخل وقيل هو الذي كالوصف اللازم ومن قبيل الطبع اھ والظاهر عندي ان الشحيح هو الذي يعبر عنه في لساننا الهندية بلفظ كنجوس وقال شيخ المشائخ في تراجمه المراد بالشحيح ههنا المحتاج الى المال اھ من هامش اللامع قال الحافظ قال ابن المنير ما ملخصه مناسبة الآية بالترجمة ان معنى الآية التحذير من التسويف بالانفاق استبعادا لحلول الاجل واشتغالا بطول الامل والترغيب في المبادرة بالصدقة قبل هجوم المنية وفوات الامنية والمراد بالصحة في الحديث من لم يدخل في مرض مخوف فيتصدق عند انقطاع امله من الحيوة ولما كانت مجاهدة النفس على اخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة في القربة كان ذلك افضل من غيره وليس المراد ان نفس الشح هو السبب في هذه الافضلية اھ

ص١٩١ باب (بلا ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر وسقط لابي ذر فعلى رواية هو من ترجمة فضل صدقة الصحيح وعلى رواية غيره فهو بمنزلة الفصل منه واورد فيه المصنف قصة سوال ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه ايتهن اسرع لحوقا به وجه تعلقه بما قبله ان هذا الحديث تضمن ان الايثار والاستكثار من الصدقة في زمن القدرة على العمل سبب اللحاق بالنبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغاية في الفضيلة اشار الى هذا الزين ابن المنير وقال ابن رشيد وجه المناسبة انه تبين في الحديث ان المراد بطول اليد المقتضي للحاق به الطول وذلك انما يتاتي للصحيح لانه انما يحصل بالمداومة في حال الصحة وبذلك يتم المراد اھ

قوله فعلمنا بعد الخ قال الحافظ قال ابن الجوزي هذا الحديث غلط من بعض الرواة والعجب من البخاري كيف لم ينبه عليه ولا اصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابي فانه فسره وقال لحوق سودة به من اعلام النبوة وكل ذلك وهم وانما هي زينب وتعقب مغلطاي كلام ابن الجوزي فجزم به ولم ينسبه له اھ وقال العيني قال ابن سعد قال الواقدي هذا الحديث وهل في سودة وانما هو زينب بنت جحش فهي اول نسائه به لحوقا وتوفيت في خلافة عمر وبقيت سودة الى ان توفيت في خلافة معاوية في شوال سنة اربع وخمسين اھ وكتب الشيخ في اللامع فيه اختصار اى كنا ظننا ان المراد به ظاهره فذلك كانت سودة اطولنا يدا فاذا ماتت زينب قبل الكل علمنا ان المراد انما كان الجود فعلمنا ان زينب ولا حاجة الى تغليط الرواية ثم ان الرواية دالة على ان الحقيقة اولى ولو كان المجاز متعارفا والا لما حملن الكلام على الحقيقة لان المجاز اى استعمال طول اليد في الكرم كان متعارفا ايضا اھ وبسط الكلام في هامشه من كلام الشراح والى وقوع الاختصار في الحديث مال شيخ مشائخنا في تراجمه

ص١٩١ باب صدقة العلانية الخ قال الحافظ سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اھ وبه جزم العيني قلت ويحتمل عندي ان يكون اتى بها بعده الابواب الثلاثة تحت بحديث المتصدق فالسر باعتبار فعله وقصده والعلانية من حيث ماآله لما يتحدثون فيما بينهم فتأمل وهو الاصل الثاني والخمسون من اصول التراجم

ص١٩١ باب صدقة السر الخ تقدم بعض ما يتعلق به في الباب السابق ثم انهم اختلفوا في افضلية اخفاء الصدقة واعلانها كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وقد اقتصر المصنف في هذا الباب على الحديث المعلق وعلى الآية على ما في النسخ التي بايدينا بخلاف نسخة ابي ذر كما سيأتي في الباب الآتي

ص١٩١ باب اذا تصدق على غني الخ اي فصدقته مقبولة وسقط لفظ باب في رواية ابي ذر وقال عقب قوله في الباب السابق فهو خير لكم الآية واذا تصدق بواو العطف كذا قال القسطلاني وقال الحافظ وعلى ما في رواية ابي ذر فيحتاج الى مناسبة بين ترجمة صدقة السر وحديث المتصدق ووجهها ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله في الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع في صحيح مسلم التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا وقال ايضا تحت الحديث وفيه دلالة على ان الصدقة كانت عندهم مختصة باهل الحاجة من اهل الخير ولهذا تعجبوا من الصدقة على الاصناف الثلثة وفيه ان نية المتصدق اذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع واستحباب اعادة الصدقة اذا لم تقع الموقع وهذا في صدقة التطوع واختلف الفقهاء في الاجزاء اذا كان ذلك في زكوة الفرض ولا دلالة في الحديث على الاجزاء ولا على المنع ومن ثم اورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالحكم اھ بزيادة من القسطلاني وقال ايضا اما الواجبة فلا تجزئ على غني وان ظنه فقيرا خلافا لابي حنيفة ومحمد حيث

قالا تسقط ولا تجب عليه الا عادة اھ وقال الموفق عن احمد في ذلك روايتان وكذا عن الشافعي قولان احدهما يجوز وهو قول الحسن وابي حنيفة والثاني لا يجزئه وهو قول الثوري وابي يوسف والحسن بن صالح اھ

ص١٩١ باب اذا تصدق على ابنه وهو لا يشعر قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب الشرط اختصارا وتقديره جاز لانه يصير لعدم شعوره كالاجنبي وعبر في هذه الترجمة بنفي الشعور وفي التي قبلها بنفي العلم لان المتصدق في السابقة بذل وسعه في طلب اعطاء الفقير فاخطأ اجتهاده فناسب ان ينفي عنه العلم واما هنا فباشر التصدق غيره فناسب ان ينفي عن صاحب الصدقة الشعور اھ وقال القسطلاني قوله ولك ما اخذت يا معن لانك اخذتها محتاجا اليها وانما امضاها صلى الله عليه وسلم لانه دخل في عموم الفقراء الماذون للوكيل في الصرف اليهم وكانت صدقة تطوع اھ قال الحافظ واستدل به على جواز دفع الصدقة الى كل اصل وفرع ولو كان ممن تلزمه نفقته ولا حجة فيه لانها واقعة حال فاحتمل ان يكون معن كان مستقلا لا يلزم اباه يزيد نفقته اھ والمسئلة خلافية قال العيني اتفق العلماء على ان الصدقة الواجبة لا تسقط عن الوالد اذا اخذها ولده ما شا التطوع قال ابن بطال وعليه حمل حديث معن وعند الشافعي يجوز ان ياخذها الولد بشرط ان يكون غارما او غازيا فيحمل حديث معن على انه كان متلبسا باحد هذين النوعين اھ وفي الفيض في الهداية التصدق على ابنه لا يعتبر وراجع كلامه للفرق بين الغني والابن والفرق عندي انهم اداروا الفقر والغنا على العلم فقط دون الواقع بخلاف تحقيق الاصول والفروع فانهم فهموا انه لا تعسر في معرفتهم فينبغي ان يدار على الواقع وانما يدار على العلم فيما تعسر الاطلاع على حقيقته اما المصنف رحمه الله فذهب الى الاطلاق فلعله لا فرق عنده في الصورتين اما الحديث فلا يرد على الحنفية لانه لا دليل فيه على ان صدقته كانت فريضة او نافلة فان كان الثاني فلا شكره ايضا اھ

ص١٩١ باب الصدقة باليمين قال الحافظ اي حكمه او باب بالتنوين والتقدير اي فاضلة او يرغب فيها اھ والغرض من الترجمة على ما نقله الحافظ عن ابن رشيد ان المقصود ههنا الاعطاء بنفسه لتقابل الترجمة الآتية وبه جزم شيخ مشائخنا الدهلوي في تراجمه قوله يمشي الرجل بصدقته الخ قال العيني يمكن ان يوجه المطابقة وان كان بالتعسف ان اللائق لحامل الصدقة ليتصدق بها الى من يحتاج اليها ان يدفعها بيمينه لفضل اليمين على الشمال اھ وقال السندي كان المصنف ذكر هذا الحديث لافادة ان الصدقة باليمين غير لازمة لاطلاق هذا الحديث نعم هو مندوب مطلوب لحديث ما تنفق يمينه حيث يدل على ان الانفاق وظيفة اليمين والله اعلم

ص١٩٢ باب من امر خادمه بالصدقة قال ابن المنير فائدة قوله ولم يناول بنفسه التنبيه على ان ذلك مما يغتفر وان قوله في الباب قبله الصدقة باليمين لا يلزم منه المنع من اعطائها بيد الغير وان كانت المباشرة اولى اھ من الفتح وقال العيني قال صاحب التلويح كان البخاري اراد بهذه معارضة ما رواه ابن ابي شيبة عن عباس بن عبد الرحمن المدني قال خصلتان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يليهما الى احد من اهله كان يناول المسكين بيده ويضع الطهور لنفسه وفي الترغيب للجوزي بسند صالح عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يكل طهوره ولا صدقته التي يتصدق بها الى احد يكون هو الذي يتولاهما بنفسه اھ قال العيني الذي يظهر من كلامه ان المتصدق بنفسه والمامور بالصدقة عنه كلاهما في الاجر سواء على ما يشير اليه ما ذكره في الباب الى آخر ما قال

ص١٩٢ باب لا صدقة الا عن ظهر غني الخ قال القسطلاني لفظ الترجمة حديث رواه احمد من طريق عطاء عن ابي هريرة بنحوه وذكره المصنف تعليقا في الوصايا اھ قلت واستدل به الحنفية على انه لا تجب صدقة الفطر الا على من يملك النصاب خلافا للائمة الثلثة كما تقدم في باب الصدقة قبل الرد وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الافضل من الصدقة ما لم يشرف اليها صاحبها فاستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه مالا او استغنائه قلبا فمن تصدق وهو محتاج او اهله محتاج لم يقع تصدقه هذا موضعه وان كان نافذا عنه في صحته وعلى هذا تحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله اقوال العلماء فان اجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف لا يجب اتباعه اھ قوله الا ان يكون معروفا بالصبر قال الحافظ هو من كلام المصنف وكلام ابن التين يوهم انه بقية الحديث فلا يغتر به وكان المصنف اراد ان يخص به عموم الحديث الاول والظاهر انه يختص بالمحتاج ويحتمل ان يكون عاما ويكون التقدير الا ان يكون كل من المحتاج او من تلزمه النفقة او صاحب الدين معروفا بالصبر ويقوي الاول التمثيل الذي مثل به من فعل ابي بكر والانصار اھ

ص١٩٢ باب المنان بما اعطى الخ قال الحافظ هذه الترجمة ثبتت في رواية الكشميهني وحده بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه مسلم من حديث ابي ذر مرفوعا ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة المنان الذي لا يعطي شيئا الا من به الحديث ولما لم يكن على شرطه اقتصر على الاشارة اليه ومناسبة الآية بالترجمة واضحة اھ

ص١٩٢ باب من احب تعجيل الصدقة من يومها قال ابن المنير ترجم المصنف بالاستحباب وكان يمكن ان يقول كراهة تبييت الصدقة لان الكراهة صريحة في الخبر واستحباب التعجيل مستنبطا من قرائن سياق الخبر حيث اسرع في الدخول والقسمة فجرى على عادته في ايثار الاخفى على الاجلى اھ من الفتح قال العيني الصدقة اعم من ان تكون من الصدقات المفروضة او من صدقات التطوع فعلى كل حال خيار البر عاجله اھ والظاهر عندي انه اشار الى مسئلة فقهية خلافية وهي ان وجوب الزكوة على الفور او على التراخي قال الموفق وتجب الزكوة على الفور فلا يجوز تاخير اخراجها مع القدرة عليه اذا لم يخش ضررا وبهذا قال الشافعي وقال ابو حنيفة له التاخير لان الامر باداءها مطلق فلا يتعين الزمن الاول لاداء دون غيره ولنا ان الامر المطلق يقتضي الفور الى آخر ما قال وفي الدر المختار وافترضها عمري على التراخي وقيل فوري وعليه الفتوى فيأثم بتاخيرها بلا عذر اھ واما مذهب مالك فقال الدردير وجب تفرقتها على الفور اھ فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار الى هذه المسئلة ولم يذهب هو بنفسه الى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من احب كما تقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم

ص١٩٢ باب التحريض على الصدقة والشفاعة فيها قال الحافظ قال ابن المنير جمع التحريض والشفاعة في ان كلا منهما ايصال الراحة للمحتاج ويفترقان في ان التحريض معناه الترغيب بذكر ما في الصدقة من الاجر والشفاعة فيها معنى السوال والتقاضي للاجابة انتهى ويفترقان بان الشفاعة لا تكون الا في خير بخلاف التحريض فانها قد تكون بغير تحريض اھ

ص١٩٣ باب الصدقة فيما استطاع لعل المراد ولو بغير ظهر غنى لا يخفى عليك ان ههنا حديثين احدهما ما تقدم

نه الصدقة ما كان عن ظهر غنى والثانى ما اخرجه ابو داؤد افضل الصدقة جهد المقل والحديث الاول متفق عليه وبينهما تعارض الظاهر ولذا جمعوا بينهما بان الفضيلة متفاوتة بحسب الاشخاص وقوة التوكل وضعف اليقين ولذا ترجم ابو داؤد على الحديث الاول باب الرجل يخرج من ماله وعلى الثانى باب الرخصة فى ذلك وهكذا الامام البخارى ترجم اولا باب لا صدقة الا عن ظهر غنى ثم بعد ذلك ترجم باب الصدقة فيما استطاع والظاهر عندى فى معناه اى ولو كان بغير ظهر غنى كما سبق وكان المناسب لهذا الباب حديث جهد المقل لكن لما لم يكن على شرطه اشار اليه بهذا الباب والحديث الذى اخرجه المصنف ههنا يتناول هذا المعنى فان مراتب الاستطاعة بحسب اختلاف احوال الاشخاص متفاوتة جدا فمنهم من يستطيع انفاق الكل ومنهم دون ذلك

(ص۱۹۳) باب الصدقة تكفر الخطيئة غرض الترجمة واضح ظاهر

(ص۱۹۳) باب من تصدق فى الشرك ثم اسلم قال الحافظ اى هل يعتد له بثواب ذلك اولا قال ابن المنير لم يبت الحكم من اجل قوة الاختلاف فيه قال الحافظ وقد تقدم البحث فى ذلك مستوفى فى كتاب الايمان فى الكلام على حديث اذا اسلم العبد فحسن اسلامه وانه لا مانع من ان الله يضيف الى حسناته فى الاسلام ثواب ما كان صدر منه فى الكفر تفضلا واحسانا اهـ وتقدم الكلام عليه فى باب حسن اسلام المرء من كتاب الايمان وقال القسطلانى قوله اسلمت على ما سلف هذا لا يترتب على القواعد الاصولية لان الكافر لا يصح منه فى حال كفره عبادة لان شرطها النية وهى متعذرة منه وانما يكتب له ذلك الخير بعد اسلامه تفضلا من الله سبحانه الى آخر ما قال وقال العينى وذهب ابن بطال وغيره من المحققين الى ان الحديث على ظاهره اهـ

(ص۱۹۳) باب اجر الخادم اذا تصدق الخ قال الحافظ قال ابن العربى اختلف السلف فيما اذا تصدقت المرأة من بيت الزوج فمنهم من اجازه لكن فى الشئ اليسير الذى لا يؤبه له ولا يظهر به النقصان ومنهم من حمله على ما اذا اذن الزوج ولو بطريق الاجمال وهو اختيار البخارى ولذلك قيد الترجمة بالامر به ويحتمل ان يكون ذلك محمولا على العادة واما التقييد بغير افساد فمتفق عليه ومنهم من قال المراد بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب المال فى مصالحه لا الانفاق على الفقراء بغير اذن ومنهم من فرق بين المرأة والخادم فقال المرأة لها حق فى مال الزوج والنظر فى بيتها فجاز لها ان تتصدق بخلاف الخادم فليس له تصرف فى متاع مولاه فيشترط الاذن اهـ قلت والى الفرق بين الخادم والمرأة اشار الامام البخارى بالترجمة الآتية

(ص۱۹۳) باب اجر المرأة اذا تصدقت الخ لم يقيد ههنا بالامر كما قيد به الباب السابق فقيل انه فرق بين المرأة والخادم بان المرأة لها ان تتصرف فى بيت زوجها بما ليس فيه افساد للرضا بذلك فى الغالب بخلاف الخادم والخازن ويدل على ذلك ما رواه المصنف فى البيوع من حديث همام عن ابى هريرة بلفظ اذا انفقت المرأة من كسب زوجها من غير امره فلها نصف اجره اهـ من الفتح

(ص۱۹۴) باب قول الله عز وجل فاما من اعطى الخ قال ابن المنير ادخل هذه الترجمة بين ابواب الترغيب فى الصدقة ليفهم ان المقصود الخاص بها الترغيب فى الانفاق فى وجوه البر وان ذلك موعود عليه بالخلف فى العاجل وزيادة على الثواب الآجل اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ اشارة الى توجيه الآية بان قوله تعالى فسنيسره لليسرى محمول على اليسر الدنياوى ايضا وهو ايضا محتمل الآية اهـ

(ص۱۹۴) باب مثل المتصدق والبخيل قال الحافظ عن ابن المنير قام التمثيل فى خبر الباب مقام الدليل على تفضيل المتصدق على البخيل فاكتفى المصنف بذلك عن ان يضمن الترجمة مقاصد الخبر على التفصيل اهـ

(ص۱۹۴) باب صدقة الكسب والتجارة الخ هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد فى هذه الآية يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم قال من التجارة الحلال اخرجه الطبرى وغيره وقال ابن المنير لم يقيد الكسب فى الترجمة بالطيب كما فى الآية استغناء عن ذلك بما تقدم فى ترجمة باب الصدقة من كسب طيب اهـ من الفتح وقال العينى اشار بالترجمة الى ان الصدقة يعتد بها اذا كانت من كسب حلال ولم يذكر الحديث اكتفاء بالآية اهـ ويحتمل عندى ان الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى وجوب الزكوة فى مال التجارة كما قال به الائمة الاربعة لما روى ابو داؤد من حديث سمرة بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا ان نخرج الصدقة من الذى نعده للبيع وفى البذل قال الشوكانى زكوة التجارة ثابتة بالاجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ولم يخالف فيها الا الظاهرية فقالوا لا تجب الزكوة فى الخيل والرقيق لا للتجارة ولا لغيرها اهـ وحكى النووى عن داؤد لا تجب الزكوة فى العروض مطلقا اهـ ولم يذكر المصنف حديث ابى داؤد المذكور لعدم كونه على شرطه واستدل عليه بالآية ويستنبط على الدقة من الحديث الآتى بقوله يعمل بيده الخ

(ص۱۹۴) باب على كل مسلم صدقة اى على سبيل الاستحباب المتاكد او حق فى المال سوى الزكوة على سبيل الندب ومكارم الاخلاق كما قاله الجمهور كذا فى القسطلانى

(ص۱۹۴) باب قدر كم يعطى من الزكوة والصدقة الخ كتب الشيخ فى اللامع ان ما قاله بعض العلماء من انه لا يزيد على قدر نصاب فى اعطاء فقير واحد فانما مرادهم بذلك ما هو الاولى ولا يعنون عدم الجواز اهـ وفى هامشه قال الحافظ قال ابن المنير عطف الصدقة على الزكوة من عطف العام على الخاص واشار بذلك الى الرد على من كره ان يدفع الى شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن ابى حنيفة وقال محمد لا بأس به اهـ وتعقبه العينى فقال ليت شعرى كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذى تمجه الاسماع وكيف يدل ذلك على الرد على ابى حنيفة اهـ ولم يحصل الآن ايضا بعد انه كيف يكون هذا ردا على من يكره اعطاء قدر النصاب لواحد فان العطية الواردة فى الحديث هى شاة واحدة وهى ليست بنصاب والاوجه عندى ان الامام البخارى لم يشر الى رد احد بل اشار بالسؤال بقوله قدر كم يعطى الى هذا الاختلاف الواقع فيما بين الائمة فمذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار وكره اعطاء فقير نصابا او اكثر الا اذا كان المدفوع اليه مديونا او كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا يخص كلا او لا يفضل بعد دينه نصاب اهـ وقال الموفق والمذهب انه لا يدفع اليه زيادة على ما يحصل به الغنى وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وقال اصحاب الرأى يعطى الفا او اكثر اذا كان محتاجا اليها ويكره ان يزاد على المائتين وبناء الغنى لو كان سابقا ... اذا قارن كالجمع بين الاختين فى النكاح اهـ وقال ايضا المراد بالغنى المانع من اخذ الزكوة واختلف العلماء فيه

ومن احمد فيه روايتان اظهرهما انه ملك خمسين درهما او قيمتها من الذهب او وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب او تجارة او نحوها فاذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئا وان كان محتاجا حلت له الصدقة وان ملك نصابا وهو قول مالك والشافعى وقال اصحاب الرأى الغنى الموجب للزكوة هو المانع من اخذها وهو ملك النصاب اهـ مختصرا من عدة مواضع وقال السندى قوله باب قدر كم الخ كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة اشياء ويستخرج لها احاديث فربما لا يتيسر له استخراج الاحاديث الا لبعضها ولعل هذا الباب من هذا القبيل فان الحديث الذى ذكره لا يوافق الا الجزء الاخير من الترجمة وهو من اعطى شاة وربما يقال انه اكتفى فى الجزء الاول بانه ما ورد فى الشرع للقدر حد ونبه عليه بعدم ذكر حديث له والاصل عدم التحديد فى ذلك الا بالشرع فاذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالاطلاق اهـ مختصرا من هامش اللامع

(ص۱۹۴) باب زكوة الورق قال الحافظ اى الفضة يقال ورق بفتح الواو وكسر الراء وبكسرها وبكسر الراء وسكونها قال ابن المنير لما كانت الفضة هى المال الذى يكثر دورانه فى ايدى الناس ويروج بكل مكان كان اولى بان يقدم على ذكر تفاصيل الاموال الزكوية اهـ

(ص۱۹۴) باب العرض فى الزكوة كتب الشيخ فى اللامع يعنى ان من وجب عليه زكوة شئ من النصب فله ان يؤدى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشئ عليه اهـ وفى هامشه قال الحافظ اى جواز اخذ العرض وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة والمراد به ما عدا النقدين وقال العينى قال ابو عبيد العرض ما عدا الحيوان والعقار والمكيل والموزون وفى الصحاح العرض المتاع وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير فانها عين اهـ وقال الحافظ قال ابن رشيد وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده الى ذلك الدليل اهـ قلت ما قاله من قوله مع كثرة مخالفته للحنفية لا يقبله من امعن النظر فى تراجم البخارى فان مخالفته لغير الحنفية فى تراجمه ليست باقل من مخالفته لامامهم ومسئلة الباب خلافية قال العينى الاصل ان دفع القيم فى الزكوة جائز عندنا وقال الثورى يجوز اخراج العروض فى الزكوة اذا كانت بقيمتها وهو قول البخارى واحدى الروايتين عن احمد واجاز ابن حبيب دفع القيمة اذا رآه احسن للمساكين وقال مالك والشافعى لا يجوز وهو قول داؤد اهـ ملخصا قوله واما خالد فقد احتبس الخ فى تراجم شيخ المشائخ استدلال بعض الحنفية بهذا على انه يقال معناه انه اشترى بمال الزكوة الادراع والاعتد ثم وقفها فى سبيل الله فقد سقطت زكوته واما الوجه والكلام على معانى آخر فلا يدل على الترجمة اهـ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله احتبس اى وقف فى سبيل الله ولا زكوة فى الوقف وكان اعطى ظن انه واعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفها لاعطى زكوتها لا من اجزائها بل من قيمتها فثبت التبديل اهـ وقال العينى مطابقة الترجمة من حيث ان ادراع خالد واعتده من العرض ولولا انه وقفها لاعطاها فى وجه الزكوة او لما صح منه صرفها فى سبيل الله ادخلها فى احد مصارف الزكوة الثمانية المذكورة فى قوله تعالى انما الصدقات الآية اهـ

(ص۱۹۴) باب لا يجمع بين متفرق الخ قال الحافظ قال الزين ابن المنير لم يقيد المصنف الترجمة بقوله خشية الصدقة لاختلاف نظر العلماء فى المراد بذلك اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ مذهب الشافعى ان الصدقة على الثلاثة ولا عبرة للملاك وقال ابو حنيفة العبرة للملاك فمعنى الحديث عند الشافعى انه لا يجمع المتصدق بين المتفرق حتى يبلغ المجموع قدر النصاب ويأخذ منه الزكوة ولا يفرق بين المجتمع حتى يتكرر او تخفيفه كما ان يكون ثمانون شاة مجتمعة يأخذ منه شاة واحدة ولا يفرقها حتى يأخذ من كل اربعين شاة وعند الحنفية انه اذا كان لشخصين غنم لكل واحد منها دون النصاب والمجموع من نصيبهما نصابا فلا يجمع المصدق حتى يأخذ منه الصدقة بل يتركها ولا يفرق المصدق بين المجتمع يعنى اذا كان لشخص واحد مثلا ثمانين شاة اربعين فى موضع واربعين فى موضع آخر فلا يعتبر هما نصابين ولا يأخذ منها شاتين بل يأخذ شاة واحدة لان المالك واحد اهـ قلت ومسئلة الخلطة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز ومختصرا فى هامش اللامع وكذا بسطت فى هامش فيض البارى الكلام على هذا الباب وعلى الباب الآتى اشد البسط فارجع اليه لو شئت

(ص۱۹۴) باب ما كان من خليطين الخ بسط الكلام عليه فى اللامع وهامشه فارجع اليه ثم ان خلطة الجوار فى الماشية فقط عند مالك واحمد وفى كل شئ عند الشافعى وايضا قال مالك لا يجب الزكوة فى الخلطة حتى يكون كل واحد منهما صاحب نصاب ولا عبرة لخلطة الجوار عند الحنفية كما تقدم فى كلام شيخ المشائخ

(ص۱۹۵) باب زكوة الابل غرض الترجمة واضح لا يحتاج الى بيان نعم المسئلة اجماعية قوله من وراء البحار فى تراجم شيخ المشائخ اى من وراء البلاد والبحر بمعنى البلاد اهـ قال القسطلانى اى من وراء القرى والمدن وكانه قال اذا كنت تؤدى فرض الله عليك فى نفسك ومالك فلا تبال ان تقيم فى بيتك ولو كنت فى ابعد مكان اهـ وفى الفيض قوله من وراء البحار وهكذا قولنا فى العرف ما وراء النهر مسافات ... اهـ

(ص۱۹۵) باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض الخ قال الحافظ ليس فى الحديث ما ترجم به وقد ورد الحكم الذى ترجم به فى باب العرض فى الزكوة وحذفه ههنا فقال ابن بطال هذه غفلة منه وتعقبه ابن رشيد وقال بل هى غفلة ممن ظن به الغفلة وانما اراد الامام البخارى ان الحكم يستفاد بطريق الاستنباط وذلك ان الجبر كل مرتبة بشاتين او عشرين درهما فعلى هذا من بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده الا حقة ان يرد عليه المصدق اربعين درهما او اربع شياه او بالعكس فلو ذكر اللفظ الذى ترجم به لما افهم هذا الغرض اهـ مختصرا وقال القسطلانى قيل جرى فى ذلك على عادته فى تشحيذ الاذهان بحذف حديث الباب عن موضع الترجمة اكتفاء بذكر اصل الحديث فى موضع آخر ليبحث الطالب عنه وقيل غير ذلك وقال ايضا والخيار فى الشاتين والدراهم سواء كان مالكا او ساعيا وفى الصعود والنزول للمالك فى الاصح اهـ قلت والمسئلة خلافية كما بسط فى الاوجز قال مالك فى الموطأ على رب المال ان يبتاعها له ولا احب له ان يعطيه قيمتها اهـ وعند الشافعى واحمد الاختيار فى النزول والصعود لرب المال وعندنا العبرة بالقيمة ويجبر على الصعود ولا يجبر على النزول لو نزل

(ص۱۹۵) باب زكوة الغنم قال الزين ابن المنير حذف وصف الغنم بالسائمة وهو ثابت فى الخبر اما لانه لم يعتبر هذا المفهوم او لتردده من جهة تعارض وجوه النظر فيه عنده وهى مسئلة خلافية شهيرة والراجح فى مفهوم الصفة انها ان كانت تناسب الحكم مناسبة العلة لمعلولها اعتبرت والا فلا ولا شك ان السوم يشعر بخفة المؤنة ودوام المنفعة

بالعلف فالراجح اعتباره بهنا اه من الفتح قلت والارجح انه لم يذكره للشهرة او لانه اذا ثبت ثبت بجوازه ولذا لم يذكر باب زكوة الابل والبقر ولم يشكل الشراح في هذين البابين

ج ص۱۹۶ باب لا يؤخذ في الصدقة هرمة الخ قال الحافظ اختلف في ضبط قوله المصدق فالاكثر على انه بالتشديد والمراد المالك وهذا اختيار ابي عبيد وتقدير الحديث لا تؤخذ هرمة ولا ذات عيب اصلا ولا يؤخذ التيس وهو فحل الغنم الا برضا المالك لكونه يحتاج اليه وفي اخذه بغير اختياره اضرار به وعلى هذا فالاستثناء مختص بالثالث ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد وهو الساعي وكانه يشير بذلك الى التفويض اليه في اجتهاده لكونه يجري مجرى الوكيل فلا يتصرف بغير المصلحة فيتقيد بما تقتضيه القواعد وهذا قول الشافعي في البويطي ولفظه ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة الا ان يرى المصدق ان ذلك افضل للمساكين فيأخذه على النظر انتهى وهذا اشبه بقاعدة الشافعي في تناول الاستثناء جميع ما ذكر قبله فلو كانت الغنم كلها معيبة مثلا او تيوسا اجزأه ان يخرج منها وعن المالكية يلزم المالك ان يشتري شاة مجزئة تمسكا بظاهر هذا الحديث وفي رواية اخرى عندهم كالاول اه وبسط الكلام على هذا الاستثناء وما يتعلق به من مذاهب الائمة في الاوجز

ص۱۹۶ باب اخذ العناق في الصدقة كان البخاري اشار بهذه الترجمة بعد الترجمة السابقة الى جواز اخذ الصغيرة من الغنم في الصدقة لان الصغيرة لا عيب فيها سوى صغر السن فهي اولى ان تؤخذ من الهرمة اذا راى الساعي ذلك وهذا هو السر في اختيار لفظ الاخذ في الترجمة دون الاعطاء وخالف في ذلك المالكية فقالوا معناه كانوا يؤدون عنها ما يلزم اداؤه وقال ابو حنيفة ومحمد لا يؤدي عنها الا من غيرها اه قلت ذكر في هامش اللامع ثلاثة مسائل المناسبة لهذا المقام والثالثة منها انها اذا كانت كلها فصلانا او عجاجيل او سخالا فقال العيني ليس فيها صدقة وهذا اخر اقوال ابي حنيفة وبه قال محمد والثوري وداود وقال زفر ومالك يجب فيها ما يجب في الكبار وقال الشافعي في الجديد يجب واحدة منها وبه قال ابو يوسف الخ

ج ص۱۹۶ باب لا تؤخذ كرائم اموال الناس في الصدقة قال الحافظ هذه الترجمة مقيدة لمطلق الحديث لان فيه وتوق كرائم اموال الناس بغير تقييد بالصدقة واموال الناس يستوي الحق فيها بين الكرائم وغيرها فقيدها في الترجمة بالصدقة وهو بين من سياق الحديث لانه ورد في شان الصدقة اه

ج ص۱۹۶ باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة قال ابن المنير هذه الترجمة تتعلق بزكوة الابل وانما قطعها من ثم لان الترجمة المتقدمة مسوقة للايجاب وهذه للنفي فلذلك فصل بينها بزكوة الغنم وتوابعه كذا قال ولا يخفى تكلفه والذي يظهر لي ان لها تعلقا بالغنم التي تتعلق في الزكوة من جهة ان الواجب في الخمس شاة وتعلقها بزكوة الابل ظاهر فلها تعلق بهما كالتي قبلها اه

ج ص۱۹۷ باب زكوة البقر الخ قال ابن المنير اخر زكوة البقر لانها اقل النعم وجودا ونصبا ولم يذكر في الباب شيئا مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه فتقدير الترجمة ايجاب زكوة البقر لان جملة ما ذكره في الباب يدل على ذلك من جهة الوعيد على تركها قال ابن رشيد وهذا الدليل يحتاج الى مقدمة وهو انه ليس في البقر حق واجب سوى الزكوة اه وقال القسطلاني في رواية الترمذي وحسنه وصححه الحاكم عن معاذ بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن وامرني ان آخذ من اربعين بقرة مسنة ومن كل ثلاثين بقرة تبيعا وقد حكم بعضهم بتصحيح حديث معاذ واتصاله وفيه نظر لان مسروقا لم يلق معاذا وانما حسنه الترمذي لشواهده والتبيع ما له سنة كاملة والمسنة هي الثنية اي ذات سنتين اه مختصرا وفي الفيض لم يكن عند المصنف في هذا الباب حديث على شرطه فاراد ان لا يخلو كتابه من تلك المسئلة المهمة ايضا لانه قد بسط فيه الفقه ايضا فاشار اليها فقط ومضى وللشرح ما ورق تنظره اه

ج ص۱۹۷ باب الزكوة على الاقارب الخ قال ابن المنير وجه الاستدلال باحاديث الباب ان صدقة التطوع على الاقارب لما لم ينقص اجرها بوقوعها موقع الصدقة والصلة معا كانت صدقة الواجب كذلك لكن لا يلزم من جواز صدقة التطوع ان تكون الواجبة كذلك اه مختصرا من الفتح وفي الفيض اختار التعميم ولم يفصل بين الاصول والفروع وغيرهم وعندنا لا تجوز على الاصول والفروع ولما لم يكن الحديث في الزكوة لم نحتج الى جوابه اما المصنف فطريقه التوسع في الاستدلال اه قلت وهو كذلك فان الاستدلال بكل محتمل مطرد في تراجمه وقال الموفق اجمعوا على انه لا يجوز دفع الزكوة الى الوالدين وان علوا ولا الى الاولاد وان سفلوا واما سائر الاقارب فمن لا يورث منهم يجوز له واما الوارث فعن احمد روايتان احدهما يجوز وهو قول اكثر اهل العلم والثانية لا يجوز اه

ج ص۱۹۷ باب ليس على المسلم في فرسه صدقة اتفقوا على انه لا زكوة فيه ان كان معدا للركوب وكذا اجمعوا على وجوب الزكوة فيه ان كان للتجارة خلافا للظاهرية واختلفوا فيما سوى ذلك فذهب الجمهور ومنهم الائمة الثلثة الى ان لا زكوة في الخيل وبه قال صاحبا ابي حنيفة وهو مختار الطحاوي من الحنفية وقال ابو حنيفة بوجوب الزكوة في سائمة الخيل وهو قول النخعي ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل هذا اذا كانت مختلطة ذكورا واناثا اما اذا كانت ذكورا او اناثا فقط فروايتان عن الامام وبسط الكلام عليها وعلى الدلائل في الاوجز منها ان عمر رضي الله عنه وضع عليها الزكوة بعد استشارة الصحابة رضي الله تعالى عنهم

ج ص۱۹۷ باب ليس على المسلم في عبده صدقة الا صدقة الفطر وزكوة التجارة في قيمته ان كان للتجارة اه من القسطلاني وفي الاوجز قال الزرقاني لا خلاف انه ليس في رقاب العبيد صدقة الا ان يشترى للتجارة قال الحافظ واستدل بحديث الباب من قال من اهل الظاهر بعدم وجوب الزكوة فيهما مطلقا ولو كان للتجارة واجيبوا بان زكوة التجارة ثابتة بالاجماع كما نقله ابن المنذر وغيره فيخص به عموم هذا الحديث اه

ج ص۱۹۷ باب الصدقة على اليتامى قال الحافظ قال ابن المنير عبر بالصدقة دون الزكوة لتردد الخبر بين صدقة الفرض والتطوع لكون ذكر اليتيم جاء متوسطا بين المسكين وابن السبيل وهما من مصارف الزكوة وقال ابن رشيد لما قال باب ليس على المسلم في فرسه صدقة علم انه يريد الواجبة اذ لا خلاف في التطوع فلما قال الصدقة على اليتامى احال على المعهود اه

ص۱۹۷ باب الزكوة على الزوج والايتام في الحجر الخ قال الحافظ يشير بقوله قاله ابو سعيد الى حديثه السابق موصولا

في باب الزكوة على الاقارب قال ابن رشيد اعاد الايتام في هذه الترجمة لعموم الاولى وخصوص الثانية وحمل الحديثين في وجهه الا وجه لان بينهما على العموم لان الاعطاء اعم من كونه واجبا او مندوبا اه وقال الموفق اجمعوا على انه لا يجوز للزوج دفع زكوته اليها واما الزوجة فعن احمد روايتان احدهما لا يجوز وهو مذهب الحنفية والثانية يجوز وهو مذهب الشافعية لحديث الباب قال الحافظ واستدل بحديث الباب على جواز دفع المرأة زكوتها الى زوجها وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي ابي حنيفة واحدى الروايتين عن مالك وحملوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها اتجزئ عني وتعقبه عياض بان قوله ولو من حليكن ولكون صدقتها كانت من صناعتها يدلان على التطوع وبه جزم النووي وتأولوا قوله اتجزئ عني اي في الوقاية من النار كانها خافت ان صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود الى آخر ما في هامش اللامع

ج ص۱۹۸ باب قول الله تعالى وفي الرقاب والغارمين الخ قال الحافظ قال ابن المنير اقتطع البخاري هذه الآية من التفسير للاحتياج اليها في بيان مصارف الزكوة اه قلت ولا يبعد عندي ان يقال ان المصنف اقتطع هذه المصارف عن المصارف السابقة المذكورة في الآية لدقيقة فقهية وهي الفرق بين الاصناف الثمانية وهو ما قال الموفق اربعة اصناف ياخذون اخذا مستقرا ولا يراعى حالهم بعد الدفع وهم الفقراء والمساكين والعاملون والمؤلفة فمتى اخذوها ملكوها ملكا دائما مستقرا لا يجب عليهم ردها بحال واربعة منهم وهم الغارمون وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل فانهم ياخذون اخذا مراعى فان صرفوه في الجهة التي استحقوا الاخذ لاجلها والا استرجع منهم ثم ذكر وجه الفرق الى ان قال وان قضى هؤلاء حاجتهم بها وفضل معهم فضل ردوا الفضل الا الغازي فان ما فضل له بعد غزوه فهو له اه ثم قال الحافظ واختلف السلف في تفسير قوله تعالى وفي الرقاب فقيل المراد شراء الرقبة لتعتق وهو رواية عن مالك واليه مال البخاري وروي عن مالك انها في المكاتب وهو قول الشافعي والكوفيين واكثر اهل العلم اه قوله والغارمين وفي الفيض الغارم المديون بشرط ان لا يكون عنده نصاب وعند الشافعي هو الذي تحمل غرامة وان كان له مال ويعلم من كلام البدائع ان تفصيل الشافعية محتمل عندنا ايضا اه قوله وفي سبيل الله قال القسطلاني فلا يصرف في الجهات العامة على المتطوعة ولو كانوا اغنياء لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة لغاز في سبيل الله وخصه ابو حنيفة بالمحتاج وعن احمد الحج في سبيل الله اه قال العيني هو منقطع الغزاة عند ابي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وفي المبسوط وفي سبيل الله فقراء الغزاة عند ابي يوسف وعند محمد فقراء الحاج اه وفي الفيض والمراد منه عند البخاري جميع ابواب الخير اه

ج ص۱۹۸ باب الاستعفاف عن المسئلة قال الحافظ اي في شيء من غير المصالح الدينية اه وقال العيني الاستعفاف طلب العفاف وقيل الصبر والنزاهة عن الشيء وقيل التنزه عن السؤال اه

ص۱۹۹ باب من اعطاه الله شيئا الخ قال الحافظ ومطابقة الآية لحديث الباب من جهة دلالتها على مدح من يعطي السائل وغير السائل واذا كان المعطي ممدوحا فعطيته مقبولة وآخذها غير ملوم واختلفوا في تفسير المحروم فقيل هو المتعفف الذي لا يسأل نقله الطبري عن ابن شهاب وغيره واخرج فيه اقوالا اخر وعلى التفسير المذكور تتعلق الترجمة والاشراف بالمعجمة التعرض للشيء والحرص عليه من قولهم اشرف على كذا اذا تطاول له وقيل للمكان المرتفع شرف وتقدير جواب الشرط فليقبل اي مع اعطاء الشيء مع انتفاء القيدين المذكورين فليقبل وانما حذفه للعلم به اه

ص۱۹۹ باب من سأل الناس تكثرا قال القسطلاني اي ليستكثر المال بسؤاله لا يريد به سد الخلة وجواب الشرط محذوف اي فهو مذموم اه قال الحافظ وحديث الباب الذي يليه عن المغيرة اصرح في المقصود من حديث الباب لكن عادة المؤلف ان يترجم بالاخفى والاحتمال ان يكون المراد في حديث المغيرة النهي عن المسائل المشكلة كالاغلوطات اي السؤال عما لا يعني او عما لم يقع مما يكره وقوعه واشار مع ذلك الى حديث اخرجه الترمذي لكن ليس على شرطه وفيه ومن سأل الناس ليثري ماله كان خموشا في وجهه يوم القيمة الحديث قاله ابن رشيد واولى منه انه اشار الى ما في مسلم عن ابي هريرة وهو مطابق للفظ الترجمة ولفظه من سأل الناس تكثرا فانما يسأل جمرا اه قلت والظاهر عندي انه اشار الى محل الحديث فالغرض ان الاستعفاف عن المسئلة وان كان محتاجا افضل كما تقدم وهو مورد الباب السابق والوعيد لمن سأل تكثرا وهو مورد هذا الباب وههنا مرتبة ثالثة وهو السؤال لاجل الحاجة فلا فضل فيه ولا وعيد

ج ص۱۹۹ باب قول الله تعالى لا يسألون الناس الحافا اورد الآية الثانية تفسيرا لقوله في الترجمة وكم الغنى كانه يقول وقول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجد غنى يغنيه مبين لقدر الغنى لان الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة من كان كذلك فليس بغني ومن كان بخلافها فهو غني واما قوله وكم الغنى فلم يذكر فيه حديثا صريحا فيحتمل انه اشار الى انه لم يرد فيه شيء فيحتمل ان يستفاد من قوله في الحديث الذي لا يجد غنى يغنيه فان معناه لا يجد شيئا يقع موقعا من حاجته فمن وجد ذلك كان غنيا وقد ورد فيه ما اخرجه الترمذي وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعا وفي آخره قيل يا رسول الله وما يغنيه قال خمسون درهما الحديث اه مختصرا قلت اورد المصنف الروايات العديدة بلفظ غنى يغنيه لعله اشار الى ان لا تحديد فيه وان ذلك يختلف باختلاف الاحوال فالمانع في الواقع وجود شيء يستغنى به عن السؤال بلا قيد خمسين درهما والنصاب وغيرهما كما في البذل وغيره وفي الاوجز الغنى على ثلاثة انواع احدها الموجب للزكوة والثاني المانع من اخذها والثالث المانع عن السؤال اما الاول فهو ان يملك نصابا موجبا للزكوة الا ان الاول يكون بعد تمام الحول والثاني يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول والثالث ان يكون له قوت يومه وما يستر عورته وهذا عندنا الحنفية واما بقية الائمة فقد اختلط كلامهم في الغنى المانع عن اخذ الصدقة والمانع عن السؤال كما تقدم بعض ذلك عن الموفق في باب قدر كم يعطي من الزكوة

ج ص۲۰۰ باب خرص التمر كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك اثبات جوازه باعتباره في نفسه حتى يجوز في العشر والعرية وغيرهما من الصدقات ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالخرص بعارض شبهة الربا حيث تلزم والله اعلم اه وفي هامشه بسط الكلام على هذا الباب في الاوجز وجملته ان الخرص بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء وهو حزر ما على النخل وغيره من الثمرة قال ابن رشد في البداية اما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على اجازته في النخيل والاعناب حين يبدو صلاحها لضرورة ان يخلى بينها وبين اهلها ياكلونها رطبا وقال داود ولا خرص الا في النخيل فقط وقال ابو حنيفة وصاحباه الخرص باطل وعلى

(بخاری اول)

ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة الى خيبر فيخرص عليهم النخل واما الاصول التي تعارضه فكالاذن من
باب المزابنة المنهي عنها وهو بيع الثمر في رؤس النخل بالتمر كيلا ولانه ايضا من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع من التفاضل
ومن النسيئة وكلاهما من اصول الربا فلما رأى الكوفيون هذا مع ان الخرص الذي كان يخرص على اهل خيبر لم يكن للزكوة قالوا يحتمل ان
يكون تخمينا ليعلم مع بايدي كل قوم من الثمار الى آخر ما بسط الكلام على ذلك في الاوجز مع بيان الاختلاف في فروع هذا الباب مثلا
يختص بالنخل او يلحق به العنب ايضا او يعم كل ما ينتفع به رطبا وجافا وبالاول قالت الظاهرية وبالثاني قال الجمهور والى الثالث
نحا البخاري الى آخر ما في هامش اللامع وقال شيخ مشائخنا الدهلوي في المسوى قالت الحنفية الخرص ليس بشئ واولوا ما روي من
ذلك انه كان تخويفا على الاكرة لئلا يخونوا اه هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ومال الشيخ الگنگوهي الى جوازه في العشر العرية
فارجع الى الكوكب الدري وهامشه، وقال الحافظ باب خرص التمر اي مشروعيته اه قلت وفي ذكره في كتاب الزكوة اشارة منه
الى جوازه فيها وقال الحافظ اختلف القائلون بالخرص هل هو واجب او مستحب الاول وجه للشافعية والثاني قول الجمهور الا ان تعلق به
حق لمحجور مثلا او كان شركاؤه غير مؤتمنين فيجب لحفظ مال الغير اه

باب العشر فيما يسقى الخ قال ابن المنير عدل عن لفظ العيون الواقع في الخبر الى الماء الجاري ليجريه مجرى التفسير
للمقصود من ماء العيون وانه الماء الذي يجري بنفسه من غير نضح ويبين ان الذي يجري بنفسه من نهر او غدير حكمه حكم ما يجري من العيون
وكانه اشار الى ما في بعض طرقه في ابي داؤد فيما سقت السماء والانهار والعيون الحديث اه من الفتح قلت ولا يبعد عندي انه
يكون المصنف اشار بذلك الى مسئلة خلافية وهي ان العشر والزكوة واجبان في الذمة او في المال وهما قولان للشافعي
واحمد ومن قال بالثاني استدل بهذا السياق كما في المغني قوله ولم ير عمر بن عبد العزيز وصله مالك في الموطأ وجاء عن عمر بن عبد العزيز
ما يخالفه اخرجه عبد الرزاق وفيه يؤخذ منه العشر واسناده ضعيف وكان البخاري اشار الى تضعيف ما روي ان في العسل
العشر اخرجه عبد الرزاق بسنده عن ابي هريرة قال كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن ان يؤخذ من العسل العشر
وفي سنده عبد الله بن محرر قال البخاري في تاريخه هو متروك ولا يصح قال ابن رشيد وجه ادخاله العسل التنبيه على الخلاف فيه
وانه لا يرى فيه زكوة وان كانت النحل تتغذى بما يسقى من السماء لكن المتولد بالمباشرة كالزرع ليس كالمتولد بواسطة حيوان
كاللبن فانه متولد من الرعي ولا زكوة فيه اه مختصرا من الفتح والمسئلة خلافية ففي هامش الكوكب اختلفت الائمة في وجوب
العشر في العسل فقال بوجوبه ابو حنيفة وصاحباه والشافعي في القديم واحمد وغيرهم ونفاه مالك والشافعي في الجديد وغيرهما
كذا في الاوجز مع البسط في الدلائل ثم وجوب العشر في العسل مطلقا من غير شرط نصاب عند ابي حنيفة واختلفت الروايات
عن صاحبيه ففي الهداية عن ابي يوسف انه يعتبر فيه خمسة اوساق وعنه انه لا شئ فيه حتى يبلغ عشر قرب عنده خمسة امناء وعن
محمد خمسة افراق اه قلت والرواية الثانية عن محمد خمس قرب والثالثة خمسة امناء اه من هامش الكوكب وعند احمد عشرة
افراق كما في المنهل ولا عشر فيه عند مالك والشافعي كما تقدم قوله قال ابو عبد الله هذا تفسير الاول الخ هذا في غير محله ووقع التقديم
من النساخ ومحله الباب الآتي وهو اشارة الى حديث ابي سعيد الآتي في الباب الآتي لكن وجه العلامة السندي توجيها وقال
وكذا هو في الباب الآتي مشكل وكانه اتى به في البابين لزيادة التاكيد والمقصود في الموضعين واحد والمراد بقوله هذا هو حديث
ابي سعيد في الباب الآتي وبقوله الاول ما سبق من حديث ابن عمر وهذا وان كان غير ظاهر لكن مقابلة هذا بالاول قرينة
على ان المراد بهذا هو المتاخر المقابل للاول ولم يسبق حديث يعرف بالاولية الا حديث ابن عمر فمقابله المتاخر هو حديث
ابي سعيد ثم قد فسر الاول بحديث ابن عمر توضيحا للمطلوب قال لم يوقت في الاول يعني حديث ابن عمر وفسر عدم توقيته
بقوله فيما سقت السماء العشر ومراده الرد على ابي حنيفة اه

باب ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وفي تراجم شيخ المشائخ فيه رد على الحنفية اه مختصرا
واعلم ان نصاب الحبوب والثمار خمسة اوسق عند مالك والشافعي واحمد وصاحبي ابي حنيفة وداؤد الظاهري الا انهم اختلفوا
في ذلك فيما لا يكال ولا يوسق فقال داؤد ان كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب وما لا يدخل فيه الكيل ففي قليله وكثيره
الزكوة قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين واختلف غير داؤد فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط في الاوجز وقال ابو حنيفة
ومن معه ان حديث ابي سعيد محمول على زكوة التجارة واستدلوا بما روي من احاديث العموم من العشر فيما سقت السماء ونصف
العشر فيما سقي بالنضح بسطها العيني ثم قال وهذه الاحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل قال ابن رشد سبب الخلاف
في ذلك معارضة العموم على الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى ان الخصوص يبني على العموم قال لا بد من النصاب ومن
قال هما متعارضان اذا جهل المتقدم ومن رجح العموم قال لا نصاب اه قال ابن العربي اقوى المذاهب مذهب ابي حنيفة
دليلا واحوطها للمساكين واولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث اه قلت واجابت الحنفية عن حديث
ابي سعيد بعشرة اجوبة بسطت في الاوجز ولخص منها في هامش اللامع

باب اخذ صدقة التمر الخ قال الحافظ الصرام بكسر المهملة الجداد والقطاف وزنا ومعنى وقد اشتمل
هذا الباب على ترجمتين اما الاولى فلها تعلق بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده واختلفوا في المراد بالحق فقال ابن عباس هي الواجبة
وقال ابن عمر هو شئ سوى الزكوة واما الترجمة الثانية فربطها بالترك اشارة منه الى ان الصبا وان كان مانعا من توجيه
الخطاب الى الصبي فليس مانعا من توجيه الخطاب الى الولي بتاديبه وتعليمه واوردها بلفظ الاستفهام لاحتمال ان يكون النهي
خاصا بمن لا يحل له تناول الصدقة اه وفي الفيض نقل عن ابي حنيفة ان حق الفقراء يتعلق عند بدو الصلاح وعن ابي يوسف
اوان الحصاد وعن محمد بعد الحصاد وهو ظاهر القرآن ولعل المصنف مال الى مذهب الامام حيث جعل الاستيفاء عند الحصاد وصرام
النخل وذكر الوجوب في تراجم اخرى وليس مراده ان الوجوب ايضا حين صرام النخل بل الوجوب قبله نعم الاستيفاء عند الحصاد اه

باب من باع ثماره او نخله الخ قال العيني قوله ولم تجب فيه الصدقة هو تعميم بعد تخصيص والمراد
من النخل التي عليها الثمار ومن الارض التي عليها الزرع لان الصدقة لا تجب في نفس النخل والارض وهذا يحتمل ثلاثة انواع الاول
بيع الثمرة فقط والثاني بيع النخل فقط والثالث بيع التمر مع النخل وكذا بيع الزرع مع الارض او بدونها او بالعكس وجواب
من محذوف تقديره ومن باع ثماره الخ جاز بيعه فيها فدلت هذه الترجمة على ان البخاري يرى جواز بيع الثمرة بعد بدو صلاحها
وما اوجب عليه الزكوة ام لا وقال ابن بطال غرض البخاري الرد على الامام الشافعي حيث قال بمنع البيع بعد الصلاح حتى يؤدي
الزكوة منها اه وزاد الحافظ بعد نقل كلام ابن بطال وقال ابو حنيفة المشتري بالخيار ويؤخذ العشر منه ويرجع هو على البائع وعن مالك
الا ان يشترطه على المشتري وهو قول الليث وعن احمد الصدقة على البائع مطلقا اه

باب هل يشتري صدقته الخ اعلم ان هذه الترجمة مشتملة على الجزئين الاول قوله هل يشتري الخ
والثاني قوله لا باس ان يشتري صدقة غيره الخ وهذا الجزء الثاني لا خلاف في جوازه لقوله عليه الصلوة والسلام في الحديث المشهور
لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة وفيه او رجل اشتراها بماله وقال العيني في حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فاذا كان هذا جائزا
بغير عوض فبعوض اجوزاه واما الجزء الاول من الترجمة فالاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بلفظ الاستفهام الى اختلاف
مشهور في هذه المسئلة قال ابن الملك ذهب بعض العلماء الى ان شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث والاكثرون
على انها كراهة تنزيه لكون القبح فيه لغيره وهو ان المتصدق عليه ربما يسامح المتصدق في الثمن فيكون كالعائد في صدقته
في ذلك المقدار الذي سومح فيه قال النووي الكراهة في الشراء اما اذا ورثه او انتقل الى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا
كراهة فيه هذا مذهبنا ومذهب الجمهور اه من هامش اللامع وفي الاوجز لا يجوز شراؤه عند احمد واهل الظاهر وهو وجه للمالكية والجمهور
ومنهم الائمة الثلثة على الجواز اه

باب ما يذكر في الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله قال الحافظ لم يعين الحكم لشهرة
الاختلاف فيه اه قلت وفي الترجمة مسئلتان الاولى حكم الصدقة على النبي صلى الله عليه وسلم قال الحافظ كان يحرم على النبي
صلى الله عليه وسلم صدقة الفرض والتطوع كما نقل فيه غير واحد منهم الخطابي الاجماع لكن حكى غير واحد عن الشافعي في التطوع
قولا وكذا في رواية عن احمد واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الانبياء او كلهم سواء في
ذلك اه قال الموفق الظاهر ان الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم فرضها ونفلها اه والمسئلة الثانية ما اشار
اليه البخاري بقوله وآله وفيه بحثان الاول في حكم الصدقة على الآل والثاني في المراد بالآل اما الاول ففي البذل عن الشوكاني
قال اكثر الحنفية وهو الصحيح عن الشافعية والحنابلة انها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض قالوا لان المحرم عليهم انما هو
اوساخ الناس وذلك هو الزكوة لا صدقة التطوع وقال في الدر المختار وجازت التطوعات من الصدقات وغلة الاوقاف
لهم اي لبني هاشم اه وعن المالكية اربعة اقوال الجواز، المنع، جوازا لتطوع دون الفرض وعكسه واما البحث الثاني فقد قال
النووي مذهب الشافعي وموافقيه ان آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية ومذهب
ابي حنيفة ومالك انهم بنو هاشم خاصة وقال بعض العلماء هم قريش كلهم وقال بعضهم هم بنو قصي اه وقال الباجي هم
بنو هاشم خاصة وبه قال ابو حنيفة الا انه يستثنى منهم بني ابي لهب اه وعن احمد روايتان كالمذهبين كما في الروض المربع

باب الصدقة على موالي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم قال الحافظ لم يترجم لازواج
النبي صلى الله عليه وسلم ولا لموالي النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنده فيه شئ وقد نقل ابن بطال انهن اي الازواج
لا يدخلن في ذلك باتفاق الفقهاء واما مواليه صلى الله عليه وسلم فروى اصحاب السنن عن ابي رافع مرفوعا انا لا تحل لنا الصدقة
وان موالي القوم من انفسهم وبه قال احمد وابو حنيفة وبعض المالكية وهو الصحيح عند الشافعية وقال الجمهور يجوز لهم لانهم ليسوا منهم
حقيقة ولذلك لم يعوضوا بخمس الخمس وقال الحافظ قال ابن المنير انما اورد البخاري هذه الترجمة ليحقق ان الازواج
لا يدخل مواليهن في الخلاف ولا يحرم عليهن الصدقة قولا واحدا لئلا يظن الظان انه لما قال بعض الناس بدخول الازواج
في الآل انه يطرد في مواليهن فبين انه لا يطرد اه

باب اذا تحولت الصدقة قال القسطلاني اي عن كونها صدقة بان دخلت في ملك المتصدق
عليه جاز له اقصى تناولها اه

باب اخذ الصدقة من الاغنياء اعلم اولا انهم اختلفوا في مسئلة جواز نقل الزكوة من بلد المال
الى غيره فاجاز النقل الليث وابو حنيفة واصحابهما ونقله ابن المنذر عن الشافعي واختاره والاصح عند الشافعية و
المالكية والجمهور ترك النقل فلو خالف ونقل اجزأ عند المالكية على الاصح ولم يجز عند الشافعية على الاصح الا اذا فقد
المستحقون لها ولا يبعد انه اختيار البخاري لان قوله حيث كانوا يشعر بانه لا ينقلها عن بلد وفيه ممن هو متصف بصفة الاستحقاق
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في مراد المصنف بقوله حيث كانوا وتقدم اقوال الحافظ آنفا وقال الكرماني قوله حيث كانوا لفظه
ان غرض البخاري بيان الامتناع اي ترد على فقرائهم ولكن الاغنياء في موضع وجد فيهم الفقراء والا جاز النقل ويحتمل ان
يكون غرضه عكسه اه وتعقبه العيني اذ قال قوله حيث كانوا يشعر بانه اختار جواز النقل فانه قال ترد حيث كانوا اي الفقراء وهم
اعم من ان يكونوا في موضع كان فيه الاغنياء او في غيره فالعجب من الكرماني حيث جعل الامتناع ظاهرا وهو محتمل وجعل الظاهر
عكسا اه قلت اصل الخلاف في ان الشراح الشافعية مالوا الى ان مرجع ضمير حيث كانوا الاغنياء والشراح الحنفية مالوا
الى ان المرجع الفقراء الى آخر ما في هامش اللامع قلت ويمكن ان يكون غرض المؤلف الاشارة الى خلافية اخرى شهيرة
وهي اعطاء الزكوة لصنف واحد من الاصناف الثمانية كما هو مذهب الحنفية والحنابلة وقال مالك يتحرى موضع الحاجة
منهم ويقدم الاولى فالاولى وعند الشافعي يجب ان يقسم زكوة كل صنف من ماله على الموجود من الاصناف الستة الذين
سهمانهم ثابتة قسمة على السواء ثم حصة كل صنف منهم لا تصرف الى اقل من ثلاثة منهم كما في المغني وفيه ولنا قوله صلى الله
عليه وسلم لمعاذ تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم الحديث فاخبر انه مامور برد جملتها في الفقراء وهم صنف واحد ولم يذكر
سواهم اه فيمكن ان يكون المصنف اشار الى هذه المسئلة والله تعالى اعلم

باب صلوة الامام ودعائه الخ قال الزين ابن المنير عطف الدعاء على الصلوة في الترجمة ليبين
ان لفظ الصلوة ليس محتما بل غيره من الدعاء ينزل منزلته انتهى ويؤيده ما في حديث عند النسائي من انه صلى الله عليه وسلم
قال في رجل بعث بناقة حسنة في الزكوة اللهم بارك فيه وفي ابله وقال ابن المنير في الحاشية عبر المصنف في الترجمة
بالامام ليبطل شبهة اهل الردة في توهمهم للصديق انما قال الله لرسوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهذا خاص بالرسول

فاراد ان يبين ان كل امام داخل في الخطاب اه من الفتح وفي حديث الباب مسئلة خلافية قال العيني احتج به من جوز الصلوة على غير الانبياء استقلالا وهو قول احمد ايضا وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والشافعي والاكثرون انه لا يصلى على غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام استقلالا ولكن يصلى عليهم تبعا والجواب عن هذا ان هذا حقه عليه الصلوة والسلام له ان يعطيه لمن شاء وليس لغيره ذلك اه وبسط الكلام عليه في الاوجز

باب ما يستخرج من البحر الخ اي هل تجب فيه الزكوة اولا واطلاق الاستخراج اعم من ان يكون بسهولة كما يوجد في الساحل او بصعوبة كما يوجد بعد الغوص ونحوه وقال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث شئ يناسب الترجمة رجل اقترض قرضا فارتجع قرضه وكذا قال الداؤدي واجاب عبد الملك بانه اشار به الى ان كل ما القاه البحر جاز اخذه ولا خمس فيه وقال ابن المنير موضع الاستشهاد منه اخذ الرجل الخشبة على انها حطب فاذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه اباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر او عطب فانقطع ملك صاحبه وكذلك ما لم يتقدم عليه ملك لاحد من باب الاولى وكذلك ما يحتاج الى معاناة وتعب في استخراجه ايضا وقد فرق الاوزاعي بين ما يوجد في الساحل فيخمس او في البحر بالغوص ونحوه فلا شئ فيه وذهب الجمهور الى انه لا يجب فيه شئ الا ما روي عن الحسن كما تقدم وغيره وهو قول ابي يوسف ورواية عن احمد اه من الفتح وفي الشرح الكبير لا زكوة فيما يخرج من البحر واللؤلؤ والمرجان ونحوه في احد الوجهين وهو قول مالك والشافعي وابي حنيفة ومحمد والوجه الآخر ان فيه زكوة لانه يشبه معدن الارض وهو قول الحسن والزهري اه

باب في الركاز الخمس الخ والركاز المال المدفون ماخوذ من الركز بفتح الراء وهو الدفن وهذا متفق عليه واختلف في المعدن كما سياتي كذا في الفتح واعلم ان الركاز عندنا الحنفية عام يطلق على الدفين وعلى المخلوق في الارض نعم المعدن والكنز متقابلان فالمعدن ما خلق في الارض والكنز ما دفن فيها والخمس عندنا في كليهما الا في دفائن اهل الاسلام فان حكمها حكم اللقطة وقال الشافعي الركاز هو الدفين ولا خمس عنده في المعدن واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار وفي الركاز الخمس فانه صريح في كون المعدن غير الركاز فهما شيئان والوجه عندنا انه اذا حكم على المعدن بكونه جبارا توهم منه كون المال الخارج منه ايضا جبارا لا شئ فيه فقال وفي الركاز الخمس ففي الاول بيان لحكم المحل اي ان حفره اوصدمات فلا شئ له وفي الثاني بيان للحال اي ما خرج منه وانما لم يكتف بالضمير تنبيها للمسئلة فان الركاز عام كما علمته كذا في الفيض ففي المعدن عنده اي الشافعي وكذا عند مالك واحمد الزكوة دون الخمس وعندنا الحنفية في كليهما الخمس كما بسط في هامش اللامع وقال القسطلاني قوله وقال مالك هو ابن انس امام دار الهجرة وابن ادريس هو الشافعي الامام الاعظم صاحب المذهب كما جزم به ابو زيد المروزي احد الرواة عن الفربري وتابعه البيهقي وقيل المراد بابن ادريس عبد الله بن ادريس الاودي الكوفي في قليله وكثيره الخمس وهذا قول ابي حنيفة ومالك واحمد وبه قال الشافعي في القديم وشرط في الجديد النصاب ولا تجب الزكوة فيما دونه الا اذا كان في ملكه من جنس النقد الموجود اه من القسطلاني قوله وقال الحسن هو كتب الشيخ في اللامع وذلك لانه في حكم الغنيمة ولا يكون في حكم الغنيمة عندنا الا اذا لم يكن دخوله في دار الحرب بامان بل دخل فيها متلصصا او متغلبا فاما اذا دخلها بامان فان اخذه شيئا من اموالهم يكون غدرا وهذا التفصيل مرعي ايضا على مذهب الحنفية في قوله فان وجدت لقطة في ارض العدو اه وفي هامشه قال الحافظ وصله ابن ابي شيبة بلفظ اذا وجد الكنز في ارض العدو ففيه الخمس واذا وجد في ارض العرب ففيه الزكوة قال ابن المنذر ولا اعلم احدا فرق هذه التفرقة غير الحسن اه وفي الفيض تحت قوله وقال الحسن وهذا اقرب الى الحنفية لانه اوجب الخمس في الركاز مطلقا وما فرق به يوجب الخمس في معدن دار الاسلام ايضا فان الاراضي لتقادم العهد بالكفر كانت ملكا لهم ثم تحولت الى ملك المسلمين فحكمها يكون حكم الغنيمة وان وجد فيها المعدن في دار الاسلام اه قوله قال بعض الناس الخ وهذا اول المواضع التي اورد فيها الامام البخاري على بعض العلماء بقوله وقال بعض الناس وهي اربع وعشرون موضعا في سائر كتابه وهذا اولها وآخرها في كتاب الاحكام والمعروف عند العلماء ان هذه كلها ايرادات على الحنفية ولا سيما على الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وهذا صحيح باعتبار اكثر المواضع والا فقد يقول قال بعض الناس مع ان المسئلة اجماعية كما سياتي في كتاب الهبة وقد يشير به الى الشافعي ايضا كما سياتي في كتاب الاحكام الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي الفيض ولم يرد به ابا حنيفة في جميع المواضع كما زعم فان كان المراد ههنا هو الامام الهمام فالمراد في بعضها عيسى بن ابان وفي بعض آخر الشافعي نفسه وفي آخر محمد ثم لا يستعمله المصنف للرد دائما بل رأيته قد يقول بعض الناس ثم يختاره وقد يتردد فيه الى آخر ما بسط وقوله ثم ناقضه وقال لا باس الخ ليس بمناقضة كما حققه المحشي ولم ينفرد الامام بذلك بل يجوزان يتولى الانسان تفرقته بنفسه عند احمد وابن المنذر لما روي عن علي رضي الله عنه انه امر واجد الكنز بتفرقته على مساكين كما في المغني قال الحافظ قال ابن بطال ليس كما قال انما اجاز ابو حنيفة ان يكتمه اذا كان محتاجا بمعنى ان له حقا في بيت المال ونصيبا في الفيء فاجاز له ان ياخذ الخمس لنفسه عوضا عن ذلك لا انه اسقط الخمس عن المعدن انتهى وقد نقل الطحاوي المسئلة كما قال ابن بطال ونقل ايضا انه لو وجد في داره معدنا فليس عليه شئ وبهذا يتجه اعتراض البخاري اه من الفتح قلت ما قاله الحافظ بعيد من مثله لان العلماء اختلفوا في الموضع الذي يجب فيه الخمس وقد بسط الكلام على

باب قول الله تعالى والعاملين عليها الخ قال الحافظ قال ابن بطال اتفق العلماء على ان العاملين عليها السعاة المتولون لقبض الصدقة قال ابن المنير يحتمل ان يكون العامل المذكور صرف شيئا من الزكوة في مصارفه فحوسب عليه قال الحافظ والذي يظهر من مجموع الطرق ان سبب المحاسبة ما وجد معه من جنس مال الصدقة وادعى انه اهدي اليه واسم العامل المذكور عبد الله بن اللتبية اه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة هو ان ما ورد في بعض الروايات ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم فليس المراد به انهم في فسحة من الظلم بل قوله صلى الله عليه وسلم هذا بالنسبة الى المزكين فينبغي لهم ان يرضوهم واما الامام فله المحاسبة في موضع التهمة والله تعالى اعلم

باب استعمال ابل الصدقة والبانها الخ قال ابن بطال غرض المصنف اثبات وضع الصدقة في صنف واحد خلافا لمن قال يجب استيعاب الاصناف الثمانية قال الحافظ وفيما قال نظر لاحتمال ان يكون ما اباح لهم من الانتفاع الا بما هو قدر حصتهم على انه ليس في الخبر ايضا انه ملكهم رقابها وانما فيه انه اباح لهم شرب البان الابل للتداوي فاستنبط منه البخاري بجواز استعمالها في بقية المنافع اذ لا فرق وتقدير الترجمة استعمال ابل الصدقة وشرب البانها فاكتفى ...

بالشرب لوضوحه فغاية ما يفهم من حديث الباب ان للامام ان يخص بمنفعة مال الزكوة دون الرقبة صنفا دون صنف بحسب الاحتياج على انه ليس في الخبر ايضا تصريح بانه لم يصرف من ذلك شيئا لغير العرنيين اه وتعقب العلامة العيني كلام الحافظ وقال لي ماوي ابن بطال في الغرض من الترجمة والاوجه عندي ان الغرض الذي اشار اليه ابن بطال تقدم في باب عند الصدقة من الاعتبار الخ

باب وسم الامام ابل الصدقة بيده قال الحافظ في حديث الباب حجة على من كره الوسم من الحنفية بالميسم بدخوله في عموم النهي عن المثلة وقد ثبت ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فدل على انه مخصوص من العموم المذكور لحاجة كالختان للآدمي اه وتعقبه العلامة العيني اذ قال قلت ذكر اصحابنا في كتبهم لا باس بكي البهائم للعلامة لان فيه منفعة وكذلك لا باس بكي الصبيان اذا كان لداء اصابهم لان ذلك مداواة اه وفي البذل تحت حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه حمار قد وسم في وجهه فقال اما بلغكم اني لعنت من وسم البهيمة في وجهها الحديث كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه الوسم لا ضير فيه اذا اشتمل على فائدة بعد ان لا يكون في الوجه لانه في الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالابطال او بالافساد كالباصرة اه وقد ترجم المصنف ايضا في كتاب الذبائح والصيد باب العلم والوسم في الصورة

باب فرض صدقة الفطر

قال الحافظ اضيفت الصدقة الى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان وقال ابن قتيبة المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس ماخوذ من الفطرة التي هي اصل الخلقة والاول اظهر ويؤيده قوله في بعض طرق الحديث كما سياتي زكوة الفطر من رمضان اه اعلم ان ههنا ثمانية ابحاث ذكرت في الاوجز الاول في حكمها والثاني في معناها لغة والثالث ان وجوبها لم ينسخ والرابع بيان من تجب عليه والخامس متى نزلت صدقة الفطر والسادس ما في حجة الله البالغة انما وقت بعيد الفطر لمعان والسابع ما قال العيني ان هذا الباب يحتاج الى خمسة عشر معرفة بسطت في الاوجز والثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر هل هو غروب الشمس ليلة الفطر او طلوع الفجر من يوم العيد قوله ورأى ابو العالية الخ كتب الشيخ في اللامع ولا فرق هؤلاء بين الفرض والواجب فكان مذهبهم كمذهبنا اه كما هو معروف ولذا ترى ان الامام البخاري ترجم ههنا باب فرض صدقة الفطر وسياتي قريبا باب وجوب الحج والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف قال الحافظ قوله ورأى ابو العالية الخ انما اقتصر البخاري على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها والا فقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على ذلك لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة وفي نقل الاجماع مع ذلك نظر لان ابراهيم ابن علية وابا بكر الاصم قالا ان وجوبها نسخ ونقل المالكية عن اشهب انها سنة مؤكدة وهو قول بعض اهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية واولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر قال ابن دقيق العيد هو اصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع الى الوجوب فالحمل عليه اولى قال الحافظ ويؤيده تسميتها زكوة اه قلت وهذا احد الابحاث الثمانية المشار اليها قبل وذكر بعضها تتميما للفائدة فالبحث الخامس منها ما قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة اما رمضان ففي شعبان واما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين وقيل وجبت بموجب زكوة الاموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها وقيل وجوبها سابق على وجوب زكوة الاموال وفي تاريخ الخميس فرضت في السنة الثانية قبل العيد بيومين وخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكوة الفطر وفي الدر المختار امر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكوة قال ابن عابدين هذا هو الصحيح اه والبحث الثامن اختلافهم في وقت الوجوب فعند احمد واسحق والشافعي في الجديد واحدى الروايتين عن مالك ان وقت وجوبها هو غروب الشمس ليلة الفطر وعند ابي حنيفة والشافعي في القديم ومالك في رواية ان وقتها هو طلوع الفجر من يوم العيد وبسط الكلام على الدلائل في الاوجز اه من هامش اللامع

باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين قال الحافظ ظاهره ادراك انها تجب على العبد وان كان سيده يتحملها عنه ويؤيده عطف الصغير عليه فانها تجب عليه وان كان الذي يخرجها غيره اه قال القسطلاني اختلف هل تجب على العبد ابتداء ثم يتحملها السيد عنه او تجب على السيد ابتداء وجهان للشافعية والى الاول نحا البخاري وقال ابن بطال ان البخاري يقول بمذهب اهل الظاهر انها تلزم العبد في نفسه وعلى سيده تمكينه من اكتساب ذلك واخراجه من نفسه وتعقبه في المصابيح بان البخاري لم يرد هذا وانما اراد التنبيه على اشتراط الاسلام فيمن تؤدى عنه زكوة الفطر لا غير ولذا لم يترجم ترجمة اخرى على اشتراط الاسلام وعبر بعلى دون عن ليطابق لفظ الحديث اه

باب صدقة الفطر صاع من شعير المسئلة اجماعية في الشعير خلافية في غيره كما سياتي

باب صدقة الفطر صاع من طعام قال الشيخ في البذل قال علمائنا المراد بالطعام (اي في الحديث) المعنى الاعم فيكون عطف ما بعده عليه من باب عطف الخاص على العام وقال الشافعية المراد بالطعام البر اه وفي الاوجز حكى الخطابي ان المراد بالطعام ههنا الحنطة وهو اسم خاص له قال ويدل على ذلك ذكر الشعير وغيره من الاقوات والحنطة اعلاها فلولا انه اراد بها ذلك لكان ذكرها عند التفصيل كغيرها من الاقوات ورد ذلك ابن المنذر وقال هذا غلط منه وذلك ان ابا سعيد اجمل الطعام ثم فسره فقال كنا نخرج صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر كما في البخاري قال وفي قوله فلما جاء معاوية وجاءت السمراء دليل على انها لم تكن قوتا لهم قبل هذا فدل على انها لم تكن كثيرة ولا قوتا فكيف يتوهم انهم اخرجوا ما لم يكن موجودا قال الحافظ في الفتح ثم ذكر اختلاف روايات ابي سعيد ثم قال وهذه الطرق كلها تدل على ان المراد بالطعام فيه غير الحنطة الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه قال الموفق والجملة ان الواجب في صدقة الفطر صاع من جميع اجناس المخرج وبه قال مالك والشافعي وروي ذلك عن ابي سعيد الخدري والحسن وابي العالية وروي عن معاوية انه يجزئ نصف صاع من البر خاصة وهو مذهب سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير واصحاب الرأي وغيرهم ممن ذكر اسماءهم في الاوجز والبسط فيه

باب صدقة الفطر صاع من تمر والمسئلة اجماعية

باب صاع من زبيب وفي الاوجز قال الباجي اما الزبيب فلا خلاف في جواز اخراجه ... وحكي عن بعض المتأخرين المنع من ذلك وهو محجوج بالاجماع قبله اه وقال العيني في البناية خير خلاف الظاهرية

اذ لا يجوز عندهم الا من التمر والشعير اه قلت ويخرج منه الصاع الكامل عند الائمة الثلثة لان المقدار صاع من كل شئ عندهم وكذا صاع كامل في الزبيب عند صاحبيه الامام ابي حنيفة وهي رواية عن الامام وعليه الفتوى وفي رواية اخرى نصف صاع منه اه ثم قال الحافظ كان البخاري اراد بتفريق هذه التراجم الاشارة الى ترجيح التخيير في هذه الانواع اه قلت توضيحه ما في الاوجز انهم اختلفوا في ان لفظة او في هذه الاحاديث للتخيير او للتعيين واحد منها وهو الغالب قال ابن رشد ذهب قوم الى انها تجب من هذه الاشياء على التخيير وقوم ذهبوا الى ان الواجب عليه هو غالب قوت البلد او قوت المكلف اذا لم يقدر على قوت البلد والثاني مذهب الشافعي ومالك والاول مذهب الحنفية والحنابلة واليه يظهر ميل البخاري على راي الحافظ لكن الاوجه عندي في غرض البخاري انه اشار بذلك الى الترتيب بين هذه الاشياء وهو ان الاولى في الترتيب من بين الاطعمة الشعير ثم باقي الاطعمة ثم التمر ثم الزبيب على ترتيب التراجم على خلاف الترتيب المذكور في كتب الشافعية ففي شرح الاقناع فعلم ان الاعلى البر فالشعير فالارز فالتمر فالزبيب ويتردد النظر في بقية الحبوب كالذرة والحمص وغيرهما ولعله رضي الله عنه قدم الشعير على بقية الاطعمة لكونه منصوصا بخلاف غيره من الاطعمة فتامل فانه دقيق وخاطري ابو عذره ثم اعلم ان المصنف رحمه الله ترجم على جميع الانواع الواردة في الاحاديث بترجمة مستقلة ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الاقط وهو دليل على ان كون الحديث عند البخاري ليس بدليل على انه معمول به عنده قال الحافظ كانه لا يراه مجزئا في حال وجدان غيره كقول احمد وحملوا الحديث على ان من كان يخرجه كان قوته اذ ذاك او لم يقدر على غيره وظاهر الحديث يخالفه وعند الشافعية فيه خلاف اه مختصرا قلت والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز جملتها انه يجزئ عند المالكية صاع من اقط اذا كان من اغلب القوت صرح به الدردير وغيره والمشهور عن الشافعي في ذلك قولان احدهما مثل قول مالك والثاني انه لا يجزئ والمشهور في شروح الحديث عن الامام احمد عدم جوازه لكن يظهر من كلام الموفق عن احمد روايتان الاجزاء مطلقا والثاني الاجزاء بشرط كونه غالب القوت او عدم وجدان الغير وعندنا الحنفية يجزئ اخراجه باعتبار القيمة اه مختصرا

ج صـ ۲۰۴ باب الصدقة قبل العيد قال ابن التين اي قبل خروج الناس الى صلوة العيد وبعد صلوة الفجر وقال ابن عيينة في تفسيره عن عكرمة قال يقدم الرجل زكوته يوم الفطر بين يدي صلوته فان الله يقول قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ولابن خزيمة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه الآية فقال نزلت في زكوة الفطر اه من الفتح

ج صـ ۲۰۴ باب صدقة الفطر على الحر والمملوك الخ قال الحافظ قيل فيه تكرار لما تقدم من باب صدقة الفطر على العبد وغيره الخ واجاب ابن رشيد باحتمالين احدهما ان يكون اراد تقوية معارضة العموم في قوله والمملوك لمفهوم قوله من المسلمين واراد ان زكوة العبد من حيث هو مال لا من حيث هو نفس وعلى كل تقدير فيستوي في ذلك مسلمهم وكافرهم وقال ابن المنير غرضه من الاول ان الصدقة لا تخرج على كافر ولهذا قيدها بقوله من المسلمين وغرضه من هذه تمييز من تجب عليه او عنه بعد وجود الشرط المذكور ولذلك استغنى عن ذكره فيها اه قلت ويحتمل ان يكون اراد بالاولى قيد المسلمين وبهذه ايجاب الصدقة على الحر والمملوك معا على كليهما بانفسهما ثم تحمل السيد عن المملوك او يقال ان المراد بالاولى عدم الوجوب على الكافر وبهذه تعميم المملوك سواء كان للخدمة او التجارة كما يظهر من الاثر الذي ذكره بعده واستدل بهذه الترجمة صاحب العرف الشذي موافقة البخاري للحنفية في ايجابها على الكافر قوله يزكي في التجارة الخ قال القسطلاني هذا قول الجمهور وقال الحنفية لا يلزم السيد زكوة الفطر عن عبيد التجارة اذ لا يلزم في مال واحد زكوتان اه قوله قبل الفطر بيوم او يومين هو مذهب احمد ورواية لمالك والاخرى انه لا يجوز التقديم اصلا وهو مذهب ابن حزم والمشهور عن الشافعي جوازه من بدء رمضان وعند الحنفية يجوز مطلقا بعد وجود سبب الوجوب وهو النصاب كما في الاوجز

ج صـ ۲۰۴ باب صدقة الفطر على الصغير الخ المسئلة خلافية فعند الجمهور من مال الصغير ان كان موسرا والا فعلى من عليه نفقته وقال ابن حزم في ماله ان كان موسرا والا سقطت وقال محمد بن الحسن هي على الاب مطلقا وقال ابن المسيب لا يجب على الصغير مطلقا كما في الاوجز ثم براعة الاختتام عند الحافظ ما تقدم في مقدمة اللامع في بيان خصائص الكتاب اذ قال وفي آخر الزكوة صدقة الفطر ولها دخل في الآخرية من جهة كونها تقع في آخر رمضان مكفرة لما مضى اه وعند هذا الفقير في قوله يزكي مال اليتيم فان اليتيم من مات ابوه

كتاب المناسك

المناسك جمع منسك بفتح السين وكسرها وهو المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان ثم سميت امور الحج كلها مناسك والمنسك المذبح والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك ايضا الطاعة والعبادة وكل ما تقرب به الى الله عز وجل والنسك ما امرت به الشريعة والورع ما نهت عنه والناسك العابد اه قال الحافظ في المقدمة واختلفت النسخ في الصوم والحج ايهما قبل الآخر وكذا اختلفت الرواية في الاحاديث وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة وما يتعلق بهما وكان في الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بحرم المدينة وظهر لي ان يقال في تعقيبه الزكوة بالحج ان الاعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك فذكر الصلوة ثم الزكوة ثم الحج ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث عمر بني الاسلام على خمس عقب بذكره وانما اخره لانه من التروك والترك وان كان عملا ايضا لكنه عمل النفس لا عمل الجسد فلهذا اخره والا لو كان اعتمد على الترتيب الذي في حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لان ابن عمر انكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام وهو وان كان ورد عن ابن عمر من طريق اخرى كذلك فذلك محمول على ان الراوي روى عنه بالمعنى ولم يبلغه نهيه عن ذلك والله اعلم اه وقال العيني لما كان للحج اشتراك مع الزكوة في كونها عبادة مالية ذكره عقيب الزكوة فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر الصوم عقيب الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية قلت نعم كان القياس يقتضي ذلك ولكن ذكرت الزكوة عقيب الصلوة لانها ثانية الصلوة وثالثة الايمان في الكتاب والسنة اه قلت وذكرت في مقدمة

كتاب الحج في الاوجز كما بنا فيه عشرة ابحاث لطيفة طويلة الاول في معنى الحج لغة والثاني في تعريفه شرعا والثالث في سبب الوجوب وهو البيت ولذا لا يجب في العمر الا مرة والرابع اختلافهم في وجوبه على الفور كما قال به مالك واحمد وابو يوسف وهو اصح الروايتين عن الامام الاعظم او على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد وفيه البحث ان زمان الحج معيار له او ظرف والخامس اختلافهم في مبدء فرضه ذكر وافيه احد عشر قولا منها انه فرض قبل الهجرة وهو شاذ والمشهور منها قولان سنة ست وسنة تسع بسطت في الاوجز والسادس في سبب تاخيره صلى الله عليه وسلم الحج الى السنة العاشرة عند الجمهور القائلين بفرضيته قبلها والسابع في ان الحج هل كان واجبا على الامم السابقة ام لا والثامن في حكم الحج ومصالحه والتاسع في فضائل البيت والعاشر في تكفير الحج للخطايا وبيان الاحاديث الواردة في تكفير السيئات وهذه الابحاث لا يسعها هذا الوجيز اه من هامش اللامع

ج صـ ۲۰۴ باب وجوب الحج وفضله الخ كتب الشيخ في اللامع دلالة الآية على الوجوب ظاهرة ودلالتها على الفضل من حيث انه عبر فيها من ترك بلفظ الكفر ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية بين يديه صلى الله عليه وسلم ان فريضة الله على عباده الخ ودلالتها على الفضل من حيث انه وجبت فيه الاستنابة مع انه لا حاجة الى اثبات كل جزء من اجزاء الترجمة بكل ورد في الباب بل الذي لا بد منه اثبات المجموع بالمجموع اه قلت وهو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الحادي والثلاثون والاوجه عندي ان اثبات الفضل بالآية بكون الحج لله تبارك وتعالى ولذا قدم الخبر في قوله ولله على الناس الآية اشارة الى شرافة الحج حيث نسبه عز وجل الى نفسه الكريم خاصة وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لافادة وجوب الحج اصالة والفضيلة تبعا اذ الوجوب يستلزم الفضيلة قطعا ولذلك اخر المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب اه قلت ويستنبط الفضل من الحديث ايضا بما قلت في الآية فان في نسبة الفريضة الى الله تعالى مع ان الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزيته وشرافته وما اجاد الشاعر الفارسي ؎ في الجملة نسبتے بتو كافی بود مرا ❊ بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس است

ج صـ ۲۰۴ باب قول الله تعالى ياتوك رجالا وعلى كل ضامر الخ قال الحافظ قيل ان المصنف اراد ان الراحلة ليست شرطا قال ابن القصار في الآية دليل قاطع لمالك ان الراحلة ليست من شرط السبيل فان المخالف يزعم ان الحج لا يجب على الراجل وهو خلاف الآية اه وفيه نظر فقد روى الطبري قال مجاهد كانوا لا يركبون فانزل الله ياتوك رجالا الآية فامرهم بالزاد ورخص لهم في الركوب والمتجر وروى عن ابن عباس ما فاتني شئ اشد علي ان لا اكون حججت ماشيا لان الله يقول ياتوك رجالا وعلى كل ضامر فبدأ بالرجال قبل الركبان وقال الحافظ ايضا تحت الحديث وغرضه منه الرد على من زعم ان الحج ماشيا افضل لتقديمه في الذكر على الراكب فبين انه لو كان افضل لفعله النبي صلى الله عليه وسلم قاله ابن المنير وقال غيره مناسبة الحديث للآية ان ذا الحليفة فج عميق والركوب مناسب لقوله وعلى كل ضامر وقال الاسماعيلي ليس في الحديثين شئ مما ترجم الباب به ورد بان فيهما الاشارة الى ان الركوب افضل فيؤخذ منه جواز المشي نعم وقال ابن المنذر اختلف في الركوب والمشي للحاج ايهما افضل فقال الجمهور الركوب افضل لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكونه اعون على الدعاء والابتهال ولما فيه من المنفعة وقال اسحق بن راهويه المشي افضل لما فيه من التعب ويحتمل ان يقال يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والله اعلم وفي تراجم شيخ المشائخ استدل بعضهم على اولوية الذهاب ماشيا لتقديم قوله ياتوك رجالا وغرض المصنف بايراد حديث ركوبه صلى الله عليه وسلم الاشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من مساواة المشي بالركوب اه وقال الدردير فضل ركوب في الحج على المشي لانه فعله عليه الصلوة والسلام اه

ج صـ ۲۰۵ باب الحج على الرحل الخ قال الحافظ بفتح الراء وسكون المهملة وهو للبعير كالسرج للفرس اشار بهذا الى ان التقشف افضل من الترفه اه وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات اولوية الركوب على الرحل كما كان عادته صلى الله عليه وسلم وللركوب سوى هذا الطريق طريقان آخران وهما معمولان اليوم وهما الشقدف والشبري فهما ايضا جائزان لكن الاولى الرحل اه وقال الدردير وفضل مقتب على ركوب محمل ومحفة وقال الدسوقي في شرح قوله مقتب اي ركوب على قتب فقد حج عليه الصلوة والسلام على قتب عليه قطيفة وهي كساء من شعر تساوي اربعة دراهم والقتب رحل صغير على قدر السنام اه قلت ويمكن ان يقال ان المصنف اشار به الى رد ما رواه البزار حج النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه مشاة من المدينة الى مكة الحديث فانه منكر ضعيف الاسناد كما في جزء حجة الوداع وهي رسالة وجيزة لهذا العبد الضعيف في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم من اول خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة المنورة الى حين رجوعه اليها مع فوائد علمية واحكام فقهية وبحوث تاريخية وتحقيقات حديثية طبع اولا في سنة تسعين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة بالمطبعة الهندية وثانيا بالحروف الحديدية بمطبعة دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ وثالثا بمطبعة بيروت

ج صـ ۲۰۶ باب فضل الحج المبرور قال القسطلاني اسم مفعول من بر المتعدي يقال بر الله حجك وهو متعد بنفسه ويبنى للمفعول فيقال بر حجك فهو مبرور اه وفي الفتح المبرور المقبول وقيل الذي لا يخالطه شئ من الاثم ورجحه النووي وقال القرطبي الاقوال التي ذكرت في تفسيره متقاربة المعنى وهي انه الحج الذي وفيت احكامه ووقع موقعا لما طلب من المكلف على الوجه الاكمل والله اعلم ولاحمد والحاكم من حديث جابر قالوا يا رسول الله ما بر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام وفي اسناده ضعف فلو ثبت لكان هو المتعين دون غيره اه

ج صـ ۲۰۶ باب فرض مواقيت الحج والعمرة اي المواقيت المكانية وهي جمع ميقات مفعال من الوقت بمعنى الحد واستعيرها للمكان اتساعا ومعنى فرض قدرا واوجب وهو ظاهر نص المصنف وانه لا يجيز الاحرام بالحج والعمرة من قبل الميقات ويزيد ذلك وضوحا ما سياتي حيث قال ميقات اهل المدينة ولا يهلون قبل ذي الحليفة وقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على الجواز وفيه نظر فقد نقل عن اسحق وداؤد وغيرهما عدم الجواز وهو ظاهر جواب ابن عمر ويؤيده القياس على الميقات الزماني فقد اجمعوا على انه لا يجوز التقدم عليه وفرق الجمهور بين الزماني والمكاني فلم يجيزوا التقدم على الزماني واجازوا في المكاني وذهب طائفة كالحنفية وبعض الشافعية الى ترجيح التقدم وقال مالك يكره اه من الفتح وللقسطلاني وفي الاوجز قال الابي ان احرم قبلها بيسير كره وان احرم قبلها بكثير فظاهر المدونة الكراهة وظاهر المختصر الجواز ونقل اللخمي قولا بعدم كراهة القريب وفيه ايضا الفرق بين القريب والبعيد ان من احرم بقرب الميقات فانه لا يقصد الا المخالفة التوقيت لانه لم يستدم احراما واما من احرم من البعد فان له

غرضا في استدامة الاحرام وفيه ايضا عن العيني قال مالك واحرامه من المواقيت افضل وقال ابوحنيفة والشافعي في آخر قوليه الاحرام من المواقيت رخصة واعتمدوا في ذلك على فعل الصحابة فانهم احرموا من قبل الميقات الى آخر مابسط في الاوجز وقال القسطلاني وقد لزم شرعا تقديم الاحرام للآفاقي على وصوله الى البيت تعظيما للبيت واجلالا كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب القاصد الى عظيم من الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا لزم القاصد الى بيت الله تعالى ان يحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان الاحرام تشبه بالاموات وفي ضمنه يجعل نفسه كالميت سلب اختياره والقى قياده متخليا عن نفسه فارغا عن اعتبارها شيئا من الاشياء قلت وعلى ما ذكره الحافظ في معنى الغرض الواقع في الترجمة من الاحتمالين اي التقدير والايجاب فعلى الاحتمال الاول يكون الغرض من الترجمة بيان مشروعية المواقيت ومشروعيتها عند هذا العبد الفقير من عمرة الحديبية كما حررته في جزء حجة الوداع وفيه وجمهور مشروعية المواقيت من عمرة الحديبية كما نص عليه الامام محمد وحكاه عنه عامة الشراح وتعقبوا عليه ويشكل عليه انهم قالوا بته الا مجاوزة ابي قتادة عام الحديبية بغير احرام من الميقات بتاريخات واذا لم يكن التوقيت الا في عام حجة الوداع فاي فائدة لهم الى التوجيهات القريبة والبعيدة اھ

باب قول الله تعالى وتزودوا الخ قال الحافظ قال مقاتل بن حيان لما نزلت قام رجل فقال يا رسول الله ما نجد ما نتزود فقال تزود ما تكف به وجهك عن الناس وخير ما تزودتم التقوى اھ قلت وعلى هذا الظاهر ان المراد بالتقوى معناه المعروف واليه مال القسطلاني اذ قال قوله وتزودوا اي ما يكف وجوهكم عن الناس ولما امرهم بزاد الدنيا ارشدهم الى زاد الآخرة فقال فان خير الزاد التقوى اھ وقال الحافظ بعد حديث الباب قال المهلب في هذا الحديث من الفقه ان ترك السوال من التقوى ويؤيده ان الله مدح من لم يسأل الناس الحافا فان قوله فان خير الزاد التقوى اي تزودوا واتقوا اذى الناس بسوالكم اياهم والاثم في ذلك اھ وعلى هذا المراد من التقوى التقوى والاحتراز عن السوال واختار هذا المعنى في تفسير الجلالين قلت ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان في توسيط المصنف هذا الباب بين ابواب المواقيت اشارة الى ان التقوى وان كان مطلوبا في سائر سفر الحج لكنه فيما بين المواقيت آكد

باب مهل اهل مكة للحج والعمرة قال الحافظ المهل بضم الميم وفتح الهاء وتشديد اللام موضع الاهلال واصله رفع الصوت لانهم كانوا يرفعون اصواتهم بالتلبية عند الاحرام ثم اطلق على نفس الاحرام اتساعا وقال ابوالبقاء هو مصدر بمعنى الاهلال كالمدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج اھ قال السندي كانه نبه بهذه الترجمة على ان سوق الحديث لميقات الحج والعمرة وجميع المواقيت للحج فقط ولذلك قال من اهلها للحج والعمرة ومقتضاه ان يكون ميقات اهل مكة ميقاتا لهم للحج والعمرة جميعا لا للحج فقط ومن ذهب الى ان الشافعي وجعلوا ميقات العمرة لاهل مكة ادنى الحل بحديث احرام عائشة بالعمرة من التنعيم الى ان قال وحديث عائشة لا يعارض هذا الحديث فكانه بهذه الترجمة اراد الاعتراض على الجمهور اھ وفي الفيض ان المصنف لم يفرق بين ميقات الحج وميقات العمرة والاشيء عنده وغير المحصورات اھ قلت هو مسلك الحافظ ابن القيم على خلاف مسلك الجمهور فانهم اتفقوا على ان ميقات المكي لاحرام العمرة الحل حكى الاجماع على ذلك الموفق وغيره مع الاختلاف فيما بينهم في افضل البقاع للاحرام كما بسطت في جزء العمرات

باب ميقات اهل المدينة ولا يهلوا قبل ذي الحليفة بالمهملة والفاء مصغرا مكان معروف بينه وبين مكة مائتا ميل غير ميلين قاله ابن حزم وقال غيره بينهما عشر مراحل وقال النووي بينها وبين المدينة ستة اميال ووهم من قال بينهما ميل واحد وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب وبها بئر يقال لها بئر علي اھ من الفتح ثم قال الحافظ قد تقدمت الاشارة اليها في باب فرض المواقيت واستنبط المصنف من ايراد الخبر بصيغة الخبر مع ارادة الامر تعين ذلك وايضا فلم ينقل عن احد ممن حج مع النبي صلى الله عليه وسلم انه احرم قبل ذي الحليفة ولولا تعين الميقات لبادروا اليه لانه يكون اشق فيكون اكثر اجرا اھ وفي الفيض بحث على المسئلة اما المسئلة في اهل المدينة خاصة فينبغي ان تكون كذلك عند الحنفية ايضا وارجو ان لا تكون خلافا لمسائلهم فان اهل المدينة لما كان ميقاتهم امامهم فلا حاجة لهم الى تقديم الاحرام مع ان في احرامهم بميقاتهم تاسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف غيرهم فان لهم في التقديم محلا بالعزيمة وتماديا في الاحرام مع انه لا يلزم عليهم مخالفة للسنة ايضا فافترقا اھ قلت وقد تقدم اختلاف العلماء في هذه المسئلة في باب فرض المواقيت وان المصنف مال في هذه المسئلة الى مسلك الظاهرية كما تقدم عن الحافظ وبه جزم العيني والقسطلاني قال العيني هذه العبارة تشير الى ان البخاري ممن لا يرى تقديم الاهلال قبل المواقيت اھ وقال القسطلاني الظاهر ان المصنف كان يرى المنع من ذلك اھ

باب مهل اهل الشام وباب مهل اهل نجد ترجم المصنف على كل ميقات من المواقيت ترجمة مستقلة استيفاء لجميع اجزاء الحديث قال صاحب الفيض قد علمت من عادة المصنف ان الحديث اذا كان عنده بطرق عديدة يخرجه مرة بعد مرة بتراجم عديدة وفوائد جديدة اھ

باب مهل من كان دون المواقيت قال العيني اراد من كان وطنه بين المواقيت ومكة اھ وكتب الشيخ في اللامع تحت قوله فمهله من اهله الخ اوما في حكمه وذلك ان يكون خارج الحرم وان كان اقرب اليه من بيته اھ وفي هامشه هذا مسلك الحنفية قال صاحب الدر المختار من كان داخل الميقات فميقاته الحل الذي بين المواقيت والحرم قال الشامي فالحرم حد في حقه كالميقات للآفاقي فلا يدخل الحرم الا محرما اھ وما يظهر من كتب الفروع ان المسئلة خلافية وان حكى الاجماع عليها غير واحد من نقلة المذاهب قال الموفق من كان منزله دون الميقات فميقاته من موضعه يعني اذا كان مسكنه اقرب الى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه هذا قول اكثر اهل العلم وبه يقول مالك والشافعي واصحاب الرأي وعن مجاهد قال يهل من مكة اھ من هامش اللامع وفيه بعد ما بسط عن كتب فروع الائمة فعلم من هذا كله ان ما افاده الشيخ هو مسلك الحنفية وفيه خلاف الائمة الثلاثة اذ اوجبوا الاحرام من مسكنه ومن حكى المسئلة اجماعية فقد ذهل ثم ذكرت فيه اشكال العلامة السندي على مسلك الحنفية والجواب عنه فارجع اليه لو شئت

باب مهل اهل اليمن قال القسطلاني تحت حديث الباب هذا الحديث وان اطلق فيه ان ميقات اهل اليمن يلملم لكن المراد انه ميقات تهامة خاصة فان نجد اليمن ميقات اهلها ميقات نجد الحجاز بدليل ان ميقات اهل نجد قرن فاطلق اليمن واريد بعضه وهو تهامة منه خاصة اھ

باب ذات عرق لاهل العراق اختلفوا فيمن وقت لاهل العراق ميقاتا ففي الفيض ثم ان تلك المواقيت كلها وقتها النبي صلى الله عليه وسلم اولا فقيل نعم وقيل غير ذات عرق فانها وقتها عمر والصواب هو الاول نعم اشتهر بعضها في زمن عمر فنسبت اليه اھ وفي الاوجز قال ابن رشد بعد ما حكى الاجماع على المواقيت الاربعة ذي الحليفة والجحفة وقرن ويلملم اختلفوا في ميقات اهل العراق فقال جمهور الفقهاء ميقاتهم من ذات عرق وقال الشافعي والثوري ان اهلوا من العقيق كان احب واختلفوا فيمن وقته لهم فقالت طائفة عمر وقالت طائفة بل رسول الله صلى الله عليه وسلم اھ قال الحافظ قال ابن المنذر لم نجد في ذات عرق حديثا ثابتا انتهى لكن الحديث بمجموع الطرق يقوى كما ذكرنا واما اعلال من اعله بان العراق لم تكن فتحت يومئذ فقال ابن عبد البر هي غفلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقت المواقيت لاهل النواحي قبل الفتوح لكنه علم انها ستفتح فلا فرق في ذلك بين الشام والعراق اھ

باب الصلوة بذي الحليفة هكذا في النسخة التي بايدينا من الهندية وفي نسخة الفتح بغير ترجمة فقال الحافظ كذا في الاصول بغير ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الابواب التي قبله ومناسبته لها من جهة دلالة حديثه على استحباب صلوة ركعتين عند ارادة الاحرام من الميقات وقد توجه عليه لبعض الشارحين نزول البطحاء والصلوة بذي الحليفة وحكى القطب انه في بعض النسخ قال وسقط في نسخة سماعنا لفظ باب وفي شرح ابن بطال الصلوة بذي الحليفة اھ قلت ما حكى عن ابن بطال هو الموجود في نسخنا والظاهر عندي على النسخ التي بايدينا ان المصنف ترجم بذلك لما ان المعروف في الروايات انه عليه الصلوة والسلام احرم بعد صلوة الركعتين وهل كانت فرضا او نفلا مختلف فيها فللتنبيه على ذلك بوب بالصلوة مطلقا لانها الحقق وبسط الكلام عليها في رسالتي جزء حجة الوداع وفيه قال النووي فيه استحباب صلوة الركعتين عند ارادة الاحرام ويصليهما قبل الاحرام ويكونان نافلة وهذا مذهبنا ومذهب العلماء كافة الا ما حكاه القاضي وغيره عن الحسن البصري انه استحب كونه بعد صلوة فرض اھ

باب خروج النبي صلى الله عليه وسلم على طريق الشجرة قال عياض هو موضع معروف على طريق من اراد الذهاب الى مكة من المدينة كان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج منه الى ذي الحليفة فيبيت بها واذا رجع بات بها ايضا ودخل على طريق المعرس بفتح الراء المثقلة وهو مكان معروف ايضا وكل من الشجرة والمعرس على ستة اميال من المدينة لكن المعرس اقرب قال ابن بطال كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك كما يفعل في العيد يذهب من طريق ويرجع من اخرى فقد قال بعضهم ان نزوله هناك لم يكن قاصدا وانما كان اتفاقا والصحيح انه كان قصدا لئلا يدخل المدينة ليلا والمعنى فيه وهو التبرك به كما سيأتي في الباب الذي بعده اھ ما قاله الحافظ في الفتح وفي الفيض اعلم ان الشجرة صارت اسما بالغلبة لذي الحليفة ويقال لها الآن بئر علي وهذا غير علي بن ابي طالب ولفظ الراوي يشعر بالتغاير بين الشجرة وذي الحليفة ثم المعرس موضع قريب منها ولكن لا تتميز ان لاندراس الرسوم والمعالم والذي يظن ان اولها ذو الحليفة ثم المعرس ثم العقيق وتلك المواضع كلها متقاربة كما ذكره السمهودي في الوفاء اھ ولا يذهب عليك ان الطرق المعروفة من المدينة الى مكة اربعة احدها الطريق السلطاني والثاني الغائر والثالث الفرعي والرابع الشرقي والطريق السلطاني هي طريق الشجرة ولما حج صلى الله عليه وسلم من مكة مر من طريق الغائر اھ مختصرا من جزء حجة الوداع

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك قال الحافظ والعقيق واد بقرب البقيع بينه وبين المدينة اربعة اميال واورد فيه حديث عمر في ذلك وليس هو من قول النبي صلى الله عليه وسلم لكن روى ابو احمد بن عدي بسنده عن عائشة مرفوعا تخيموا بالعقيق فانه مبارك فكانه اشار الى هذا وقوله تخيموا امر بالتخييم والمراد النزول هناك اھ وقال السندي كانه اراد قوله ولو حكاية عن غيره وبه وافق الحديث الترجمة وسقط ان القول المذكور في الحديث قول الآتي وقول النبي صلى الله عليه وسلم اھ قلت وعندي انه نبه بذلك على متمسك قوله صلى الله عليه وسلم انه واد مبارك من ان كان مأخوذا من الوحي قوله قل عمرة في حجة اختلف في معناه كما في الشروح وفي تراجم شيخ المشائخ معناه اهل بهذين النسكين على خلاف ما اعتقده اهل الجاهلية من عدم تجويز الاعتمار في اشهر الحج وقيل معناه الصلوة في هذا الوادي ثوابه ثواب حجة وعمرة اھ

باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب قال الاسماعيلي ليس في حديث الباب ان الخلوق كان على الثوب كما في الترجمة وانما فيه ان الرجل كان متضمخا وقوله اغسل الطيب الذي بك يوضح ان الطيب لم يكن في ثوبه وانما كان على بدنه ولو كان على الجبة لكان في نزعها كفاية اھ والجواب ان البخاري على عادته يشير الى ما وقع في بعض الطرق وسيأتي في محرمات الاحرام من وجه آخر بلفظ عليه قميص فيه اثر صفرة والخلوق في العادة انما يكون في الثوب الى آخر ما في هامش اللامع قال السندي قوله اغسل الطيب الذي بك الخ الظاهر ان المراد الذي بجسدك فالدلالة على الترجمة بقياس الثوب على الجسد وليس المراد في الحديث الذي بثوبك اذ نزع الثوب يكفي في دفع ذلك والحاصل ان الروايات وان وردت بوجود الطيب بثوبه ايضا لكن المامور بالغسل هو الذي كان ببدنه واما ما كان منه بالثوب فيكفي النزع فيه والله تعالى اعلم اھ وفي هامش اللامع اعلم انهم اختلفوا في مسئلة الطيب للمحرم وتحقيق مذاهب الائمة فيه كما بسطت في الاوجز من كتب فروعهم ان التطيب بما يبقى جرمه بعد الاحرام ممنوع مطلقا عند الامام مالك ومحمد سواء كان على البدن او الثياب ومباح مطلقا عند الامام الشافعي واحمد سواء كان على البدن او على الثوب والتطيب بطيب ذي جرم مباح على البدن دون الثياب عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف فهذا هو الصحيح من مسالك الائمة واذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ميل الامام البخاري في هذه المسئلة الى مسلك الامام الاعظم وابي يوسف اذ ترجم اولا بباب غسل الخلوق الخ وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الاحرام وذكر فيه حديث عائشة رضي الله عنها قالت كاني انظر الى وبيص الطيب الخ قال الحافظ قوله باب الطيب عند الاحرام اراد بهذه الترجمة ان يبين ان الامر بغسل الخلوق في الحديث الذي قبله انما هو بالنسبة الى الثياب لان المحرم لا يلبس شيئا مسه الزعفران كما سيأتي في الباب الذي بعده واما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اھ

باب الطيب عند الاحرام قد تقدم ما يتعلق به من الكلام في الباب السابق قوله وما يلبس اذا اراد الخ الظاهر انه عطف على الطيب فيشكل بوجهين الاول انه سيأتي قريبا مستقلا والثاني من حيث انه لا تعلق له بالرواية وان كان

عطفا على الاحرام فحينئذ يرتفع الاشكال لكن يشكل عليه حينئذ ذكر الآثار الواردة من القبان وغيره فتدبر وقوله يشم الريحان كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز عندنا شمه لكونه طيبا اھ وفي هامشه اختلف فيه فقال اسحق يباح وتوقف احمد وقال الشافعي يحرم وكرهه مالك والحنفية ومنشأ الخلاف ان كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف واما غيره فلا اھ ونقل العيني عن شرح المهذب فيه قولين والاصح تحريمه شمها ووجوب الفدية وقال به قال مالك وابو حنيفة الا انهما يقولان يحرم ولا فدية اھ من هامش اللامع مختصرا

قوله وينظر في المرآة وفي الموطا للامام مالك ان عبد الله بن عمر نظر في المرآة لشكوى كان بعينيه وهو محرم وفي الاوجز قال الزرقاني وكره عند مالك بغير ضرورة مخافة ان يرى شعثا فيصلحه اھ وقال الموفق ولا ينظر في المرآة لاصلاح شيء يعني لازالة شعث او تسوية شعر او شيء من الزينة قال احمد ولا بأس في النظر بدون ذلك ولا فدية عليه بالنظر في المرآة على كل حال وانما ذلك ادب وشيء من تاركه لا نعلم احدا اوجب في ذلك شيئا وقد روي عن ابن عمر وعمر بن عبد العزيز انهما كانا ينظران في المرآة وهما محرمان اھ وعد صاحب اللباب في المباحات النظر في المرآة للاطلاع على الهيئة وقال الحافظ في الفتح نقل كراهية عن القاسم بن محمد اھ

قوله ويتداوى بما يأكل الزيت الخ قال الحافظ واما التداوي فقال ابو بكر بن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس انه كان يقول يتداوى المحرم بما يأكل وعنه ايضا انه قال اذا شققت يد المحرم او رجلاه فليدهنهما بالزيت او بالسمن قال الحافظ وفي هذا الاثر رد على مجاهد في قوله ان تداوى بالسمن او الزيت فعليه دم اخرجه ابن ابي شيبة اھ قوله ويلبس الهميان وفي الهداية لا بأس بان يشد في وسطه الهميان وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيها الحالتان اھ قال ابن المنذر ورخص في الهميان والمنطقة للمحرم الشافعي واحمد واسحق ومن وافقهم غير ان اسحاق قال ليس له ان يعقد بل يدخل السيور بعضها في بعض اھ وفي المحلى قيل تفرد اسحاق بذلك اي بعدم العقد اھ مختصرا من الاوجز قوله وقد حزم على بطنه بثوب قال ابن التين هو محمول على انه شده على بطنه فيكون كالهميان ولم يشده فوق المئزر والا فمالك يرى على من فعل ذلك الفدية اھ من الفتح

قوله ولم تر عائشة بالتبان بأسا كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز التبان عندنا لاحد ولو احتاج اليه وذلك لان الستر ممكن بحيث لا تنكشف العورة بعده اھ وفي هامشه قال الكرماني التبان بضم الفوقية وشدة الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين اھ قال الحافظ سراويل قصير بغير اكمام ووصل اثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة انها حجت ومعها غلمان لها وكانوا اذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فامرتهم ان يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون وفي هذا رد على ابن التين في قوله اراد النساء لانهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال وكان هذا رأي رأته عائشة والا فالاكثر على انه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اھ وكذا في العيني وزاد فان لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا اثم وافتدى اھ من هامش اللامع قوله يعني للذين يرحلون هودجها قال السندي كتب في هامش بعض النسخ نقلا عن بعض محققي مشايخنا انه بضم الياء وتشديد الحاء اي ينقلون من رحل انتقل لا من رحل بعيره اي وضع عليه الرحل لانه فاسد اذ لا يقال يرحلون هودجها اي يضعون عليها الرحل نعم لو ثبتت به الرواية لاؤل بحذف المضاف اي يرحلون بعير هودجها مع تكلف ظاهر في المعنى فتدبر ان قول الحافظ وغيره التشديد وهم ليس بصواب اھ وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان جواز التبان معلل بالضرورة فيرخص فيه من اضطر اليه وذلك لان هؤلاء ومن في حكمهم تنكشف عورتهم في الصعود والنزول حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لاحد الى آخر ما تقدم

ص۲۰۹ باب من اهل ملبدا قال الحافظ اي احرم وقد لبد شعر رأسه اي جعل فيه شيئا نحو الصمغ ليجتمع شعره لئلا يتشعث في الاحرام او يقع فيه القمل اھ وبسط الكلام على التلبيد وحكمه وما يتعلق به وايضا في وقت تلبيده صلى الله عليه وسلم من انه كان بعد الاحرام او وقت الادهان والتطييب في جزء حجة الوداع فارجع اليه لو شئت وفيه وظاهر سياق كلام ابن القيم في الهدي يشعر بان التلبيد كان بعد الاحرام والظاهر عندي انه كان وقت الادهان والتطييب وغيرهما قبل الاحرام واليه يظهر ميل الحافظين ابن حجر والعيني اذ قالا تحت شرح الباب اي من احرم حال كونه ملبدا واليه يظهر ميل الامام البخاري بسياق التراجم اذ ذكر قبله باب الطيب عند الاحرام وذكر بعده باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة اھ واما حكم التلبيد ففي جزء حجة الوداع قال صاحب المنهل وفي الحديث دليل على استحباب تلبيد الشعر للمحرم لما فيه من الرفق به والبعد عن الشعث واسباب الاذى ولا سيما من طالت مدة احرامه وبه قال الشافعي واصحابه واحمد وكذا الحنفية والمالكية اذا كان يسيرا لا يؤدي الى ستر الرأس اما الكثير الذي يحصل به تغطية ربع رأسه فاكثر فحرام يلزم فيه دم باستدامته حال الاحرام يوما فاكثر او اقل من يوم وليلة ففيه صدقة كصدقة الفطر وهذا في حق الرجل واما المرأة فلا تمنع من تغطية رأسها في الاحرام اھ قلت هكذا ذكر صاحب المنهل مذاهب الائمة في حكم التلبيد واما انا فلم اجد التصريح بذلك في كتب فروعهم

ص۲۰۹ باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة لعله اراد الرد على من ذهب الى انه من البيداء والافضل عند المسجد كما في هذا الباب ويجوز عند الركوب كما سيأتي وفي جزء حجة الوداع اختلفت الروايات في موضع احرامه صلى الله عليه وسلم ففي التعليق الممجد فيه ثلث روايات في المصلى وحين ركب ولما علا على شرف البيداء وسيأتي الجمع بين هذه الروايات في رواية ابن عباس فكلها واسع عند احمد والمرجح عندنا الحنفية الاول واليه مال ابن القيم وعند الشافعية والمالكية الثاني قال الحافظ قد اتفقت فقهاء الامصار على جميع ذلك وانما الخلاف في الافضل اھ

ص۲۰۹ باب ما لا يلبس المحرم من الثياب وسيأتي باب ما يلبس الخ قال الحافظ هناك هذه الترجمة مغايرة للسابقة من حيث ان تلك معقودة لما لا يلبس من اجناس الثياب وهذه لما يلبس من انواعها اھ قلت وقد تقدم ايضا في قوله باب الطيب وما يلبس الخ فظاهره التكرار ويمكن ان يقال ان ذكره هناك كان تبعا وههنا اصالة وقصدا او يقال ان هذا باعتبار الثياب والاولى باعتبار الزوائد او يقال ان هذا باعتبار الوان الثياب

ص۲۰۹ باب الركوب والارتداف في الحج سكت الشراح عن غرضه فلا يبعد عندي لا سيما في توسيطه بين ابواب اللباس ان يقال ان مطلق التكشف والمنع من الترفه عن بعض انواع الثياب ليس بمطلوب على الاطلاق وذلك لان في الركوب ترفها في مقابلة المشي كما لا يخفى لكنه صلى الله عليه وسلم اختاره لمصالح كما هو مذكور في محله ومع ذلك اختار النبي صلى الله عليه وسلم الركوب على الرحل ميلا الى التقشف بقدر الامكان كما تقدم شيء منه في باب الحج على الرحل

وقال الحافظ قال ابن المنير الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قصد بارداف من ذكر ليحدث عنه بما يتفق له في تلك الحال من التشريع اھ

ص۲۰۹ باب ما يلبس المحرم من الثياب الخ وتقدم الكلام عليه فيما سبق

ص۲۰۹ باب من بات بذي الحليفة قال الحافظ والمراد من هذه الترجمة مشروعية المبيت بالقرب من البلد التي يسافر منها ليكون امكن من التوصل الى مهماته التي ينساها مثلا قال ابن بطال ليس ذلك من سنن الحج وانما هو من جهة الرفق ليلحق به من تأخر عنه قال ابن المنير لعله اراد ان يدفع توهم من يتوهم ان الاقامة بالميقات وتأخير الاحرام شبيه بمن تعداه بغير احرام فبين ان ذلك غير لازم حتى ينفصل عنه اھ

ص۲۰۹ باب رفع الصوت بالاهلال المراد بالاهلال ههنا رفع الصوت بالتلبية وكل رافع صوته بشيء فهو مهل به وما ابل القوم الهلال فاري انه من هذا لانهم كانوا يرفعون اصواتهم عند رويته وفي حديث الباب حجة للجمهور في استحباب رفع الاصوات بالتلبية واختلف عن مالك فقال ابن القاسم عنه لا يرفع صوته الا في المسجد الحرام ومسجد منى وقال في الموطا لا يرفع صوته بالتلبية في مسجد الجماعات ولم يستثن شيئا ووجه الاستثناء ان المسجد الحرام جعل للحاج والمعتمر وغيرهما وكان الملبي انما يقصد اليه فكان ذلك وجه الخصوصية وكذلك مسجد منى اھ من الفتح وفي جزء حجة الوداع رفع الصوت واجب عند الظاهرية كما حكاه غير واحد من نقلة المذاهب ومستحب عند ابي حنيفة والشافعي في الجديد وقال في القديم لا يرفع في مساجد الجماعات الا المسجد الحرام ومسجد منى ومسجد عرفة الى آخر ما فيه

ص۲۱۰ باب التلبية قال العيني اي هذا باب في بيان كيفية التلبية اھ قال صاحب الفيض صرح علي القاري انه يستحب الوقوف في كلمات التلبية في اربعة مواضع لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك. ان الحمد والنعمة لك والملك. لا شريك لك وفيه ايضا اعلم ان الاحرام عندنا قولي وفعلي ونعني بالقول التلبية فاذا لبى ناويا فقد احرم وبالفعل ان يسوق الهدي ناويا فعلم ان المرء لا يصير محرما بمجرد النية ما لم يقترن معها قول او فعل مخصوص بالحج ثم لا يشترط ذكر النسك اولا والتعيين في التلبية بل تكفي له النية اھ ثم اختلف العلماء في حكم التلبية قال ابن رشد اتفقوا على ان الاحرام لا يكون الا بنية واختلفوا هل تجزئ النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعي تجزئ النية من غير التلبية وقال ابو حنيفة التلبية في الحج كالتكبيرة في الاحرام بالصلوة الا انه يجزئ عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما في افتتاح الصلوة عندهم وقال ابن قدامة يستحب للانسان النطق بما احرم به فان لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول امامنا ومالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف اليه التلبية او سوق الهدي اھ وقال الحافظ في التلبية اربعة مذاهب يمكن توصيلها الى عشرة الاول انها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي واحمد والثاني واجبة يجب بتركها دم حكي ذلك عن بعض الشافعية ومالك وابي حنيفة قلت هو خلاف ما نقل اصحاب الفروع من المالكية والثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاس من المالكية كلامه وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله الرابع انها ركن في الاحرام حكي ذلك عن الثوري واهل الظاهر وغيرهم اھ مختصرا من هامش اللامع ثم معنى التلبية اجابة دعوة ابراهيم حين اذن بالناس في الحج فقد روي عن ابن عباس انه قال لما فرغ ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام من بناء البيت قيل له اذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال فنادى ابراهيم يا ايها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض فلا ترون ان الناس يجيئون من اقصى الارض يلبون وفي رواية عنه ايضا وفيه فاجابوه بالتلبية في اصلاب الرجال وارحام النساء فليس حاج يحج من يومئذ الى ان تقوم الساعة الا من كان اجاب ابراهيم يومئذ وقال ابن المنير وفي مشروعية التلبية تنبيه على اكرام الله تعالى لعباده بان وفودهم على بيته انما كان باستدعاء منه سبحانه وتعالى كذا في الفتح مختصرا

ص۲۱۰ باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الاهلال الظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بها الى ان المندوب ان يشتغل بهذه الاوراد قبل الاحرام فان بعده يشتغل بالتلبية غالبا وكتب الشيخ في اللامع فيه اشارة الى اتيان ادعية كل الاوقات والاحوال حسب ما وردت في الآثار فيأتي بدعوة الركوب على الدابة اولا ثم يلبي وكذلك في ادعية الصباح والمساء اھ مختصرا وما افاده الشيخ اوجه واوضح واليه ميل الحافظ ثم قال الحافظ قيل اراد المصنف الرد على من زعم انه يكتفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك انه صلى الله عليه وسلم اتى بالتسبيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبى اھ واوضح العيني هذا الايراد اذ قال قال صاحب التوضيح فيه رد على ابي حنيفة في قوله من سبح او كبر اجزأه من اهلاله قلت هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء الى آخر ما رد عليه وانا اقول العجب كل العجب ان الامام البخاري اهل زعمهما اراد الرد على ابي حنيفة مع انه قائل بوجوب التلبية ولو باقامة ذكر آخر مقامها ولم يرد الرد على من انكر وجوب التلبية برأسها كما هو مذهب الشافعية والحنابلة الذي تقدم ذكره في الباب السابق فالحق ان الامام البخاري لم يرد الرد على احد بل اراد كما افاده الشيخ قدس سره ان ما ورد في الروايات من انه صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة العقبة لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الادعية الاخر كادعية الصباح والمساء والركوب اھ مختصرا من هامش اللامع

ص۲۱۰ باب من اهل حين استوت به راحلته قد تقدمت الاشارة الى هذا الباب في باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة والمقصود ههنا بيان الجواز وهناك بيان الافضلية

ص۲۱۰ باب الاهلال مستقبل القبلة الخ قال المهلب استقبال القبلة بالتلبية هو المناسب لانها اجابة لدعوة ابراهيم ولان المجيب لا يصلح له ان يولي المجاب ظهره بل يستقبله اھ من الفتح

ص۲۱۰ باب التلبية اذا انحدر في الوادي قال العلامة العيني اي اذا انحدر المحرم في الوادي وقد ورد في الحديث ان التلبية في بطون الاودية من سنن المرسلين وانها تتأكد عند الهبوط كما تتأكد عند الصعود اھ قوله اما موسى كاني انظر اليه الخ في تراجم شيخ المشائخ الدهلوي القصة مختصرة وتمامها انه صلى الله عليه وسلم قال اني رأيت موسى في المنام فكاني انظر اليه اذا انحدر في الوادي يلبي وابن عباس سمع هذا دون الاول اھ قلت اختلفوا في شرح هذا القول على اقوال عديدة بسطت في جزء حجة الوداع

ص۲۱۰ باب كيف تهل الحائض الخ هذا الباب الحادي عشر من الابواب المصدرة بلفظ كيف وتقدمت هذه الترجمة في

كتاب الحيض وما يتعلق بها فارجع اليه ومسئلة الباب اجماعية وهي صحة احرام الحائض والنفساء قال النووي تحت حديث نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر الحديث فيه صحة احرام النفساء والحائض واستحباب اغتسالهما للاحرام وهو مجمع على الامر به لكن مذهبنا ومذهب مالك وابي حنيفة والجمهور انه مستحب وقال الحسن واهل الظاهر هو واجب والحائض والنفساء يصح منهما جميع افعال الحج الا الطواف وركعتيه لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعي ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفي اهـ

باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه الخ كانه ذهب الى مذهب المالكية في عدم جواز الاحرام المبهم اذ قيده في الترجمة بزمنه صلى الله عليه وسلم اهـ من الفتح قلت واختلفت الشراح البخاري في نقل المذاهب ههنا والعجب من العلامة العيني اذ حكى الجواز عن الشافعي فقط بخلاف سائر العلماء وحكى الحافظ جواز الاحرام المبهم عن الجمهور خلافا للمالكية والكوفيين والصواب ان الاحرام المبهم يجوز عند المالكية صرح به الدردير وفي الاحرام المعلق عندهم قولان ويجوز كلا النوعين عندنا الحنفية كما في شرح اللباب وقال ان الاحرام المبهم يجوز اجماعا وكذا يجوز النوعان المبهم والمعلق عند الحنابلة كما في المغني وهذا هو تحقيق المذاهب فيه والاحرام المبهم هو ان يحرم ولم يعين احدا من النسكين من الحج والعمرة والمعلق ان يحرم كاحرام زيد مثلا وبسط الكلام عليه في الاوجز وهامش اللامع

باب قول الله تعالى الحج اشهر معلومات الخ هذا الباب في الميقات الزماني كما ان الابواب السابقة كانت في الميقات المكاني كذا في الفيض ثم الظاهر عندي ان الترجمة مشتملة على الجزئين الاول في تعيين اشهر الحج قال الحافظ اجمع العلماء على ان المراد باشهر الحج ثلاثة اولها شوال لكن اختلفوا هل هي ثلاثة بكمالها وهو قول مالك ونقل عن الاملاء للشافعي او شهران وبعض الثالث كما هو قول الباقين ثم اختلفوا فقال ابن عمر وابن عباس وآخرون عشر ليال من ذي الحجة وهل يدخل يوم النحر او لا قال ابو حنيفة واحمد نعم وقال الشافعي في المشهور المصحح عنه لا وقال بعض اتباعه تسع من ذي الحجة ولا يصح في يوم النحر ولا في ليلته وهو شاذ اهـ والجزء الثاني في معنى الترجمة الاحرام قبل اشهر الحج اعني مسئلة تقديم الاحرام على الميقات الزماني اشار اليه بقوله وقال ابن عباس الخ والمسئلة خلافية فقد قال الحافظ اختلف العلماء في اعتبار هذه الاشهر هل هو على الشرط او الاستحباب فقال ابن عمر وابن عباس وجابر وغيرهم من الصحابة والتابعين هو شرط فلا يصح الاحرام بالحج الا فيها وهو قول الشافعي وسياتي استدلال ابن عباس لذلك في هذا الباب واستدل بعضهم بالقياس على الوقوف وبالقياس على احرام الصلوة وليس بواضح لان الصحيح عند الشافعية ان من احرم بالحج في غير اشهره انقلب عمرة تجزئه عن عمرة الفرض واما الصلوة فلو احرم قبل الوقت انقلب نفلا بغير خلاف من وجهين اهـ قوله وكره عثمان ان يحرم من خراسان الخ وبينه وبين مكة اكثر من مسافة اشهر الحج فيستلزم ان يكون احرم في غير اشهر الحج فكره ذلك عثمان اهـ من الفتح

باب التمتع والاقران والافراد الخ قال الحافظ اما التمتع فالمعروف انه الاعتمار في اشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والاهلال بالحج في تلك السنة ويطلق التمتع في العرف على القران ايضا قال ابن عبد البر لا خلاف بين العلماء ان التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج انه الاعتمار في اشهر الحج قبل الحج قال ومن التمتع ايضا القران لانه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع فسخ الحج ايضا الى العمرة اهـ واما القران فوقع في رواية ابي ذر الاقران بالالف وهو خطأ من حيث اللغة وصورته الاهلال بالحج والعمرة معا وهذا لا خلاف في جوازه او الاهلال بالعمرة ثم يدخل عليها الحج او عكسه وهذا مختلف فيه واما الافراد فالاهلال بالحج وحده في اشهره عند الجميع وفي غير اشهره ايضا عند من يجيزه والاعتمار بعد الفراغ من اعمال الحج لمن شاء واما فسخ الحج فالاحرام بالحج ثم يتحلل منه بعمل عمرة فيصير متمتعا وفي جوازه اختلاف وظاهر تصرف المصنف اجازته فان تقدير الترجمة باب مشروعية التمتع الخ ويحتمل ان يكون التقدير باب حكم التمتع الخ فلا يكون فيه دلالة على انه يجيزه اهـ قلت الظاهر الاول اذ اورد فيه حديث الفسخ لا تخصيص الفسخ بزمانه صلى الله عليه وسلم كما اشار الى التخصيص فيما سبق من باب من اهل في زمنه صلى الله عليه وسلم الخ لكن لم يرض به العيني واما ما اشار اليه الحافظ في صورة القران بقوله او عكسه وهذا مختلف فيه فهي مسئلة خلافية قال العيني اتفق العلماء على جواز ادخال الحج على العمرة واختلفوا في عكسه فجوزه ابو حنيفة والشافعي في القديم ومنعه آخرون وقالوا كان خاصا به صلى الله عليه وسلم ودعوى الخصوصية تحتاج الى دليل اهـ ومما ينبغي ان يعلم ان الائمة الاربعة شكر الله سعيهم اختلفوا في فضل انواع النسك وهي ثلاثة على المشهور القران التمتع الافراد واتفقت الائمة الاربعة على جوازها والنوع الرابع فسخ الحج الى العمرة وذكر هذه الاربعة البخاري في هذه الترجمة وهذا الاخير هو المرجح عند الحنابلة كما بسط في حاشية اللامع لكن في الاوجز في بيان المذاهب عن الامام احمد في ذلك روايتان افضلية التمتع ثم الافراد ثم القران والثانية ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسق فالتمتع افضل ومختار المالكية كما في فروعهم افضلية الافراد ثم القران ثم التمتع وعن الشافعية في ذلك ثلاث روايات ذكرها النووي وقال والصحيح تفضيل الافراد ثم التمتع ثم القران وكذا في عامة فروعهم لكن افضلية الافراد عندهم مشروطة بان يعتمر في هذه السنة والا فهما افضل منه كما صرح به شارح الاقناع وغيره ومختار الحنفية القران ثم التمتع ثم الافراد الى آخر ما بسط في الاوجز اهـ من جزء حجة الوداع

ص ۲۱۲ قوله تصير الآن حجتك مكية قال الحافظ يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها وقال ابن بطال معناه انك تنشئ حجك من مكة كما ينشئ اهل مكة منها فيفوتك فضل الاحرام من الميقات اهـ وبسط الكلام عليه الشيخ في اللامع فارجع اليه

باب من لبى بالحج وسماه قال ظاهر كلام العيني ان الغرض الاشارة الى ان التعيين والتسمية بانواع الحج اولى ويحتمل عندي ان الغرض ان من لبى بالحج وعينه وسماه فله الفسخ ايضا كما يدل عليه الرواية وهو مذهب احمد

باب التمتع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الترجمة اشارة الى الخلاف في ذلك وان كان الامر استقر بعد ذلك بالجواز وقوله قال رجل برأيه الخ قال ابن التين يحتمل ان يريد عمر او عثمان واغرب الكرماني فقال ظاهر سياق كتاب البخاري ان المراد به عثمان وكانه لقرب عهده بقصة عثمان مع علي وذلك غير لازم فقد سبقت قصة عمر مع ابي موسى في ذلك ووقعت لمعاوية ايضا مع سعد بن ابي وقاص في صحيح مسلم قصة في ذلك والاولى ان يفسر بعمر فانه اول من نهى عنها وكان من بعده كان تابعا له في ذلك وفي مسلم ايضا ان ابن الزبير كان ينهى عنها وابن عباس يأمر بها فسألوا جابرا فاشار الى ان اول من نهى عنها عمر ثم في حديث عمران هذا ما يعكر على عياض وغيره في جزمهم ان المتعة التي نهى عنها عمر وعثمان هي فسخ الحج الى العمرة لا العمرة التي يحج بعدها فان في بعض طرقه عند مسلم التصريح بكونها متعة الحج وفي رواية له ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمر بعض اهله في العشر وفي رواية له جمع بين حج وعمرة ومراده التمتع المذكور وهو الجمع بينهما في عام واحد كما سياتي صريحا في الباب وبعده في حديث ابن عباس اهـ من الفتح

باب قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام اي تفسير قوله وذلك في الآية اشارة الى التمتع لانه سبق ذكره واختلف السلف في المراد بحاضري المسجد فقيل هم اهل مكة بعينها وهو قول مالك واختاره الطحاوي وقال طاؤس وطائفة هم اهل الحرم وهو الظاهر وقال مكحول من كان منزله دون المواقيت وهو قول الشافعي في القديم وقال في الجديد من كان من مكة على دون مسافة القصر ووافقه احمد اهـ قلت ومذهب الحنفية كقول الشافعي في القديم كما في حاشية الهندية وقال السندي تحت الباب يحتمل وجهين احدهما ان اسم الاشارة اشارة الى التمتع والمعنى التمتع مباح او مشروع لغير المكي وبه قال الحنفية واليه يشير كلام ابن عباس فايراد المصنف يدل على انه اختار هذا التفسير والثاني انه اشارة الى وجوب الدم او الصوم والمعنى وجوب احد الامرين على غير المكي واما المكي فلا شئ فلا يجب عليه شئ وبه قال الجمهور ويؤيده قرب المشار اليه ويؤيد الاول اللام في قوله لمن لم يكن فان المناسب بالمعنى الثاني كلمة على وهذا التائيد اقوى من تائيد قرب المشار اليه وكانه لهذا مال المصنف الى ترجيحه والله اعلم اهـ ويحتمل عندي في غرض المصنف بالترجمة انه اراد تفسير الاهل وحاضري المسجد بان المراد به المتوطن لا مطلق الحضور كما يتوهم بلفظ حاضري المسجد فان الازواج المطهرات ونساء الصحابة رضي الله عنهم كن معهم في السفر ومع ذلك تمتعوا قوله وصوم ثلثة ايام اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدي فعليه صيام عشرة ايام وكذا حكم القارن فيصوم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع واختلف اهل العلم في المراد بالحج وفي المراد بالرجوع كما بسط في محله ثم لكل واحد من صوم الثلثة والسبعة وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب اما في الثلثة فوقت الاستحباب عندنا الحنفية واحمد ومالك آخره يوم عرفة وقبله بيوم عند الشافعي واما وقت الجواز فبعد احرام العمرة عندنا واحمد وعنه بعد الحل من العمرة وبعد احرام الحج عند مالك والشافعي واما وقت السبعة فبعد ايام التشريق عندنا ومالك وبعد الرجوع الى الاهل عند الشافعي حتى لا تجوز في الطريق واما عند احمد فالاول وقت الجواز والثاني وقت الاستحباب كذا في هامش على البذل وبسط في الاوجز وفي هامش النسخة الهندية قال العيني والمستحب في السبعة ان يكون صومها بعد رجوعه الى اهله اذ جواز ذلك مجمع عليه ويجوز اذا رجع الى مكة بعد ايام التشريق في مكة وفي الطريق وهو قول مالك وللشافعي اربعة اقوال اصحها عند رجوعه الى اهله اهـ وقال ابو حنيفة الرجوع هو الفراغ من افعال الحج كذا في الكرماني اهـ من الهامش

باب الاغتسال عند دخول مكة وفي الاوجز تحت حديث الباب وهذا الغسل للطواف عند المالكية ولذا لا تفعله الحائض والدخول مكة عند الائمة الثلثة كما بسط في الاوجز عن كتب فروعهم قال ابن المنذر والاغتسال عند دخول مكة مستحب عند جميع العلماء وليس في تركه عندهم فدية وقال اكثرهم يجزئ منه الوضوء وقال الشافعية ان عجز عن الغسل تيمم وقال ابن التين لم يذكر اصحابنا الغسل لدخول مكة وانما ذكروه للطواف والغسل لدخول مكة هو في الحقيقة للطواف اهـ

باب دخول مكة نهارا وليلا قال الحافظ واما الدخول ليلا فلم يقع منه صلى الله عليه وسلم الا في عمرة الجعرانة كما رواه اصحاب السنن من حديث محرش الكعبي وترجم عليه النسائي دخول مكة ليلا اهـ وقال الكرماني كلمة ثم للتراخي فهو اعم من ان يكون نهار تلك الليلة او ليلة التي بعدها او علم منه الدخول نهارا ودخول ليلا ثابت في عمرة الجعرانة ذكرها في الترجمة وذكر حديث الدخول نهارا لكونه على شرطه وسكت عن حديث الدخول ليلا لعدم كونه على شرطه ونبه بذكره ليلا على ذلك اهـ من هامش الهندية قلت ويحتمل ان يكون غرضه ان دخول النهار اتفاقي اي هما سواء فهو اشارة الى احد المذاهب الآتية ثم المسئلة خلافية ففي جزء حجة الوداع الاول عند الجمهور ان يدخلها نهارا وفيه اربعة مذاهب كما في الاوجز وفيه يندب دخول مكة نهارا عند مالك والحنفية وهو اصح الوجهين للشافعية والثاني هما سواء واليه مال الموفق وحكى النووي عن عائشة وعمر بن عبد العزيز وغيرهما افضلية الليل ومنهم من فرق بين الامام وغيره بان من كان اماما يقتدى به يستحب له ان يدخلها نهارا ليراه الناس اهـ

باب من اين يدخل مكة وثبت بحديث الباب انه صلى الله عليه وسلم يدخل من الثنية العليا هي التي ينزل منها الى المعلى مقبرة اهل مكة يقال لها كداء بالفتح والمد ثم الدخول منها مندوب عند الجمهور مطلقا وعند المالكية يندب لمن اتى من طريق المدينة سواء كان من اهلها او لا واما من اتى من غير طريقها فلا يندب له الدخول منها وان كان مدنيا كذا في الاوجز وقال ابن القيم في الهدي وكان في العمرة يدخل من اسفلها ولعل مستدله في ذلك ما في ابي داود من حديث عائشة دخل النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة من كدى لكن الشيخ قدس سره بسط الكلام في البذل على ان هذه الرواية مضطربة اهـ كذا في جزء حجة الوداع

باب من اين يخرج من مكة وظهر من الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من الثنية السفلى وهي التي باسفل مكة عند باب شبيكة يقال لها كدى بضم الكاف مقصورا بقرب الشعب الشاميين وشعب ابن الزبير عند قعيقعان كذا في العيني قال الحافظ قال النووي واختلف في معنى الذي لاجله خالف صلى الله عليه وسلم بين طريقيه فقيل ليتبرك به كل من في طريقيه وذكر شيئا مما تقدم في العيد وقد استوعبت ما قيل فيه هناك وبعضه ياتي اعتباره هنا اهـ مختصرا وقال في باب من خالف في الطريق من كتاب العيدين اختلف في معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لي منها اكثر من عشرين قولا قد لخصتها وبينت الواهي منها اهـ من هامش اللامع مختصرا ص ۲۱۴ قوله من كدى من اعلى مكة قال الحافظ والصواب ما رواه غيره دخل من كداء من اعلى مكة اهـ ووجه الشيخ قدس سره في اللامع بتوجيه وبسط الكلام عليه في هامشه

باب فضل مكة وبنيانها الخ قال السندي ما ذكر في فضلها وفضل بنيانها الا ما يتعلق ببناء الكعبة من الاحاديث وفيه اشعار بان بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها واهلها اي فضل وفخر اي فخر اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس الخ يمكن منه استنباط فضل مكة ايضا حيث حمل احجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف اهـ وقال العيني مطابقة الترجمة تؤخذ من قوله لما بنيت الكعبة الخ فان قلت الترجمة ببنيان مكة وفي الحديث ببنيان الكعبة قلت بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملازمة فيستانس بهذا وجه المطابقة وبسط ابن القيم في مبدأ الهدي الكلام على فضل مكة وذكرت الشراح ههنا بيان بعض ابنية الكعبة وبسط الكلام عليها في الاوجز وبسط فيها ابنيتها العشرة المعروفة مفصلا ولخصتها في هامش اللامع

باب فضل الحرم الخ اي الحرم المكي وهو ما احاط بمكة واطاف بها من جوانبها جعل الله تعالى له حكمها في الحرمة تشريفا لها وسمي حرما لتحريم الله تعالى فيه كثيرا مما ليس بمحرم في غيره من المواضع وحده من طريق المدينة عند التنعيم على ثلاثة اميال من مكة وقيل اربعة ومن طريق اليمن طرف اضاة لبن بفتح الهمزة والضاد المعجمة واللبن بكسر اللام وسكون الموحدة

على ستة اميال من مكة وقيل سبعة ومن طريق الجعرانة على تسعة اميال ومن طريق الطائف على عرفات من بطن نمرة سبعة اميال وقيل ثمانية ومن طريق جدة عشرة اميال وقال الرافعي ومن العراق على سبعة وقال ابن سراقة ومسافة الحرم ستة عشر ميلا في مثلها والسبب في بعد بعض الحدود وقرب بعضها ما قيل ان الله تعالى لما اهبط على آدم بيتا من ياقوتة اضاء له ما بين المشرق والمغرب فنفرت الجن والشياطين ليقربوا منها فاستعاذ منهم بالله وخاف على نفسه منهم فبعث الله ملائكة فحفوا بمكة فوقفوا مكان الحرم وذكر بعض اهل الكشف والمشاهدات انهم يشاهدون تلك الانوار واصلة الى حدود الحرم فحدود الحرم موضع وقوف الملائكة وقيل ان الخليل لما وضع الحجر الاسود في الركن اضاء له نور وصل الى اماكن الحدود فجاءت الشياطين فوقفت عند الاعلام فبناها الخليل عليه السلام حاجزا رواه مجاهد عن ابن عباس اهـ مختصرا من القسطلاني

باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها الخ وبه قال الجمهور والطحاوي وقال الثوري وابو حنيفة لا يحل بيعها ولا اجارتها وخالفه ابو يوسف واختلف على محمد كذا في الفتح قلت وذكر المغني عن احمد روايتين وكذا في الشرح الكبير وذكرا مذهب مالك موافقا للحنفية وما زعموا ان الغرض من الترجمة الرد على الحنفية فليس بصحيح عندي لانهم لم يقولوا بمنع بيع بيوت مكة بل ارضها كما في الهداية وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه اشد البسط وقوله سواء خاصة الخ قيد للمسجد الحرام اي المساواة انما هي في نفس المسجد لا في سائر المواضع من مكة كما قال به ابو حنيفة قال الشيخ في اللامع ظاهر استدلاله بالآية ان المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير فيكون غير المسجد من اراضي مكة اولى بالمالك واحق بتصرفه ودلالة الرواية عليه من حيث اطلاق دارك بالاضافة وهو علامة الملك وكذلك قول الراوي ورث ابا طالب يدل على جريان الارث فيها والجواب ان تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفي الاستواء في غير المسجد مع ان علة الحكم وهو التضييق على الحاج مشتركة واما الارث والاضافة المذكورتان في الرواية فباعتبار البناء او سبق اليه كمن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه او القى خيمة في وادي منى وغيره فانه احق به من غيره ويسبق يده ولا تملك هناك اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه وفيه قال الجصاص في احكام القرآن قال الله تعالى والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد روي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة مناخ لا تباع رباعها ولا تواجر بيوتها وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كانوا يرون الحرم كله مسجدا سواء العاكف فيه والبادي وفيه ايضا بسط الشيخ ابن القيم في الهدي في ذلك فقال المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فهذا المراد به الحرم كله وقال تعالى ذلك لمن لم يكن اهله الآية وليس المراد به حضور نفس موضع الصلوة اتفاقا الى آخر ما فيه

باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة الخ قال الحافظ اي موضع نزوله ووقع هنا في نسخة الصغاني قال ابو عبد الله نسبت الدور الى عقيل وتورث الدور وتباع وتشترى قال الحافظ والمحل اللائق بهذه الزيادة الباب الذي قبله لما تقدم تقريره اهـ

باب قول الله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل الخ لم يذكر في هذه الترجمة حديثا وكأنه اشار الى حديث ابن عباس في قصة اسكان ابراهيم لهاجر وابنها في مكان مكة وسياتي مبسوطا في احاديث الانبياء فوقع في شرح ابن بطال ضم هذا الباب الى الذي بعده فقال بعد قوله يشكرون وقول الله جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ ثم قال فيه ابو هريرة فذكر احاديث الباب الثاني وهو من النسخ قلت ويمكن ان يقال ان الترجمة ثبتت بالحديث الآتي كما شرح به الحافظ الترجمة الآتية اي دوام بقائه فالامن قائم فعلى هذا تكون الترجمة من الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم

باب قول الله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ قال الحافظ كانه يشير الى ان المراد بقوله قياما اي قواما وانها مادامت موجودة فالدين قائم ولهذه النكتة اورد في الباب قصة هدم الكعبة في آخر الزمان وقد روى ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن الحسن البصري انه تلا هذه الآية فقال لا يزال الناس على دين ما حجوا البيت واستقبلوا القبلة وعن عطاء قال قياما للناس لو تركوه عاما لم ينظروا ان يهلكوا اهـ قال العيني في حديث عائشة في صوم عاشوراء ووجه المناسبة ان غرض الترجمة تعظيم الكعبة وهو يحصل بسترها اهـ قوله والاول اكثر كتب الشيخ في اللامع اي اقوى اسنادا واكثرة رواة ولعلم انه لا منافاة بين الروايتين فان صدق لا تنافي لا يتوقف على الوجوب لو مرة فيمكن ان يحج البيت بعد ياجوج وماجوج ثم لا يحج الى قيام الساعة والذي اشكل على المؤلف انه فهم من يحج بعدهما امتداده الى نفخ الصور فجعل بين الحديثين معارضة وليس كذلك اهـ وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه ايضا بسط الكلام في زمان هدم الكعبة في الاشاعة لاشراط الساعة وقال اختلفوا فيه هل هو في زمن عيسى او عند قيام الساعة حين لا يبقى احد يقول الله الله اهـ

باب كسوة الكعبة اي حكمها في التصرف فيها ونحو ذلك قال ابن المنير يحتمل ان يكون مقصوده التنبيه على ان كسوة الكعبة مشروع والحجة فيه انها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة اعظاما لها والكسوة من هذا القبيل اهـ قوله لا ادع فيها صفراء ولا بيضاء كتب الشيخ في اللامع فيه الترجمة حيث ثبت ان البيت كان له مال وليس الا لينفق عليه عند الضرورة ومن حوائجه الكسوة اهـ وبسط في هامشه الكلام في مناسبة الحديث بالترجمة وذكر فيه عن العيني ست وجوهات في المناسبة وقال السندي موافقة الحديث بالترجمة اما باعتبار ان الحديث يدل على ان تعظيم الكعبة بوضع الاموال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان وقد قرره الشارع ورجع عمر عما قصد من تقسيمها الى ابقائها على حالها فاذا كان ذلك التعظيم مشروعا معتادا مرضيا فالظاهر ان يكون التعظيم بالكسوة مع انه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروعا بالاولى واما باعتبار ان عمر راى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها فعلم ان كسوتها دون حاجة المسلمين ويعلم انه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين اذا نزعت والله تعالى اعلم اهـ

باب هدم الكعبة قال الحافظ اي في آخر الزمان وقال ايضا تحت حديث الباب قيل هذا الحديث يخالف قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولان الله تعالى حبس عن مكة الفيل ولم يمكن اصحابه من تخريب الكعبة ولم تكن اذ ذاك قبلة فكيف يسلط عليها الحبشة بعد ان صارت قبلة للمسلمين واجيب بان ذلك محمول على انه يقع في آخر الزمان حيث لا يبقى في الارض احد يقول الله الله كما ثبت في صحيح مسلم وقد وقع قبل ذلك فيه من القتال وغزو اهل الشام في زمن يزيد بن معاوية وغير ذلك من الوقائع من اعظمها وقعة القرامطة بعد الثلث مائة فقتلوا من المسلمين في المطاف من لا يحصى كثرة وكل ذلك لا يعارض قوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا لان ذلك انما وقع بايدي المسلمين وهو مطابق لقوله صلى الله عليه وسلم ولن يستحل هذا البيت الا اهله فوقع ما اخبر به صلى الله عليه وسلم وليس في الآية ما يدل على استمرار الامن المذكور فيها والله اعلم اهـ

باب ما ذكر في الحجر الاسود قال الحافظ اورد فيه حديث عمر في تقبيل الحجر وكأنه لم يثبت عنده فيه على شرطه شيء غير ذلك وقد وردت فيه احاديث منها حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا ان الحجر والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب اخرجه احمد والترمذي وصححه ابن حبان ومنها حديث ابن عباس مرفوعا نزل الحجر الاسود من الجنة وهو اشد بياضا من اللبن الحديث اخرجه الترمذي اهـ قلت الظاهر عندي ان الغرض من الترجمة اثبات الفضل له وقد ورد في فضله عدة احاديث كما تقدم عن الفتح الا انها لما لم تكن على شرطه فاثبت الفضل في الجملة بحديث الباب بتقبيله صلى الله عليه وسلم

باب اغلاق البيت الخ قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر عن بلال وتعقب بانه يغاير الترجمة من جهة انها تدل على التخيير والفعل المذكور يدل على التعيين واجيب بان محل صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الموضع بعينه على سبيل الاتفاق لا على سبيل القصد لزيادة فضل في ذلك المكان على غيره ويحتمل ان يكون مراده ان ذلك الفعل ليس حتما وان كانت الصلوة في تلك البقعة التي اختارها النبي صلى الله عليه وسلم افضل من غيرها وظاهر الترجمة انه يشترط للصلوة في جميع الجوانب اغلاق الباب ليصير مستقبلا في حال الصلوة غير الفضاء والمحكي عن الحنفية الجواز مطلقا وعن الشافعية وجه مثله لكن يشترط ان يكون للباب عتبة باي قدر كانت ووجه يشترط ان يكون قدر قامة المصلي ووجه ان يكون قدر مؤخرة الرحل وهو الصحيح عندهم واما قول بعض الشارحين ان قوله ويصلي في اي نواحي البيت شاء يعكر على الشافعية فيما اذا كانت البيت مفتوحا ففيه نظر لانه جعله حيث يغلق الباب وبعد الغلق لا توقف عندهم في الصحة اهـ قلت وفيه ان في الترجمة جزئين مستقلان لان احدهما قيد للآخر لكن يعكر عليه ان الجزء الاول من الترجمة قد تقدم في كتاب الصلوة من باب الابواب والغلق للكعبة والمساجد

باب الصلوة في الكعبة لعل غرض المصنف بيان جوازها والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه حكي عن ابن عباس لا تصح الصلوة فيها مطلقا للزوم الاستدبار وبه جزم بعض اهل الظاهر وابن جرير واصبغ المالكي والجمهور على الجواز مع الاختلاف فيما بينهم هل يختص الجواز بالنوافل كما قال به مالك واحمد او يعم الفرائض ايضا كما قال به الحنفية والشافعي

باب من لم يدخل الكعبة الخ قال الحافظ كأنه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من زعم ان دخولها من مناسك الحج واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل ابن عمر لانه اشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة فلو كان دخولها عنده من المناسك لما اخل به مع كثرة اتباعه اهـ قلت انكر كونه من النسك ابن القيم وغيره والجمهور على الندب كما بسط في الاوجز ويحتمل ان المصنف اراد ان دخوله ليس على الوجوب ثم قال الحافظ استدل المحب الطبري بحديث الباب على انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة في حجته وفي فتح مكة ولا دلالة فيه على ذلك لانه لا يلزم من نفي كونه دخلها في عمرته انه دخلها في جميع اسفاره والله اعلم اهـ وفي جزء حجة الوداع والجملة انه لم يدخل النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة في عمرة القضاء اجماعا ودخلها عام الفتح اجماعا واختلفوا في دخوله في حجة الوداع انكره الشيخ ابن القيم وكذا شيخه شيخ الاسلام ابن تيمية والنووي وذكر ابن سعد دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكذا مال اليه البيهقي والسهيلي وابن الهمام الى انه صلى الله عليه وسلم دخلها في حجة الوداع مرتين يوم النحر ولم يصل فيه ودخلها من الغد وصلى فيه الى آخر ما بسط فيه۔

باب من كبر في نواحي الكعبة اورد فيه حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كبر في البيت ولم يصل فيه واحتج به مع كونه يرى تقديم حديث بلال في اثباته الصلوة فيه عليه ولا معارضة في ذلك بالنسبة الى الترجمة لان ابن عباس اثبت التكبير ولم يتعرض له بلال وبلال اثبت الصلوة ونفاها ابن عباس فاحتج المصنف بزيادة ابن عباس اهـ قلت ولذا لم يذكر في الترجمة ولم يصل مع انه موجود في الحديث والاوجه عندي في غرض الترجمة انهم اختلفوا في الصلوة في الكعبة فمن مثبت لها ونافٍ لها ومال المصنف الى الاول ولذا جزم به في الترجمة السابقة وحديث الباب هذا مستدل من نفاها ولذا ذكره بباب من كبر كما هو المعروف من دابه هذا وقال ابن عباس وقد سئل كيف اصلي في البيت قال كما تصلي في الجنازة تسبح وتكبر ولا تركع ولا تسجد ثم عند اركان البيت سبح وكبر وتضرع واستغفر ولا تركع ولا تسجد اهـ من الفتح فيحتمل ان المصنف اشار الى هذا۔

باب كيف كان بدء الرمل وهذا الباب الثاني عشر من الابواب المبدوءة بلفظ كيف قال الحافظ اي ابتداء مشروعيته وهو بفتح الراء والميم هو الاسراع وقال ابن دريد هو شبيه بالهرولة واصله ان يحرك الماشي منكبيه في مشيه وفي القسطلاني هو سرعة المشي مع تقارب الخطا دون العدو والوثوب فيما قاله الشافعي وقال المتولي تكره المبالغة في الاسراع وعند الحنفية هو ان يهز كتفيه في مشيه كالمتبختر بين الصفين وفي جزء حجة الوداع في الرمل سبعة ابحاث بسطت في الاوجز

باب استلام الحجر الاسود حين يقدم مكة الخ اورد فيه حديث ابن عمر في ذلك وهو مطابق للترجمة من غير مزيد كذا في الفتح والعيني لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة مشتملة على جزئين احدهما استلام الحجر اول ما يطوف وثانيهما ما اشار اليه بقوله ويرمل ثلثا ولم يتعرض الشراح لذلك وعلى هذا اشار بالجزء الاول من الترجمة الى مسئلة خلافية كما في الاوجز وجزء حجة الوداع من ان الجمهور لم يفرقوا في الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع وبه قال جماعة من المالكية خلافا لما في المدونة من تخصيصه بالواجب وطواف القدوم واجب عند المالكية خلافا للجمهور فانهم قالوا بسنيته على الراجح عنهم فلعل المصنف مال الى قول المالكية والله اعلم واما الجزء الثاني من الترجمة فهو قوله يرمل ثلثا لعل فيه تائيدا لاحد قولي الشافعي ان الرمل في طواف القدوم سواء سعى بعده او لا والجمهور على قوله الثاني المشهور وهو انه في كل طواف بعده سعي كما قال النووي في شرح مسلم ويمكن ان يقال انه اشار بهذا الجزء الثاني الى الرد على من انكر بقاء مشروعية الرمل كما روي عن ابن عباس او على من انكر تعميم الرمل لجميع الاشواط بل خصه بغير ما بين الركنين اليمانيين

(١٩٨) باب الرمل في الحج والعمرة قال الحافظ والقصد اثبات بقاء مشروعيته وهو الذي عليه الجمهور

وقال ابن عباس ليس ہو بسنة من شاء رمل ومن شاء لم يرمل اھ ويحتمل عندی ان الغرض منہ بيان اثبات التعميم لمن يع
وعتمر ورد على من قال ليس على المكی الرمل كما قال بہ احمد ومالك خلافا للحنفية والشافعية

ص٢١٨ **باب استلام الركن بالمحجن** قال الحافظ تحت حديث الباب وبہذا قال الجمہور ان السنة ان يستلم الركن ويقبل يده فان لم يستطع ان يستلم بيده استلمہ بشيئ فی يده وقبل ذلك الشيئ فان لم يستطع اشار اليہ واكتفى بذلك وعن مالك فی رواية لا يقبل يده وفی رواية عند المالكية يضع يده على فمہ من غير تقبيل اھ

ص٢١٨ **باب من لم يستلم الا الركنين اليمانيين** الخ الاسود والذی يليہ دون الركنين الشاميين وذلك لان اليمانيين على القواعد لابراہيم ففی الركن الاسود فضيلتان كون الحجر فيہ وكونہ على القواعد وفی الثانية فقط ومن ثم خص الاول بمزيد تقبيلہ دون الثانی اھ من القسطلانی واما الركنان الباقيان فلا يقبلان ولا يمسان لان البيت غير متمم على قواعد ابراہيم فہذان الركنان ليسا على ركنيہما بل ہما وسط اجزاء المشرقی والغربی كذا فی البذل وفی ہامشہ على البذل والى ہذا التفصيل ذہب الجمہور كما بسطہ الحافظ فی الفتح والموفق ورد على الخرقی اذ قال يقبل الركن اليمانی ايضا وقال القسطلانی وحديث ابن عباس ان النبی صلى اللہ عليہ وسلم قبل الركن اليمانی ووضع خده عليہ رواه جماعة منہم ابن المنذر والحاكم وصححہ وضعفہ بعضہم وعلى تقدير صحتہ فہو محمول على الحجر الاسود واذا استلم قبل يده على الاصح عند الشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية وہو المنصوص فی الام الى آخر ما بسطہ وفيہ وكذا تقبيل نفس الركن لا بأس بہ كما جزم بہ فی الام واستحبہ بعض الشافعية ونقل عن محمد بن الحسن اھ من القسطلانی قال القاضی عياض اتفق الفقہاء اليوم على ان الركنين الشاميين لا يستلمان وانما كان الخلاف فی العصر الاول بين بعض الصحابة والتابعين ثم ذہب الخلاف اھ قال القاری فی شرح اللباب اما الركنان الآخران فلا استلام فيہما ولا اشارة بہما بل ہما بدعة مكروہة باتفاق الاربعة اھ من الاوجز قولہ وكان ابن الزبير يستلمہن كلہن وہذا يحتمل ان يكون مذہبہ اھ ليس من البيت شيئا مہجورا كما روى عنہ ابن ابی شيبة وغيره نحو ذلك عن معاوية ويحتمل ان يكون فعلہ بعد ما اتم بناء الكعبة على قواعد ابراہيم كما حمل عليہ ابن القصار وتبعہ ابن التين فزال المانع عدم استلامہما وعلى ہذا الاختلاف بينہ وبين الجمہور واما على الاول فكان فيہ خلاف فی السلف اھ من الاوجز بزيادة

ص٢١٨ **باب تقبيل الحجر** قال القسطلانی ای مشروعية بوضع الشفة عليہ من غير تصويت ولا تطنين كما قالہ الشافعی وقال الحافظ ويستفاد من حديث الباب استحباب الجمع بين التسليم والتقبيل والاستلام المسح باليد والتقبيل بالفم وروی عن ابن عمر انہ قال استقبل النبی صلى اللہ عليہ وسلم الحجر فاستلمہ ثم وضع شفتيہ عليہ طويلا الحديث اھ وفی جزء حجة الوداع اعلم انہم اختلفوا ہہنا فی عدة مسائل الاولى ان الجمہور لم يفرقوا فی الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع خلافا لما فی المدونة من تخصيصہ بالواجب والثانية فی التقبيل بالصوت اباحہ غير واحد من المالكية خلافا للجمہور والثالثة السجدة عليہ مكروه عند مالك ومختلف عند الحنفية والمرجح ندب السجود وبہ قال الشافعی واحمد والرابعة تقبيل اليد وغيره مما استلم بہ الحجر مندوب عند الثلاثة خلافا لمالك والخامسة ان تعذر الاستلام يكبر عند مالك بدون الاشارة اليہ وعند احمد يشير اليہ ايضا بدون تقبيل ما اشار بہ ويقبلہ ايضا عند الشافعی والحنفية اھ

ص٢١٩ **باب من اشار الى الركن اذا اتى عليہ** ای فی الطواف عند عجزه عن استلامہ والمراد بالركن الاسود قال القسطلانی وفی الہداية ويستلم الحجر كلما مر لان اشواط الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وہلل اھ قلت وہل يقبل ما اشار بہ اولا خلافية كما تقدم فی الباب السابق وايضا قد تقدم انہ لا اشارة عند المالكية بل عندہم يكبر اذا حاذاه ويمضی ولا يشير بيده

ص٢١٩ **باب التكبير عند الركن** قال الحافظ فی حديث الباب فيہ استحباب التكبير عند الركن الاسود فی كل طوفة اھ وقال القسطلانی واستحب الشافعية والحنابلة ان يقول فی ابتداء الطواف واستلام الحجر بسم اللہ واللہ اكبر اللہم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعہدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى اللہ عليہ وسلم وصح فی ابی داؤد والنسائی وغيرہما انہ عليہ الصلوة والسلام قال بين الركنين اليمانيين ربنا آتنا فی الدنيا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار الى ان قال والصحيح عند الحنابلة انہ لا بأس بقراءة القرآن وجزم صاحب الہداية فی التجنيس بان ذكر اللہ افضل منہا فيہ وكرہہا المالكية اھ

ص٢١٩ **باب من طاف بالبيت اذا قدم مكة** الخ قال ابن بطال غرضہ بہذه الترجمة الرد على من زعم ان المعتمر اذا طاف حل قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فاراد ان يبين ان قول عروة فلما مسحوا الركن حلوا محمول على ان المراد لما استلموا الحجر الاسود وطافوا وسعوا حلوا بدليل حديث ابن عمر الذی اردفہ بہ فی ہذا الباب وقال النووی لابد من تاويل قولہ مسحوا الركن لان المراد بہ الحجر الاسود ومسحہ يكون فی اول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحہ بالاجماع فتقديره فلما مسحوا الركن واتموا طوافہم وسعيہم وحلقوا حلوا وحذفت ہذه المقدرات للعلم بہا لظہورہا وقد اجمعوا على انہ لا يتحلل قبل تمام الطواف ثم مذہب الجمہور انہ لابد من السعی بعده ثم الحلق وتعقب بان المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف فالمعنى فلما فرغوا من الطواف حلوا واما السعی والحلق فمختلف فيہما كما قال اھ قال الكرمانی قال القاضی قال ابن عباس واسحق بن راہويہ المعتمر يتحلل بعد الطواف وان لم يسع وبسط الحافظ فی الروايات عن ابن عباس فی ذلك وقال ولمسلم من طريق قتادة قال رجل لابن عباس ما ہذه الفتيا ان من طاف بالبيت فقد حل فقال سنة نبيكم وان رغمتم ثم قال الحافظ وعرف ان ہذا مذہب لابن عباس خالف فيہ الجمہور ووافقہ فيہ ناس منہم اسحق بن راہويہ اھ مختصرا من ہامش اللامع قلت والى ہذا اشار الامام البخاری ايضا فی ابواب العمرة فی باب متى يحل المعتمر۔

ص٢١٩ **باب طواف النساء مع الرجال** ای ہل يختلطن بہم او يطفن معہم على حدة بغير اختلاط او ينفردن قالہ الحافظ وايضا قال وظاہر حديث الباب ان ابن ہشام اول من منع ذلك لكن روى الفاكہی عن النخعی قال نہی عمر ان يطوف الرجال مع النساء قال فرای رجلا معہن فضربہ بالدرة وہذا ان صح لم يعارض الاول لان ابن ہشام منعہن ان يطفن حين يطوف الرجال مطلقا فلہذا انكر عليہ عطاء واحتج بصنيع عائشة وصنيعہا شبيہ بہذا المنقول عن عمر قال الفاكہی ويذكر عن ابن عيينة ان اول من فرق بين الرجال والنساء فی الطواف خالد بن عبد اللہ القشيری اھ فاذا ثبت فلعلہ منع ذلك وقتا ثم تركہ فانہ كان امير مكة فی زمن عبد الملك بن مروان وذلك قبل ابن ہشام بمدة طويلة اھ

ص٢١٩ **باب الكلام فی الطواف** ای اباحتہ وانما لم يصرح بذلك لان الخبر ورد فی كلام يتعلق بامر بمعروف لا بمطلق الكلام ولعلہ اشار الى الحديث المشہور عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا الطواف بالبيت صلوة الا ان اللہ تعالى اباح فيہ الكلام ومن نطق فلا ينطق الا بخير اخرجہ اصحاب السنن وصححہ ابن خزيمة وابن حبان وقد استنبط منہ ابن عبد السلام ان الطواف افضل اعمال الحج لان الصلوة افضل من الحج فيكون ما اشتملت عليہ افضل قال واما حديث الحج عرفة فلا يتعين التقدير معظم الحج عرفة بل يجوز ادراك الحج بالوقوف بعرفة قال الحافظ وفيہ نظر ولو سلم فما لا يتقوم الحج الا بہ افضل مما يجبر والوقوف والطواف سواء فی ذلك فلا تفضيل اھ وقال الحافظ ايضا تحت حديث الباب قال ابن بطال فی ہذا الحديث انہ يجوز للطائف فعل ما خف من الافعال وتغيير ما يراه الطائف من المنكر وفيہ الكلام فی الامور الواجبة والمستحبة والمباحة قال ابن المنذر اولى ما شغل المرء بہ نفسہ فی الطواف ذكر اللہ تعالى وقراءة القرآن ولا يحرم الكلام المباح وحكى ابن التين خلافا فی كراہة الكلام المباح وعن مالك تقييد الكراہة بالطواف الواجب قال ابن المنذر واختلفوا فی القراءة فكان ابن المبارك يقول ليس شيئ افضل من قراءة القرآن واستحبہ الشافعی وقيده الكوفيون بالسر وروی عن الحسن كراہتہ وعن مالك انہ محدث وعنہ انہ لا بأس اذا اخفاه ولم يكثر منہ اھ وقال الموفق يستحب ان يدع الحديث الا ذكر اللہ او قراءة القرآن او امرا بالمعروف او ما لا بد منہ ولم يذكر فيہ خلاف احد وتقدم شيئ منہ فی باب التكبير عند الركن

ص٢٢٠ **باب اذا رای سيرا او شيئا يكره فی الطواف قطعہ** والسير بمہملة مفتوحة وياء ساكنة معروف وہو ما يقد من الجلد وہو الشراك واورد فيہ حديث ابن عباس من وجہ آخر وہذا مختصر من الحديث الذی قبلہ قال ابن بطال وانما قطعہ لان القود بالازمة انما يفعل بالبہائم وہو مثلة اھ من الفتح

ص٢٢٠ **باب لا يطوف بالبيت عريان** الخ وفی مسلم عن ہشام عن ابيہ عروة قال كانت العرب يطوفون عراة الا الحمس والحمس قريش وما ولدت كانوا يطوفون عراة الا ان تعطيہم الحمس ثيابا فيعطی الرجال الرجال والنساء النساء واحتج مالك والشافعی واحمد فی رواية بہذا فقالوا باشتراط ستر العورة وذہب ابو حنيفة واحمد فی رواية اخرى الى انہ لو طاف عريانا لم يجبر بدم اھ من العينی

ص٢٢٠ **باب اذا وقف فی الطواف** الخ ای ہل ينقطع طوافہ اولا وكانہ اشار بذلك الى ما روی عن الحسن ان من اقيمت عليہ الصلوة وہو فی الطواف فقطعہ ان يستانفہ ولا يبنی على ما مضى وخالفہ الجمہور فقالوا يبنی وقيده مالك بصلوة الفريضة وہو قول الشافعی وفی غيرہا اتمام الطواف اولى فان خرج بنى وقال ابو حنيفة واشہب يقطعہ ويبنی واختار الجمہور قطعہ للحاجة وقال نافع طول القيام فی الطواف بدعة اھ من الفتح وقال القسطلانی ومذہب الشافعية وہو الجديد ان الموالاة بين الطوفات وبين ابعاض الطوفة الواحدة سنة فلو فرق تفريقا كثيرا لغير عذر كره ولم يبطل طوافہ ومذہب الحنابلة وجوب الموالاة فمن تركہا عمدا او سہوا لم يصح طوافہ الا ان يقطعہا لصلوة حضرت او جنازة اھ

قولہ قال عطاء الخ ہو ابن ابی رباح فتقام الصلوة ای المكتوبة فی اثناء طوافہ يقطع طوافہ ويرجع الى حيث قطع عليہ ولا يستانف الطواف وہذا مذہب الجمہور خلافا للحسن حيث قال يستانف وقيده مالك بصلوة الفريضة كذا فی القسطلانی ونسبہ العينی الى الائمة الاربعة

ص٢٢١ **باب طاف النبی صلى اللہ عليہ وسلم لسبوعہ ركعتين** الخ قال القسطلانی سبوع بالسين المہملة الموحدة المضمومتين بغير ہمز فی لغة قليلة اھ وہو جمع سبع بضم السين وسكون الموحدة كبرد وبرود وفی حاشية الصحاح مضبوط بفتح اولہ كضرب ومضروب وعلى الكل فالمراد بہ سبع مرات اھ ويحتمل عندی ان الغرض منہ ان يصلی فی كل اسبوع ركعتين ولا يجمع الاسابيع او المراد ان يصلی تطوعا ولا تكفی الفريضة فالاول ای مسئلة القران بين الاسابيع خلافية قال الحافظ القران بين الاسابيع خلاف الاولى وہو قول اكثر الشافعية وابی يوسف وعن ابی حنيفة ومحمد يكره واجازه الجمہور بغير كراہة واما الاحتمال الثانی فی الغرض ای مسئلة اجزاء الفريضة عن ركعتی الطواف فہی ايضا خلافية فعند الشافعی واحمد تجزی عنہما الفريضة ولا تجزی عند ابی حنيفة ومالك وذلك لان ركعتی الطواف سنتان مؤكدتان على الاصح عند الشافعی واحمد وعند الحنفية والمالكية واجبتان قال الموفق وركعتا الطواف سنة مؤكدة غير واجبة واذا صلى المكتوبة بعد طوافہ اجزأتہ عن ركعتی الطواف وعن احمد انہ يصلی ركعتی الطواف بعد المكتوبة لانہ سنة فلم تجز عنہا المكتوبة كركعتی الفجر اھ

ص٢٢١ **باب من لم يقرب الكعبة** الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك انہ لا يجب لہ تكرار الطواف كلما بدا لہ وان كان حسنا موجبا لمزيد الاجر اھ وما افاده الشيخ ہو مؤدی كلام الشراح وان كان الظاہر عند ہذا العبد الضعيف بالنظر الى ظاہر الفاظ الترجمة ان الامام البخاری اشار بالترجمة الى رای الامام مالك قال الحافظ ونقل عن مالك ان الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجہ وعنہ الطواف بالبيت افضل من الصلوة النافلة لمن كان من اہل البلاد البعيدة وہو المعتمد اھ

ص٢٢١ **باب من صلى ركعتی الطواف خارجا من المسجد** الخ قال الحافظ ہذه الترجمة معقودة لبيان اجزاء صلوة ركعتی الطواف فی ای موضع اراد الطائف وان كان ذلك خلف المقام افضل وہو متفق عليہ الا فی الكعبة او الحجر ولذلك عقبہا بترجمة من صلى ركعتی الطواف خلف المقام وقال ايضا تحت حديث ام سلمة وموضع الحاجة منہ ہنا قولہ فی آخره فلم تصل حتى خرجت ای من المسجد او من مكة فدل على جواز صلوة الطائف خارجا من المسجد وانما لم يبت البخاری الحكم فی ہذه المسئلة لاحتمال كون ذلك يختص بمن كان لہ عذر لكون ام سلمة كانت شاكية ولكون عمر انما فعل ذلك لكونہ طاف بعد الصبح وكان لا يری التنفل بعده مطلقا حتى تطلع الشمس كما سياتی واضحا بعد باب واستدل بہ على ان من نسی ركعتی الطواف قضاہما حيث ذكرہما من حل او حرم وہو قول الجمہور وعن الثوری يركعہما حيث شاء ما لم يخرج من الحرم وعن مالك ان لم يركعہما حتى تباعد ورجع الى بلده فعليہ دم اھ ثم اختلفوا

فی طواف ام سلمة ہذا ہل ہو طواف الافاضة یوم النحر او طواف الوداع بسط الکلام علیہ فی الاوجز وفی جزء حجة الوداع قال ابن القیم قال ابن حزم طافت ام سلمة ذلک الیوم (النحر) علی بعیرہا وہی شاکیة لروایة مسلم ویشکل علیہ انہا صحت ترکہ صلی اللہ علیہ وسلم بالطور کما فی روایة الموطا بلفظ فطفت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حینئذ یصلی الی جانب البیت یقرأ بالطور وکتاب مسطور قال الحافظ قال محمد بن حنبل وہذا عجیب یصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بمکة والصواب ان طوافہا ذلک کان طواف الوداع کما بسط الشیخ ابن القیم مدللا وبہ صرح الحافظ فی الفتح وبہ جزم فی البدایة والنہایة وبہ صرح فی روایة النسائی اہ بزیادة من الاوجز

ج ص ٢٢٢ باب من صلی رکعتی الطواف خلف المقام اثبت المصنف فی الباب السابق جواز رکعتی الطواف فی ای موضع شاء وبہذا الباب اشار الی ما ہو الافضل کما تقدم ایضا فی کلام الحافظ ثم حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ وفی حدیث جابر الطویل عند مسلم طاف ثم تلا واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی فصلی عند المقام رکعتین قال ابن المنذر احتملت قرأتہ ان تکون صلوة الرکعتین خلف المقام فرضا لکن اجمع اہل العلم علی ان الطائف تجزئہ رکعتا الطواف حیث شاء الا شیئا ذکر عن مالک فی ان من صلی رکعتی الطواف الواجب فی الحجر یعید اہ من الفتح قال القسطلانی والمقام ہو الحجر الذی فیہ اثر قدمی الخلیل ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوة والسلام وقد صح فی البخاری وغیرہ ان عمر قال یا رسول اللہ ہذا مقام ابینا ابراہیم قال نعم الحدیث اہ وقد تقدم تبویب المصنف فی کتاب الصلوة بقولہ باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی وذکر ما تقدم الکلام علی ما یتعلق بہا

ج ص ٢٢٢ باب الطواف بعد الصبح والعصر الخ وما یظہر من الآثار والروایات المذکورة فی الباب فی غرض الترجمة ان من طاف بعد صلوة الصبح والعصر ہل یصلی اذ ذاک رکعتی الطواف او ینتظر خروج وقت الکراہة قال الحافظ ذکر فیہ آثارا مختلفة ویظہر من صنیعہ انہ یختار فیہ التوسعة وکانہ اشار الی ما رواہ اصحاب السنن من حدیث جبیر بن مطعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف من ولی منکم من امر الناس شیئا فلا یمنعن احدا طاف بالبیت وصلی ای ساعة شاء الحدیث وانما لم یخرجہ لانہ لیس علی شرطہ اہ وہہنا مسئلتان الاولی الطواف بعد الصبح والعصر والثانی تحیة الطواف فی ذینک الوقتین. اما الاولی فہی اجماعیة قال الباجی جواز الطواف بعد صلوة الصبح والعصر لا نعلم فیہ خلافا اہ وقال ابن عبد البر وکرہہا الثوری اہ والثانیة خلافیة قال ابن المنذر رخص فی الصلوة بعد الطواف فی کل وقت جمہور الصحابة ومن بعدہم ومنہم من کرہ ذلک بعموم النہی عن الصلوة بعد الصبح والعصر وہو قول عمر والثوری وطائفة وذہب الیہ مالک وابو حنیفة اہ

ج ص ٢٢٢ باب المریض یطوف راکبا قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس وحدیث ام سلمة والثانی ظاہر فیما ترجم لہ لقولہا فیہ انی اشتکی واما حدیث ابن عباس فالمصنف حمل طوافہ صلی اللہ علیہ وسلم راکبا علی انہ کان عن شکوی واشار بذلک الی ما اخرجہ ابو داؤد من حدیث ابن عباس ایضا بلفظ قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة وہو یشتکی فطاف علی راحلتہ ووقع فی حدیث جابر عند مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف راکبا لیراہ الناس ولیسألوہ ویحتمل ان یکون فعل ذلک للامرین وحینئذ لا دلالة فیہ علی جواز الطواف راکبا لغیر عذر الی آخر ما قال ومسئلة الطواف راکبا خلافیة شہیرة قال الموفق المشی واجب او مندوب قال ابن القیم المشی افضل وفی مناسک القاری واجب قال الموفق لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی صحة طواف الراکب اذا کان لہ عذر واما الطواف راکبا او محمولا لغیر عذر فمفہوم کلام الخرقی انہ لا یجزیہ وہو احدی الروایتین عن احمد والثانیة یجزیہ وہو قول مالک وبہ قال ابو حنیفة الا انہ قال یعید ما دام بمکة فان رجع جبرہ بدم والثالث یجزیہ ولا شیئ علیہ وہو مذہب الشافعی ولا خلاف فی ان الطواف راجلا افضل اہ قلت وما حکی الموفق من مذہب ابی حنیفة ہو المرجح من مذہب مالک انہ یعید ما دام بمکة فان رجع فعلیہ دم کما قالہ الدسوقی والبسط فی الاوجز

ج ص ٢٢١ باب سقایة الحاج قال العینی السقایة بکسر السین ما یبنی للماء واما السقایة التی فی قولہ تعالی اجعلتم سقایة الحاج فہو مصدر والتی فی قولہ تعالی جعل السقایة فی رحل اخیہ الآیة مشربة الملک وقال الجوہری ہی الصواع الذی کان الملک یشرب فیہ وقال ابن الاثیر سقایة الحاج ما کانت قریش تسقیہ الحاج من الزبیب المنبوذ فی الماء وکان یلیہا عباس بن عبد المطلب فی الجاہلیة والاسلام وعن عطاء سقایة الحاج زمزم وقال الازرقی کان عبد مناف یحمل الماء فی الروایا والقرب الی مکة ویسکبہ فی حیاض من ادم بفناء الکعبة للحاج ثم فعلہ ابنہ ہاشم ثم عبد المطلب فلما حفر زمزم کان یشتری الزبیب فینبذہ فی ماء زمزم ویسقی الناس ثم ولی السقایة ولدہ العباس فلم یزل بیدہ حتی قام الاسلام واقرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معہ فہی الیوم الی بنی العباس اہ قلت فی غرض الترجمة عندی وجہان اما الاشارة الی بیان مشروعیتہ فی الاسلام وان کان من امر الجاہلیة واما الاشارة الی الاختلاف الذی حکاہ العینی اذ قال قال طاؤس الشرب من سقایة العباس من تمام الحج وروی ابن ابی شیبة عن السائب بن عبد اللہ انہ امر مجاہدا مولاہ بان یشرب من سقایة العباس ویقول انہ من تمام السنة وممن شرب منہا سعید بن جبیر وامر بہ سوید بن غفلة وعن ابن عمر انہ لم یکن یشرب من النبیذ فی الحج وکذا روی خالد بن ابی بکر انہ حج مع سالم ما لا یحصی فلم یرہ یشرب من نبیذ السقایة اہ

ج ص ٢٢١ باب ماجاء فی زمزم الخ قال الحافظ کانہ لم یثبت عندہ فی فضلہا حدیث علی شرطہ صریحا وقد وقع فی مسلم من حدیث ابی ذر انہا طعام طعم زادت الطیالسی وشفاء سقم وفی المستدرک من حدیث ابن عباس مرفوعا ماء زمزم لما شرب لہ رجالہ موثقون الا انہ اختلف فی ارسالہ ووصلہ وارسالہ اصح ولہ شاہد من حدیث جابر وہو اشہر منہ اخرجہ الشافعی وابن ماجہ ورجالہ ثقات الا عبد اللہ بن المؤمل المکی فلان قال الحافظ وقد جمعت فی ذلک جزءا واللہ اعلم وسمیت زمزم لکثرتہا یقال ماء زمزم ای کثیر وعن مجاہد لانہا مشتقة من الہزمة وہی الغمزة بالعقب فی الارض وغیر ذلک من الاقوال نقلہا الحافظ اہ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فشرب وہو قائم فیہ الترجمة حیث یعمر اہ وشرب قائما ولم یعبر زمزم اذ لا عذر فیہ فساغ شربہ قیاما اہ مختصرا وفی ہامشہ ظاہر کلام الشیخ انہ حمل الترجمة علی شرب ماء زمزم قائما ویشعر الیہ ثانی حدیثی الباب وقال الحافظ قال ابن بطال وغیرہ اراد البخاری ان شرب ماء زمزم من سنن الحج وفی المصنف عن طاؤس قال شرب نبیذ السقایة من تمام الحج اہ والظاہر عندی ان غرض الامام البخاری بیان فضل ماء زمزم واثبتہ ایضا بالشرب قائما وما قالہ وتبعہ فیہ غیرہ ان الامام البخاری لم یثبت عندہ فی فضل زمزم حدیث الخ عجیب وای حدیث یکون اصرح من حدیث الباب فی فضلہ فانہ استدل بہ علی کونہ افضل من ماء الکوثر ففی مقدمة الہدایة وقد وردت لماء زمزم فضائل فی احادیث کثیرة واجمع العلماء علی ان ماءہا افضل میاہ الدنیا الا ما نبع من اصابعہ صلی اللہ علیہ وسلم وہل ماء زمزم افضل من ماء الکوثر ایضا اختلفوا فیہ فمنہم من قال لا وذہب اہل التحقیق الی کونہ افضل منہ اخذا مما روی فی قصة المعراج من غسل الملائکة صدر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمائہ فلو کان ماء الکوثر افضل منہ لجیئ بہ کما لا یخفی اہ وبہ جزم الزرقانی فی شرح المواہب وقال والیہ یومی قول العارف ابن ابی جمرة وتوقف السیوطی فیہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع: ویأتی فی کتاب الاشربة باب الشرب قائما ویأتی الکلام علی المسئلة ہناک ان شاء اللہ تعالی۔

ج ص ٢٢٢ باب طواف القارن قال الحافظ ای ہل یکتفی بطواف واحد او لا بد من طوافین اہ قلت الاول مذہب الائمة الثلاثة والثانی مذہب الامام الاعظم ابی حنیفة والکوفیین فانہم قالوا ان القارن من طوافین وسعیین قال السندی قولہ فانما طافوا طوافا واحدا ظاہرہ انہم انما اقتصروا من الطوافین القریبة فیہا الساعون علی احدہما ای الاول واما الثانی ولیس الامر کذلک بل ہم ایضا طافوا الطوافین الاول والثانی جمیعا وذلک مما لا خلاف فیہ وقد جاء صریحا عن ابن عمر فی صحیح مسلم عنہ وبدأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاہل بالعمرة ثم اہل بالحج الی ان قال وطاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم مکة الی ان قال ونحر ہدیہ یوم النحر وافاض وطاف بالبیت وفعل مثل ما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اہدی وساق الہدی من الناس ثم ذکر عن عائشة انہا اخبرت بمثل ذلک ویجیئ ہذا الحدیث فی الکتاب ایضا فی باب سوق البدن فالمراد کما سبق انہم طافوا للرکن طوافا واحدا والسابقون طافوا للرکن طوافین واللہ تعالی اعلم وبسط العلامة السندی ایضا الکلام علی حدیث ابن عمر تالی حدیثی الباب اشد البسط فقد درہ وبسط الکلام علی قولہ طافوا طوافا واحدا فی الاوجز من التاویلات العدیدة والاوجہ عندی فی التاویل انہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف للتحلل من الاحرامین الحج والعمرة طوافا واحدا بخلاف ما قیل انہ یطوف للتحلل منہا طوافین وسعیین۔

ج ص ٢٢٢ باب الطواف علی وضوء اورد فیہ حدیث عائشة ان اول شیئ الخ ولیس فیہ دلالة علی الاشتراط الا اذا انضم الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم خذوا عنی مناسککم اہ من الفتح والمسئلة خلافیة قال الموفق الطہارة من الحدث والنجاسة شرط لصحة الطواف فی المشہور عن احمد وہو قول مالک والشافعی وعن احمد ان الطہارة لیست شرطا وبہ قال ابو حنیفة واختلف اصحابہ فقال بعضہم ہو واجب وقال بعضہم ہو سنة اہ وعد صاحب اللباب فی واجبات الطواف الطہارة عن الحدث مطلقا کذا فی جزء حجة الوداع قولہ وفلان وفلان الخ تقدم ہذا الحدیث ایضا فی باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة الخ وسکت عن تعیینہما الحافظان ابن حجر والعینی وقال الحافظ لم اقف علی تعیینہم لکن قال القسطلانی ہما عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف اہ فتامل

ج ص ٢٢٢ باب وجوب الصفا والمروة الخ یحتمل عندی انہ اشار بذلک الی مشروعیتہ لتوہم عدم الجواز منہ کان من امر الجاہلیة کما یجیئ فی الباب الآتی قلت لانس کنتم تکرہون السعی الخ وقال الحافظ ای وجوب السعی بینہما مستفاد من کونہما جعلا من شعائر اللہ قالہ ابن المنیر اہ فعلی ہذا یکون الغرض بیان الوجوب واختلف اہل العلم فی ہذا فالجمہور علی انہ رکن لا یتم الحج الا بہ وعن ابی حنیفة واجب یجبر بالدم وبہ قال الثوری فی الناسی لا فی العامد وبہ قال عطاء وعنہ انہ سنة لا یجب بترکہ شیئ واختلف عن احمد کہذہ الاقوال الثلثة اہ من الفتح والاصح عند الامام احمد مثل الشافعی ومالک انہ رکن کما فی الاوجز

ج ص ٢٢٢ باب ماجاء فی السعی بین الصفا والمروة الخ قال الحافظ ای فی کیفیتہ وموضع الترجمة من الحدیث قولہ وکان یسعی بطن المسیل

ج ص ٢٢٢ باب تقضی الحائض المناسک کلہا الخ قال الحافظ جزم بالحکم الاول لتصریح الاخبار التی ذکرہا فی الباب بذلک واورد المسئلة الثانیة مورد الاستفہام للاحتمال وکانہ اشار الی ما روی عن مالک فی حدیث الباب بزیادة ولا بین الصفا والمروة قال ابن عبد البر لم یقلہ احد عن مالک الا یحیی بن یحیی التمیمی قلت فان کان یحیی حفظہ فلا یدل علی اشتراط الوضوء للسعی لان السعی یتوقف علی تقدم طواف قبلہ فاذا کان الطواف ممتنعا امتنع لذلک لا لاشتراط الطہارة لہ ولم یذکر ابن المنذر عن احد من السلف اشتراط الطہارة للسعی الا عن الحسن البصری وحکی فی روایة من الحنابلة ایضا وقال ابن بطال کان البخاری فہم ان قولہ علیہ الصلوة والسلام لعائشة افعلی ما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت ان لہا ان تسعی ولہذا قال واذا سعی علی غیر وضوء قال الحافظ وہو توجیہ جید لا یخالف التوجیہ الذی قدمتہ وہو قول الجمہور

ج ص ٢٢٢ باب الاہلال قال القسطلانی ای الاحرام بالحج من البطحاء ای وادی مکة وغیرہا ای من غیر البطحاء مکة من سائر اجزائہا للمکی المقیم بہا وللحاج الافاقی الذی دخل مکة متمتعا والحاصل ان مہل المکی والمتمتع نفس مکة وہو الصحیح من مذہب الشافعیة ولہ ان یحرم من جمیع بقاع مکة لا سائر الحرم لقولہ علیہ الصلوة والسلام حتی اہل مکة من مکة وقیس باہلہا غیرہم ممن ہو بہا فان فارق بنیانہا واحرم خارجہا ولم یعد الیہا قبل الوقوف اساء ولزمہ دم لمجاوزتہ سائر المواقیت فان عاد الیہا قبل الوقوف سقط الدم والافضل ان یحرم من باب دارہ وسواء اراد المقیم بمکة الاحرام بالحج مفردا ام اراد القران فمیقاتہ ما ذکر وقال الحنفیة من دویرة اہلہ او حیث شاء من الحرم الا ان احرامہ من المسجد افضل لفضیلة المسجد وقال المالکیة ومکان الاحرام بالحج للمقیم بمکة مکة وسواء کان من اہلہا او مقیما بہا وقت الاحرام والمستحب لہ ان یحرم من المسجد لفعل السلف وقال المرداوی من الحنابلة والافضل من المسجد نصا وان احرم من خارج الحرم جاز ولا دم علیہ فصا اہ وقال الحافظ ما ملخصہ کانہ اشار الی الخلاف فی میقات المکی قال النووی الصحیح انہ مکة نفسہا وقیل مکة وسائر الحرم وبہ قالت

الحنفية واتفق الفريقان على ان الافضل من باب المنزل وفي قول للشافعي المسجد وعند مالك واحمد يهل من جوف مكة وفي الاوجز عن مالك واحمد لو احرم من الحل لا دم عليه اهـ

ص۲۲۵ باب اين يصلي الظهر يوم التروية لعل غرض المصنف بذلك التنبيه على مسلك الجمهور من استحبابها بمنى وبه قال الائمة الاربعة وقول ضعيف للشافعي ان يصلي بمكة كما في الاوجز ولان الامراء اذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلوة الظهر ذلك اليوم بمنى فاشار انس بقوله انظر حيث يصلي امراؤك الخ الى انه يجوز في غير منى وان كان الاتباع افضل كما في الفتح فاراد المصنف التنبيه على الجواز بغير منى وقال الحافظ ايضا قال ابن المنذر في حديث ابن الزبير ان من السنة ان يصلي الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى قال به علماء الامصار قال ولا احفظ عن احد من اهل العلم انه اوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا ثم روى عن عائشة انها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه اهـ

ص۲۲۵ باب الصلوة بمنى كتب الشيخ في اللامع اشار بذلك الى انه لا يتم المسافر اذا لم يعزم الاقامة خمس عشر يوما الى آخر ما فيه وفي هامشه اعلم ان الامام البخاري ترجم بهذه الترجمة في موضعين الاول في كتاب الصلوة في ابواب التقصير والثاني ههنا وذلك عندي للاشارة الى اختلاف العلماء في ان القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور او كان للنسك كما قال به بعض السلف وحكى ذلك عن الامام مالك ايضا قال الحافظ واختلف السلف في المقيم بمنى هل يقصر او يتم بناء على ان القصر بها للسفر او للنسك واختار الشافعي مالك اهـ وقال العيني قال ابن بطال اتفق العلماء على ان الحاج القادم مكة يقصر الصلوة بها وبمنى في سائر المشاهد لانه عندهم في سفر واختلف العلماء في صلوة المكي بمنى فقال مالك يتم بمكة ويقصر بمنى وكذلك اهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات وبه قال الاوزاعي واسحاق وقالوا ان القصر سنة الموضع وانما يتم بمنى وعرفات من كان مقيما فيها وقال اكثر اهل العلم منهم الائمة الثلثة لا يقصر اهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر اهـ مختصرا قلت وما حكوا من ان القصر عند مالك للنسك لا يصح عنه كما بسط في الاوجز بل القصر عنده ايضا للسفر كما صرح به في الموطأ الا انه رضي الله عنه علل الذهاب من مكة الى منى ومنها الى عرفة ومنها راجعا الى المزدلفة ثم الى منى ثم الى مكة سفرا واحدا ولذلك لا يقصر اهل مكة بمكة واهل منى بمنى عنده ولو كان القصر للنسك يقصرون هناك ايضا اهـ من هامش اللامع قوله فياليت حظي من اربع ركعتان متقبلتان يحتمل معنيين كما يظهر من الحواشي اما الانكار على فعله يعني ليته صلى ركعتين بدل الاربع او خشي عدم قبول الكل لمخالفة فعله عليه الصلوة والسلام فتمنى قبول الثنتين منها

ص۲۲۵ باب صوم يوم عرفة يعني بعرفة واورد فيه حديث ام الفضل وترجم له في كتاب الصوم بغير هذه الترجمة سواء اهـ من الفتح واختلفت الائمة فيه كما بسط في الاوجز قال ابن الهمام صوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهي كراهة تنزيه اهـ وقال ابن حجر صومه للحاج خلاف الاولى اهـ اي وان لم يضعف كما قال النووي وهو الاصح عند الشافعية ويكره عند المالكية كما قال الدردير ودلائل الفريق تركه افضل لحديث ام الفضل ويجب الفطر عند يحيى بن سعيد الانصاري

ص۲۲۵ باب التلبية والتكبير اذا غدا من منى الى عرفة قال الحافظ اي مشروعيتهما وغرضه بهذه الترجمة الرد على من قال يقطع المحرم التلبية اذا راح الى عرفة اهـ وهو مذهب مالك والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وهي متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث البخاري ان الفضل واسامة كليهما قالا لم يزل صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى جمرة العقبة حجة للجمهور منهم ابو حنيفة والشافعي واحمد انه يلبي الى رمي جمرة العقبة مع اختلافهم في انه يقطع مع رمي اول حصاة او عند تمام الرمي فذهب الى الاول الجمهور والى الثاني احمد وبعض الشافعية وقالت طائفة يقطع اذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن يعاود التلبية اذا خرج من مكة الى عرفة وقالت طائفة يقطعها اذا راح الى الموقف وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة اهـ ولا يبعد عندي ان المصنف اشار بزيادة التكبير في الترجمة الى ان التلبية ليست بفرض اذ ذاك كما يوهمه ما نقل عن ابن عباس فقد قال الحافظ روى ابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان يقول التلبية شعار الحج فان كنت حاجا فلب حتى بدء حلك وبدء حلك ان ترمي جمرة العقبة اهـ والله اعلم ثم الترجمة بظاهرها مكررة لانها سياتي بعد عدة ابواب وسياتي التوجيه هناك ان شاء الله تعالى

ص۲۲۵ باب التهجير بالرواح يوم عرفة كتب الشيخ في اللامع اي عدم التاخير فيه بعد الزوال اهـ والشراح سكتوا قاطبة عن غرض الامام البخاري بالترجمة والاوجه عند هذا العبد المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة مهمة شهيرة خلافية وهي وقت الوقوف بعرفة واشار بالترجمة الى مذهب الجمهور وهو ان مبدءه من وقت الزوال خلافا للامام احمد كما سياتي واختلفوا في آخر وقته كما بسط في الاوجز وفيه قد عرفت من ذلك البحث انهم اختلفوا في فرض الوقت للوقوف على ثلاثة اقوال الاول قول الامام احمد انه من الفجر الى الفجر كما في المغني وغيره والثاني قول الامام مالك انه ليلة النحر من الغروب الى الفجر ولو ساعة كما قال الدردير واما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال والثالث قول الامامين ابي حنيفة والشافعي انه من زوال عرفة الى فجر النحر وقد حكى بعضهم الاجماع على ذلك واما وقت الوجوب فانهم اختلفوا فيه على قولين الاول الجمع بين الليل والنهار في اي وقت منهما يحصل وهو قول الامام مالك كما صرح به الدردير وغيره وهو مختار صاحب الروض المربع وبه جزم النووي في مناسكه والثاني قول الحنفية وعامة الحنابلة ان الواجب امتداد الوقوف الى ما بعد الغروب كما جزم به القاري والمغني وغيرهما اذا وقف بالنهار وان لم يتفق له الوقوف بالنهار فلا امتداد في الليل اهـ ملخصا فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى وقت الوقوف وهذا الاختلاف يناسب ما سياتي من باب الوقوف بعرفة الا ان الترجمة ههنا بلفظ التهجير يناسبه فتدبر قوله وعليه ملحفة معصفرة لعله كان مباحا عنده كما هو مذهب الشافعي واحمد ويكره عندنا الحنفية للطيب عند مالك

ص۲۲۵ باب الوقوف على الدابة بعرفة قال الحافظ واستدل بحديث الباب على ان الوقوف على ظهر الدواب مباح وان النهي الوارد في ذلك محمول على ما اذا اجحف بالدابة اهـ فلعل المصنف اشار به الى ان الجواز في هذا الموضع مستثنى من النهي كما في الاوجز نقلا عن منسك ابن العجمي يكره الوقوف على ظهر الدابة الا في حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره اهـ وفي الاوجز اختلف اهل العلم في ايهما افضل الركوب او تركه بعرفة فذهب الجمهور الى ان الافضل الركوب لكونه صلى الله عليه وسلم وقف راكبا وذهب الآخرون الى ان استحباب الركوب يختص بمن يحتاج الناس الى التعليم منه وعن الشافعي قول انهما سواء كذا في الفتح وقال النووي في شرح مسلم في مذهبنا ثلاثة اقوال اصحها ان الركوب افضل والثاني تركه افضل والثالث هما سواء وقال الموفق الافضل ان يقف راكبا كما فعله صلى الله عليه وسلم وقيل الراجل افضل لانه اخف على الراحلة ويحتمل التسوية وهكذا في الشرح الكبير وفي شرح اللباب يقف راكبا وهو الافضل والاكمل اهـ

ص۲۲۵ باب الجمع بين الصلوتين بعرفة الخ قال الشيخ في البذل اختلف في هذا الجمع هل هو للسفر او للنسك قال الحافظ ذهب الجمهور الى ان ذلك الجمع المذكور يختص بمن يكون مسافرا بشرطه وعن مالك هو وجه للشافعية للنسك فيجوز لكل متلبس كذا عند الحنفية كما قال القاري في شرح المناسك خلافا اهـ ملخصا من البذل قلت وكذا عند الحنابلة قال الموفق ويجوز الجمع لكل من بعرفة من مكي وغيره اهـ وعند بعض الحنابلة لا يجمع بينهما الا مسافر ورد عليه الموفق بقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع فجمع معه من حضره من المكيين وغيرهم ولم يامرهم بترك الجمع كما امرهم بترك القصر حين قال اتموا فانا سفر اهـ فالحاصل من فروعهم ان الجمع للنسك عند الائمة الثلثة خلافا للشافعي فقط والعجب من الحافظ حيث عزا مذهب الى الجمهور وهذا من ذاب المعروف ثم اختلفوا ايضا فقال ابو حنيفة يختص الجمع بمن صلى مع الامام حتى لو صلى الظهر وحده او بجماعة بدون الامام لا يجوز وخالفه صاحباه فقالا المنفرد ايضا كالائمة الثلثة كذا في القسطلاني وقال ابن عابدين عند الامام للجمع ست شروط وقالا لا يشترط الا الاحرام وبه قالت الائمة الثلاثة اهـ

ص۲۲۵ باب قصر الخطبة بعرفة قال الحافظ قيد المصنف قصر الخطبة بعرفة اتباعا للفظ الحديث وقد اخرج مسلم الامر باقتصار الخطبة في اثناء حديث عمار اخرجه في الجمعة اهـ قال الموفق والسنة ان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف ثم ذكر حديث ابن عمر وفيه ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف قال ابن عبد البر هذا كله لا خلاف فيه بين علماء المسلمين اهـ واختلفوا ههنا كما في جزء حجة الوداع في ان هذه الخطبة خطبتان عند الجمهور منهم الحنفية والشافعية والمالكية ولم اجد النص بذلك في فروع الحنابلة غير ما تقدم عن ابن القيم من قوله خطب خطبة واحدة ولم تكن خطبتين جلس بينهما ويؤيده ما قال الموفق ويخطب الامام خطبة اهـ

ص۲۲۶ باب التعجيل الى الموقف لم يذكر الاكثرون في هذه الترجمة حديثا بل الترجمة سقطت من بعض الروايات لكن قال ابو ذر انه راى في بعض النسخ عقب هذه الترجمة قال ابو عبد الله اي المؤلف حديث مالك اي المذكور قبل يذكر هنا لكني لا اريد ان ادخل في هذا الجامع معادا فان وقع ما يوهم التكرار فانما يجده ويخلو من فوائد اسنادية او متنية وما وقع له ما سوى ذلك فبغير قصد وهو نادر الوقوع اهـ من القسطلاني فكيف يشكل عليه ما في البخاري من الروايات المكررة متنا وسندا كما تقدم البحث في ذلك في مقدمة اللامع ۔

ص۲۲۶ باب الوقوف بعرفة اي دون غيرها فيما دونها او فوقها كذا في الفتح

ص۲۲۶ باب السير اذا دفع من عرفة اي صفته قال العلامة العيني مطابقة الحديث للترجمة في قوله كان يسير العنق فانه صفة سيره اذا دفع من عرفة اهـ ثم بسط في تفسير العنق وفي آخره ومن انواع سير الابل والدواب العنق وهو سير سهل منبسط يمد فيه الدابة عنقها للاستعانة وهو دون الاسراع اهـ وقال الحافظ قال ابن خزيمة في هذا الحديث دليل على ان الحديث الذي رواه ابن عباس عن اسامة انه قال فما رايت ناقته رافعة يدها حتى اتى جمعا انه محمول على حال الزحام دون غيره قال الحافظ اخرجه ابو داؤد وسياتي للمصنف بعد باب وقال ابن عبد البر في هذا الحديث كيفية السير في الدفع من عرفة الى مزدلفة لاجل الاستعجال للصلوة لان المغرب لا تصلى الا مع العشاء بالمزدلفة فيجمع بين المصلحتين من الوقار والسكينة عند الزحمة ومن الاسراع عند عدم الزحام اهـ

ص۲۲۶ باب النزول بين عرفة وجمع اي لقضاء الحاجة ونحوها وليس من المناسك قاله الحافظ

ص۲۲۶ باب امر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة الخ اورد فيه حديث ابن عباس وتقدم الجمع بينه وبين حديث اسامة قبل باب في كلام الحافظ عن ابن خزيمة فكن منه على ذكر ويمكن عندي في غرض الترجمة ان يقال ان الملحوظ في الترجمة قوله واشار بيده بالسوط فكان الامام البخاري اشار بذلك الى بيان جواز الاشارة بالسوط واما الامر بالسكينة فكالتوطئة له والله اعلم

ص۲۲۶ باب الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة المسئلة اجماعية قال الحافظ واستدل بالحديث على جمع التاخير وهو اجماع بمزدلفة لكنه عند الشافعية وطائفة بسبب السفر وعند الحنفية والمالكية بسبب النسك اهـ وفي جزء حجة الوداع وهذا الجمع جمع نسك عند الحنفية والحنابلة والمالكية كما بسط في الاوجز واجمل في البذل خلافا للشافعية اذ قالوا الجمع للسفر قال النووي في شرح مسلم الصحيح عند اصحابنا انه جمع للسفر فلا يجوز الا للمسافر سفرا يبلغ به مسافة القصر اهـ قلت وبه قال بعض الحنابلة كما في الاوجز وفي قول للشافعي لمطلق السفر قوله الصلوة امامك قال الباجي قال مالك لا يصلي حتى ياتي مزدلفة واستدل على ذلك بهذا وقال ابن حبيب من صلى قبل المزدلفة بلا عذر يعيد وبه قال ابو حنيفة قال الحافظ وكان جابر يقول لا صلوة الا بجمع اخرجه ابن المنذر باسناد صحيح ونقل عن الكوفيين وعند ابن القاسم صاحب مالك وجوب الاعادة وعن احمد ان صلى اجزأه وهو قول ابي يوسف والجمهور اهـ من جزء حجة الوداع

ص۲۲۶ باب من جمع بينهما ولم يتطوع قال الحافظ اي لم يتنفل بينهما ثم قال بعد ذكر الحديث ويستفاد منه انه

ترک التنفل عقب المغرب وعقب العشاء ولما لم یکن بین المغرب والعشاء مهلة صرح (المولف فی الترجمة) بانه لم یتنفل بینهما بخلاف العشاء فانه یحتمل ان یکون المراد انه لم یتنفل عقبها لکنه تنفل بعد ذلک فی اثناء اللیل الخ قال الفقهاء تو غرسنة العشائین عنهما ونقل ابن المنذر الاجماع علی ترک التطوع بین الصلوتین بالمزدلفة لانهم اجمعوا علی ان السنة الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة ومن تنفل بینهما لم یصح انه جمع بینهما اھ وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وحاصله ان التطوع بین الصلوتین سیطل الجمع فی التقدیم (ای بعرفة) عند الشافعی وهو المرجح عند احمد ولا یبطل عندنا ومالک لکن لا یندب واما فی جمع التاخیر فلا یبطل فی المرجح عند الشافعی واحمد وقول لهما یبطل واما عندنا ومالک فلا ولکن لا یندب ههنا ایضا واما بعد الصلوتین فیصلی الرواتب عند الثلاثة خلافا لمالک

فی ص۲۲۷ باب من اذن واقام لکل واحد منهما قال الحافظ ای من المغرب والعشاء بالمزدلفة اھ وبه ای باذانین واقامتین قال مالک والیه میل الامام البخاری کما قال الحافظ وللعلماء فی ذلک ستة مذاهب کما فی جزء حجة الوداع الاول باقامتین بلا اذان وبه قال اسحاق واحمد فی روایة وهو قول الشافعی والثانی باقامة واحدة للاولی فقط وبه قال الثوری واحمد فی روایة الثالث باذان واحد واقامتین وهو قول احمد فی اصح قولیه وهو قول الطحاوی وزفر قال النووی هو الصحیح عند اصحابنا الرابع باذان واقامة للاولی فقط وهو مذهب الحنفیة الخامس باذانین واقامتین وهو قول مالک وتقدم انه قول البخاری السادس بلا اذان ولا اقامة کما حکی عن بعض السلف وذکر فی الاوجز ماخذ هذه الاقوال الستة اھ من جزء الحج

فی ص۲۲۷ باب من قدم ضعفة اهله الخ قال الحافظ ای من نساء وغیرهم وقوله یقدم ضبطه الکرمانی بفتح القاف وکسر الدال قال وحذف الفاعل للعلم به ومن ذکره لا وبفتح الدال علی البناء للمجهول وقوله اذا غاب القمر بیان للمراد من قوله فی اول الترجمة بلیل ومغیب القمر تلک اللیلة یقع عند اوائل الثلث الاخیر ومن ثم قیده الشافعی ومن تبعه بالنصف الثانی قال صاحب المغنی لا نعلم خلافا فی جواز تقدیم الضعفة بلیل من جمع الی منی کذا فی الفتح وذکر فی جزء حجة الوداع ههنا عدة ابحاث الاول فی تعیین من قدمهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الضعفة منهم سودة وام سلمة وام حبیبة ومنهم ابن عباس وایضا العباس رضی اللہ عنهم والبحث الثانی فی وقت الذهاب وظاهر الروایات عند غیبوبة القمر فی اللیلة العاشرة قال الحافظان ابن حجر والعینی ومغیب القمر تلک اللیلة یقع عند اوائل الثلث الاخیر اھ وقال ابن القیم والذی دلت علیه السنة انما هو التعجیل بعد غیبوبة القمر لا نصف اللیل ولیس مع من حده بالنصف دلیل علیه اھ قال الموفق لا بأس بتقدیم الضعفة والنساء وبه الشافعی واصحاب الرأی ولا نعلم فیه مخالفا اھ ثم اعلم ان ههنا مسئلتین احدهما المبیت بالمزدلفة لیلة النحر والثانیة الوقوف بها عند صلوة الفجر وطالما تشتبه احدهما بالاخری علی نقلة المذاهب فالظاهریة قالوا برکنیة الوقوف واما الائمة الاربعة فالصحیح من مسالکهم ان المبیت الی ما بعد النصف الاول واجب عند الشافعی علی المعتمد وکذا عند احمد وهذا لمن ادرکه قبل النصف والا فالحضور ساعة فی النصف الاخیر کاف وعند مالک النزول بقدر حط الرحال واجب فی ای وقت من اللیل کان وعند الحنفیة المبیت سنة مؤکدة واما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفیة وسنة عند الائمة الثلاثة وفرض عند ابن الماجشون وابن العربی من المالکیة ورکن عند الظاهریة کما تقدم الی آخر ما بسط فیه

قوله اذن للظعن الخ قال الحافظ واستدل بهذا الحدیث علی جواز الرمی قبل طلوع الشمس الی آخر ما قال وفی هامش اللامع اختلف فی وقت الرمی فی هذا الیوم یوم النحر بدایة ونهایة قال الموفق ولرمی هذه الجمرة وقتان وقت فضیلة ووقت اجزاء اما الاول فبعد طلوع الشمس فقد اجمع علماء المسلمین علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما رماها ضحی ذلک الیوم واما وقت الجواز فاوله نصف اللیل من لیلة النحر ای عند احمد وبذلک قال الشافعی وعن احمد یجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالک واصحاب الرأی وقال الثوری والنخعی لا یرمیها الا بعد طلوع الشمس وههنا مذهب ثالث نقله الشیخ ابن القیم انه لا یجوز لاهل القدرة الا بعد طلوع الشمس وهو قول جماعة من اهل العلم اھ

فی ص۲۲۷ باب متی یصلی الفجر بجمع وهو ای یصلی بغلس والمسئلة ههنا اجماعیة قال به الحنفیة ایضا ففی الهدایة واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس لروایة ابن مسعود ولان فی التغلیس دفع حاجة الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفة اھ

فی ص۲۲۷ باب متی یدفع من جمع قال الحافظ ای بعد الوقوف بالمشعر الحرام اھ وفی جزء حجة الوداع قال الموفق لا نعلم خلافا فی ان السنة الدفع قبل طلوع الشمس والسنة ان یقف حتی یسفر جدا وبهذا قال الشافعی واصحاب الرأی وکان مالک یری الدفع قبل الاسفار اھ ثم لا یذهب علیک ان ثبیر اسم لخمسة جبال بمکة وذکر شارح القاموس اختلافهم فی مسمی ثبیر هل هو بمنی او غیره اھ من جزء حجة الوداع

فی ص۲۲۸ باب التلبیة والتکبیر غداة النحر حین یرمی جمرة العقبة الخ قال الحافظ قال الکرمانی لیس فی الحدیث ذکر التکبیر فیحتمل ان یکون اشار الی الذکر الذی فی خلال التلبیة او اراد ان یستدل علی ان التکبیر غیر مشروع حینئذ لان قوله لم یزل یدل علی ادامة التلبیة وادامتها تدل علی ترک ما عداها او هو مختصر من حدیث فیه ذکر التکبیر انتهی والمعتمد انه اشار الی ما ورد فی بعض طرقه کما جرت به عادته فعند احمد وابن ابی شیبة والطحاوی من طریق مجاهد عن ابی معمر عن عبد اللہ خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فما ترک التلبیة حتی رمی جمرة العقبة الا ان یخلطها بتکبیر اھ وتقدم اختلاف الائمة فی انه متی یقطع المحرم التلبیة قبل عدة ابواب فی باب التلبیة والتکبیر اذا غدا من منی الخ ویشکل ههنا التکرار بهاتین الترجمتین ویمکن فی التوجیه ان یقال ان المقصود هناک بیان وقت الابتداء وههنا بیان الانتهاء

فی ص۲۲۸ باب من تمتع بالعمرة الی الحج الخ غرض المصنف بذلک تفسیر الهدی وذلک انه لما انتهی فی صفة الحج الی الوصول الی منی اراد ان یذکر احکام الهدی والنحر لان ذلک یکون غالبا بمنی اھ من الفتح

فی ص۲۲۸ باب رکوب البدن لقوله والبدن جعلناها لکم الخ قال الحافظ استدل المصنف بجواز رکوب البدن بعموم قوله تعالی لکم فیها خیر واشار الی قول ابراهیم النخعی لکم فیها خیر من شاء رکب ومن شاء حلب اخرجه ابن ابی حاتم وغیره اھ وفی هامش اللامع لم یصرح المؤلف بالحکم لمکان الاختلاف فی ذلک والمسئلة خلافیة شهیرة وفیها خمس مذاهب للعلماء الاول وجوب الرکوب بظاهر الامر کما نقل عن بعض الظاهریة الثانی الجواز مطلقا نسبه ابن المنذر الی احمد واسحق الثالث تقییده بالحاجة قال النووی مذهب الشافعی انه یرکبها اذا احتاج الرابع انها لا ترکب الا عند الاضطرار وهو قول ابی حنیفة واصحابه واحدی الروایتین عن احمد وبه جزم الدردیر والدسوقی الخامس المنع مطلقا حکاه ابن العربی عن ابی حنیفة ثم من قیده بالحاجة او الاضطرار اختلفوا علی قولین احدهما ان الاباحة تنتهی الی وقت الحاجة ثم یلزمه النزول والثانی انها شرط لابتداء الجواز فاذا ابیح له لا یلزمه النزول اھ قوله العتیق عتقه من الجبابرة قال القسطلانی تبعا للعینی انها اشارة الی ما فی قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق اھ والاوجه عند هذا العبد الضعیف انها اشارة الی ما فی قوله تعالی ثم محلها الی البیت العتیق ووجهه الاول انها اقرب الی قوله ومن یعظم شعائر اللہ والثانی انها متعلقة بمسئلة الهدی بخلاف قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق والاشارة الی آیة الهدی اولی من الاشارة الی آیة الطواف لمناسبة المقام

فی ص۲۲۹ باب من ساق البدن معه ای من الحل الی الحرم قال المهلب اراد المصنف ان یعرف ان السنة فی الهدی ان یساق من الحل الی الحرم فان اشتراه من الحرم خرج به اذا حج الی عرفة وهو قول مالک قال فان لم یفعل فعلیه البدل وهو قول اللیث وقال الجمهور ان وقف به بعرفة فحسن والا فلا بدل علیه وقال ابو حنیفة لیس بسنة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما ساق الهدی من الحل لان مسکنه کان خارج الحرم وهذا کله فی الابل فاما البقر فقد یضعف عن ذلک والغنم اضعف اھ قلت وفی جزء حجة الوداع تحت قوله وساق الهدایا معه الخ وسوقه صلی اللہ علیه وسلم الهدایا معروف ففی الهدایة انه علیه الصلوة والسلام ساق الهدایا مع نفسه اھ وهو مصرح فی الروایات الکثیرة فی البخاری وغیره وفی الهدایة ایضا وسوق الهدی معه افضل لانه صلی اللہ علیه وسلم ساق الهدایا مع نفسه والی ذلک اشار الامام البخاری فی کتابه اذ ترجم اولا باب من ساق البدن معه وترجم بعد ذلک باب من اشتری الهدی من الطریق اھ وفی فتح المعین من فروع الشافعیة یسن لقاصد مکة وللحاج آکد ان یهدی شیئا من النعم یسوقه من بلده والا فمن الطریق ثم من مکة ثم من عرفة ثم من منی فلا یبعد عندی ان المصنف اشار بهذه وبالآتیة الی ذلک

فی ص۲۲۹ باب من اشتری الهدی من الطریق ای سواء کان فی الحل او الحرم اذ سوقه معه من بلده لیس بشرط وقال ابن بطال اراد ان یبین ان مذهب ابن عمر فی الهدی انه ما ادخل من الحل الی الحرم فان قلدها ل قلت لا یخفی ان الترجمة اعم من فعل ابن عمر فکیف تکون بیانا له اھ من الفتح قلت وتقدم فی الباب السابق من فتح المعین ان الافضل سوقه من بلده ثم من الطریق الی آخر ما تقدم فاشار الامام البخاری بهذین الترجمتین الی هذا الترتیب فی السوق ویحتمل ان یکون الغرض بهذه الترجمة الاشارة الی مسئلة خلافیة ففی الموطا کان ابن عمر یقول الهدی ما قلد واشعر ووقف به بعرفة وفی الاوجز قال الباجی یرید ان هذا الهدی الکامل الصفات والفضائل وقال الزرقانی فغیره لیس بهدی ان اشتراه بمکة او منی ولم یخرج به الی الحل وعلیه بدله ان ساقه من الحل استحب وقوفه بعرفة هذا قول مالک واصحابه والاصل فی ذلک ان الهدی من شرطه ان یجمع فیه بین الحل والحرم ولا یجزئ من اشتراه بالحرم ان نحره بالحرم دون ان یخرجه الی الحل هذا مذهب مالک وقال ابو حنیفة والشافعی ان اشتراه فی الحرم ونحره فیه اجزأه اھ وقال الموفق لیس من شرط الهدی ان یجمع فیه بین الحل والحرم ولا ان یقفه بعرفة لکن یستحب ذلک الی آخر ما بسط فی الاوجز

فی ص۲۲۹ باب من اشعر وقلد بذی الحلیفة الخ قال ابن بطال غرضه ان یبین ان المستحب ان لا یشعر المحرم ولا یقلد الا فی میقات بلده اھ قال الحافظ والذی یظهر ان غرضه الاشارة الی رد قول مجاهد لا یشعر حتی یحرم اخرجه ابن ابی شیبة لقوله فی الترجمة من اشعر ثم احرم وظاهر حدیث الباب من قوله قلد واحرم ان البداءة بالتقلید اھ والاوجه عندی فی غرض الترجمة انها رد لمن ذهب من الفقهاء الی ان التقلید لمرید النسک یوجب الاحرام ویصیر الرجل به محرما کما ذهب الیه الثوری واحمد واسحاق وقال اصحاب الرأی من ساق الهدی وام البیت ثم قلد وجب علیه الاحرام وقال الجمهور لا یصیر بتقلید الهدی محرما ولا یجب علیه شیء کما بسط فی الاوجز والفتح

فی ص۲۳۰ باب فتل القلائد للبدن والبقر قال ابن المنیر لیس فی الحدیثین ذکر البقر الا انها مطلقا وقد صح انه اهدی الهدی جمیعا کذا قال وکانه اراد حدیث عائشة دخل علینا یوم النحر بلحم بقر الحدیث وسیاتی بعد ابواب ولا دلالة فیه علی انه کان ساق البقر وترجمة البخاری صحیحة لانه ان کان المراد بالهدی فی الحدیث الابل والبقر معا فلا کلام وان کان المراد الابل خاصة فالبقر فی معناها ومناسبة حدیث حفصة للترجمة من جهة ان التقلید یستلزم تقدم الفتل علیه کذا فی الفتح قلت ولعل الغرض من الترجمة الرد علی قول ابن حزم کما فی المحلی ان الاشعار فی البقر والتقلید کانت له السنة اولا وایضا فیه رد علی الامام مالک فانه قائل بتقلید البقر دون اشعارها کما فی القسطلانی وعند الجمهور ومنهم الائمة الاربعة یسن تقلید البقر وفی الترجمة ایضا اشارة الی المغایرة بین البدن والبقر اذ ذکر البقر بعده بحرف العطف والمسئلة خلافیة ففی الاوجز اختلفت الائمة فی ان البدنة تختص بالابل او تشمل البقر ایضا قال الشوکانی حکی فی البحر عن الشافعی والمؤید باللہ ان البدنة تختص بالابل وعن ابی حنیفة واصحابه والناصر انها تطلق علی البقر وعن بعض اصحاب الشافعی انها تطلق علی الشاة ایضا قال ولا وجه له اھ

فی ص۲۳۰ باب اشعار البدن الخ یستفاد من الشروح ان الغرض من الترجمة الرد علی من کره الاشعار ویمکن ان یکون الغرض منه التنبیه علی ان الاشعار عام سواء اراد النسک والاحرام ام لا کما هو مؤدی حدیث الباب

ثم فی الاشعار ثلاثة مباحث کما بسط فی الاوجز الاول فی تفسیره والثانی فی حکمه والثالث فی الغنم اھ ثم حکم الثانی ففیه خلاف مشهور فمذهب الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة الی انه سنة وقال ابو یوسف ومحمد انه حسن وقیل سنة کما فی البدائع وفی الہدایة ہو مکروہ عند ابی حنیفة وعندہما حسن واما البحث الثالث ففی الاوجز حاصل مذاہب الائمة فی ذلک ان الاشعار فی الابل والبقر مطلق عند الشافعیة والحنابلة واما عند المالکیة ففی الابل قولان المرجح الاشعار مطلقا والثانی التقیید بالسنام وفی البقر ثلاثة اقوال الاثبات والنفی المطلقان والثالث المرجح عندہم اشعار ذات السنام واما عند الحنفیة فلا اشعار فی البقر مطلقا واما الغنم فلا اشعار فیہ اجماعا بل یحرم عند الجمہور. وظاہر صنیع الامام البخاری اختصاص الاشعار بالابل دون البقر اذ خصه بالبدن وذکر فی الباب السابق البدن بمقابلة البقر واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

ص۲۳۱ باب من قلد القلائد بیده قال الحافظ ای الهدایا وله حالان اما ان یسوق الهدی ویقصد النسک فانما یقلدہا ویشعرہا عند احرامه واما ان یسوقه ویقیم فیقلدہا من مکانه وہو مقتضی حدیث الباب والغرض بہذہ الترجمة انه کان عالما بابتداء التقلید لیترتب علیه ما بعدہ قال ابن التین یحتمل ان یکون قول عائشة ثم قلدہا بیده بیانا لحفظہا للامر ومعرفتہا به ویحتمل ان تکون ارادت انه صلی اللہ علیه وسلم تناول ذلک بنفسه وعلم وقت التقلید ومع ذلک فلم یمتنع من شیء یمتنع منه المحرم لئلا یظن احد انه استباح ذلک قبل ان یعلم بتقلید الہدی اھ

ص۲۳۱ باب تقلید الغنم قال القسطلانی وقد احتج الشافعی بحدیث الباب علی ان الغنم تقلد وبه قال احمد والجمہور خلافا لمالک وابی حنیفة حیث منعاہ لانہا تضعف عن التقلید قال عیاض المعروف من مقتضی الروایة انه کان علیه الصلوة والسلام یہدی البدن لقوله فی بعض الروایات قلدوا شعرو فی بعضہا فلم یحرم علیه شیء حتی نحر الہدی لان ذلک انما یکون فی البدن وانما الغنم فی روایة الاسود ہذہ ولانفرادہ بہا نزلت علی حذف مضاف ای من صوف الغنم کما قال فی الاخری من عہن والعہن الصوف لکن جاء فی بعض روایات الاسود ہنا کنا نقلد الشاة وہذا یرفع التاویل اھ وفی البذل قال فی الہدایة وتقلید الشاة غیر معتاد ولیس بسنة ایضا اھ وفیه قال العینی وادعی صاحب المبسوط ان اثر الاسود شاذ اھ وفی ہامش علی البذل عن الکوکب الدری الحنفیة انکروا التقلید بالنعل وغیرہ والثابت بالعہن ولم ینکرہ الحنفیة اھ قال العینی علی انہم ما منعوا الجواز وانما قالوا ان تقلید الغنم لیس بسنة اھ

ص۲۳۲ باب القلائد من العہن بکسر المہملة وسکون الہاء ای الصوف وقیل ہو المصبوغ منه وقیل ہو الاحمر خاصة قال الحافظ فیه رد علی من کرہ القلائد من الاوبار واختار ان تکون من نبات الارض وہو منقول عن ربیعة ومالک وقال ابن التین لعله اراد انه الاولی مع القول بجوازکونہا من الصوف واللہ اعلم اھ قال الدردیر ندب بحبل من نبات الارض لا من صوف اووبر خشیة تعلقه بشیء فیؤذیه اھ

ص۲۳۲ باب تقلید النعل قال الحافظ یحتمل ان یرید الجنس ویحتمل ان یرید الوحدة ای النعل الواحدة فیکون فیه اشارة الی من اشترط نعلین وہو قول الثوری وقال غیرہ تجزئ الواحدة وقال آخرون لا تتعین النعل بل کل ما قام مقامہا اجزأ حتی اذن الاداوة ثم ذکر الحکمة فی تقلید النعل وفی آخرہ والمستحب تقلید نعلین لا واحدة اھ وفی روضة المحتاجین ان کان الہدی بدنة او بقرة استحب لمہدیہا ان یقلدہا بنعلین ولیکن لہما قیمة لیتصدق بہا کما فی الاوجز.

ص۲۳۲ باب الجلال للبدن الخ بکسر الجیم وتخفیف اللام جمع جل بضم الجیم وہو ما یطرح علی ظہر البعیر من کساء اونحوہ اھ من الفتح والظاہر عندی ان الغرض بیان استحباب التجلیل لا بیان ندب التصدق به لما سیأتی من ترجمة مستقلة قال القسطلانی بعد ذکر حدیث الباب وفیه استحباب تجلیل البدن والتصدق بذلک الجل ونقل القاضی عیاض عن العلماء ان التجلیل یکون بعد الاشعار لئلا یتلطخ بالدم وان تشق الجلال عن الاسنمة ان کانت قیمتہا قلیلة فان کانت نفیسة لم تشق اھ وفی الاوجز قال الدردیر والدسوقی ندب تجلیل الابل لا البقر والغنم اھ

ص۲۳۲ باب من اشتری ہدیه من الطریق وقلدہا قال الحافظ تقدم قبل ثمانیة ابواب من اشتری الہدی من الطریق واورد فیه حدیث ابن عمر ہذا من وجه آخر وانما زادت ہذہ الترجمة التقلید فالفرق بین الترجمتین ان الغرض من الاولی بیان سوق الہدی والمقصود ہہنا بیان التقلید کما یظہر من سیاق تراجم ویحتمل عندی ان الغرض من الترجمة الرد علی قول الحنفیة اذ قالوا ان الشراء بالنیة یکون ہدیا بخلاف الجمہور اذ قالوا لا یکون ذلک حتی یقلدہ او یوجبه باللسان قال الموفق وتحصل الایجاب بقوله ہذا ہدی او بتقلیدہ او اشعارہ ناویا به الہدی وبہذا قال الثوری واسحاق ولا یجب بالشراء مع النیة ولا بالنیة المجردة فی قول اکثر اہل العلم وقال ابو حنیفة یجب بالشراء مع النیة اھ ویحتمل ان یکون الغرض شرح الحدیث بان الہدی لم یکن مقلدا من قبل بل قلدہا ابن عمر فتامل

ص۲۳۳ باب ذبح الرجل البقر عن نسائه الخ قال الحافظ اما التعبیر بالذبح مع ان حدیث الباب بلفظ النحر فاشارة الی ما ورد فی بعض طرقه بلفظ الذبح کما سیأتی ونحر البقر جائز عند العلماء الا ان الذبح مستحب عندہم لقوله تعالی ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقرة وخالف الحسن ابن صالح فاستحب نحرہا واما قوله من غیر امرہن فاخذہ من استفہام عائشة عن اللحم لما دخل به علیہا ولو کان ذبحه بعلمہا لم تحتج الی الاستفہام لکن لیس ذلک دافعا للاحتمال فیجوز ان یکون علمہا بذلک تقدم بان یکون استأذنہن فی ذلک لکن لما ادخل اللحم علیہا احتمل عندہا ان یکون ہو الذی وقع الاستیذان فیه وان یکون غیر ذلک فاستفہمت عنه اھ قلت فی الترجمة مسئلتان احداہما ذبح ما ینحر ونحر ما یذبح والثانیة مسئلة الاستیذان فی التضحیة عن الغیر

ففی روضة المحتاجین یسن نحر الابل وذبح البقر وقالت المالکیة بوجوب النحر والذبح اھ وفی الروض مرتب علیه نحر الابل وذبح غیرہ ویجوز عکسه اھ واما المسئلة الثانیة قال القسطلانی قال النووی ہذا محمول علی انه استأذنہن لان التضحیة عن الغیر لا تجوز الا باذنه قال البرماوی وکان البخاری عمل بان الاصل عدم الاستیذان اھ وفی الفیض قوله فقلت ما ہذا الخ ہذا ہو موضع الترجمة فانه یدل علی ان النبی صلی اللہ علیه وسلم لم یکن استأمر عائشة ولذا لم تعرف وسألت عنہا ولا بد منه عند الفقہاء وقلت لما ثبت عندنا ضرورة الاستیمار شرعا وجب علینا ان نحمله علی معنی لا یخالف ما ثبت عنه ضرورة وحینئذ المعنی انہا سألت عنه انہا ہی التی امرت بذبحہا او غیرہا اھ

ص۲۳۱ باب النحر فی منحر النبی صلی اللہ علیه وسلم بمنی قال ابن التین منحر النبی صلی اللہ علیه وسلم عند الجمرة الاولی التی تلی المسجد فللنحر فیه فضیلة علی غیرہ لقوله صلی اللہ علیه وسلم ہذا المنحر وکل منی منحر اھ وحکی ابن بطال قول مالک فی النحر بمنی للحاج والنحر بمکة للمعتمر واطال فی تقریر ذلک وترجیحه ولاخلاف فی الجواز وان اختلف فی الافضل اھ من الفتح فعلی ہذا فالغرض الرد علی قول مالک ویمکن ان یکون الغرض اثبات ان منی کلہ منحر الا ان منحرہ صلی اللہ علیه وسلم اولی وافضل.

ص۲۳۱ باب من نحر بیده قال القسطلانی وہو افضل اذا احسن النحر من ان ینحر عنه غیرہ اھ وہکذا فی الہدایة اذ قال والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسه اذا کان یحسن ذلک اھ وفی الاوجز قال ابن عبد البر وفی الحدیث من الفقه ان یتولی الرجل نحر ہدیه بیدہ وذلک عند اہل العلم مستحب مستحسن بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ذلک بیدہ ولانہا قربة الی اللہ عز وجل فمباشرتہا اولی وجائز ان ینحر الہدی غیر صاحبہا الا تری ان علی بن ابی طالب نحر بعض ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وہو امر لا خلاف بین العلماء فی اجازته فاغنی عن الکلام فیه وقد جاءت روایة عن بعض اہل العلم ان من نحر اضحیة غیرہ کان علیه الاعادة ولم یجزہ وہذا محمول علی انہا نحرت بغیر اذن صاحبہا وہو موضع اختلاف اھ

ص۲۳۲ باب نحر الابل المقیدة قال الحافظ اورد فیه حدیث ابن عمر وہو مطابق لما ترجم له اھ

ص۲۳۲ باب نحر البدن قائمة کتب الشیخ فی اللامع افاد ہذا الباب لانضمامه بما قبله ان الواجب ای الادب ان ینحرہا وہی قائمة معقیدة الرجل اھ وفی ہامشه ما افادہ الشیخ واضح وقال الحافظ فی الحدیث استحباب نحر الابل علی الصفة المذکورة وعن الحنفیة یستوی نحرہا قائمة وبارکة فی الفضیلة وقال العینی فی الحدیث نحرہ قائمة وبه قال الشافعی واحمد وقال ابو حنیفة والثوری تنحر بارکة وقائمة واستحب عطاء ان ینحرہا بارکة معقولة وعند ابن شہاب قائمة وان شاء بارکة وعن الحسن بارکة اہون علیہا اھ قلت وعندنا الحنفیة ایضا النحر قیاما افضل کما فی الہدایة ولفظه والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نحر الہدایا قیاما واصحابه کانوا ینحرونہا قیاما معقولة الید الیسری اھ والبسط فی ہامش اللامع.

ص۲۳۲ باب لا یعطی الجزار من الہدی شیئا کتب الشیخ فی اللامع قوله ولا اعطی علیہا شیئا فی جزارتہا یعنی منہا فحذف لفظة منہا لظہور المراد وفی ہامشه ونبه علی ذلک الامام البخاری اذ ترجم بلفظ لا یعطی الجزار من الہدی شیئا قال الحافظ قوله لا اعطی علیہا شیئا الخ وکذا قوله فی الروایة التی فی الباب بعد ولا یعطی فی جزارتہا ظاہرہما ان لا یعطی الجزار شیئا البتة ولیس ذلک المراد بل المراد ان لا یعطی الجزار منہا شیئا کما وقع عند مسلم وظاہرہ مع ذلک غیر مراد بل بین النسائی فی روایة عن ابن جریج ان المراد منع عطیة الجزار من الہدی عوضا عن اجرته ولفظه ولا یعطی فی جزارتہا منہا شیئا ثم بسط الحافظ فی ضبط لفظ الجزارة وشرحه الی ان قال قال ابن خزیمة والنہی عن اعطاء الجزار المراد ان لا یعطی منہا عن اجرته واما اذا اعطی اجرته کاملة ثم تصدق علیه اذا کان فقیرا فلا بأس بذلک وقال غیرہ واما اعطاؤہ صدقة او ہدیة فالقیاس الجواز لکن اطلاق الشارع ذلک قد یفہم منه منع الصدقة بان لا تقع مسامحة فی الاجرة قال القرطبی ولم یرخص فی اعطاء الجزار منہا فی اجرته الا الحسن البصری وعبد اللہ بن عبید بن عمیر اھ قلت ان کان مراد المصنف فی الترجمة المنع مطلقا فذلک بناء علی ان لا یتسامح فی الاجرة وان کان مرادہ المنع من العطیة فی الجزارة خاصة فالغرض حینئذ اما الرد علی مذہب الحسن البصری او شرح الحدیث بان قوله لا اعطی علیہا شیئا معناہ من الہدی کما تقدم فی کلام الشیخ واللہ اعلم

ص۲۳۲ باب یتصدق بجلود الہدی قال الحافظ واستدل بحدیث الباب علی منع بیع الجلد قال القرطبی فیه دلیل علی ان جلود الہدی وجلالہا لا تباع لعطفہا علی اللحم وقد اتفقوا علی ان لحمہا لا یباع وکذلک الجلود والجلال واجازہ الاوزاعی واحمد واسحق وابو ثور وہو وجه عند الشافعیة قالوا ویصرف ثمنه مصرف الاضحیة واستدل ابو ثور علی انہم اتفقوا علی جواز الانتفاع به وکل ما جاز الانتفاع به جاز بیعه وعورض باتفاقہم علی جواز الاکل من لحم ہدی التطوع ولا یلزم من جواز اکله جواز بیعه اھ

ص۲۳۲ باب یتصدق بجلال البدن قال القسطلانی قال الشافعی فی القدیم ویتصدق بنعال وجلال البدن وقال المہلب لیس التصدق بجلال البدن فرضا وقال المرداوی من الحنابلة فی تنقیحه وله ان ینتفع بجلدہ وجلاله او یتصدق به ویحرم بیعہما وشیء منہا وقال المالکیة خطام الہدایا کلہا وجلالہا کلحمہا فحیث یکون اللحم مقصورا علی المساکین یکون الجلال والخطام کذلک وحیث یکون اللحم مباحا للاغنیاء والفقراء یکون الخطام والجلال کذلک تحقیقا للتبعیة فلیس له ان یأخذ من ذلک وقال العینی قال اصحابنا یتصدق بجلال الہدی وزمامه لانه علیه الصلوة والسلام امر علیا بذلک والظاہر ان ہذا الامر امر استحباب اھ وتقدم قبل عدة ابواب باب الجلال للبدن وتقدم ہناک الفرق بین الترجمتین

ص۲۳۲ باب واذ بوأنا لابراہیم مکان البیت الخ قال الحافظ وقع سیاق الآیات کلہا فی روایة کریمة ... والمراد منہا ہنا قوله تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر ولذلک عطف علیہا بالترجمة وما یأکل من البدن

وما يتصدق اي بيان المراد من الآية اھ وتعقبه العيني بان الذي في معظم النسخ باب بعد قوله تعالى وهو غيره عنده وقبل قوله ما يوكل من البدن ثم قال واين العطف في هذا وكل واحد من البابين ترجمة مستقلة والظاهر او، فوقع ثم بهم في الترجمة الاولى حديثا يطابقها على شرطه اھ وتعقب القسطلاني على كلامه فارجع اليه لو شئت۔ قلت فعلى النسخة التي فيها باب مستقل الترجمة السابقة عندي بمنزلة الكتاب للافعال التي تفعل في منى منها اكل الهدي والحلق المشار اليه في الآية بقوله ثم ليقضوا تفثهم ومنها الطواف المشار اليه بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق ومنها ذكر الله في هذه الايام بالرمي المشار اليه بقوله واذكروا الله في ايام معلومات على ما قيل وقال الحافظ وقوله عن ابن عمر لا يوكل الخ وصله ابن ابي شيبة عن ابن نمير عنه بمعناه وقال اذا عطبت البدنة او كسرت اكل منها صاحبها ولم يبدلها الا ان تكون نذرا او جزاء صيد وهذا القول احدى الروايتين لاحمد وهو قول مالك وزاد الا فدية الاذى والرواية الاخرى عن احمد لا يوكل الا من هدي التطوع والتمتع والقران وهو قول الحنفية بناء على اصلهم ان دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران اھ وفي هامش اللامع قلت اختلفت نقلة المذاهب في بيان ما يوكل من الهدايا كما بسط في الاوجز وذكر فيه بعد نقل الاقاويل المختلفة وتحصل مما سلف ان المذهب عند الحنابلة ان لا توكل من الهدايا الا دم التمتع والقران والتطوع وبه قالت الحنفية ومشهور مذهب مالك انه يوكل من كل هدي بلغ محله الا ثلاثة جزاء الصيد وفدية الاذى وما نذر للمساكين واما عند الشافعية فلا يجوز اكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ويجوز الاكل من التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه وهذا التفصيل في الهدي الذي بلغ محله واما ما عطب في الطريق ففيه ايضا خلاف مشهور بين الائمة وطالما تلتبس احدى المسئلتين بالاخرى على نقلة المذاهب ففي الاوجز بعد نقل الاقاويل المختلفة والحاصل ان الاكل من الهدي اذا عطب لا يجوز لصاحبه ولرفقته سواء كانوا اغنياء او فقراء عند الشافعي واحمد ويجوز لغيرهم اذا كانوا فقراء واما عند مالك فيجوز للرفقاء مطلقا سواء كانوا اغنياء او فقراء رفقاء او غير الرفقة ولا يجوز لصاحبه ولو فقيرا ولا لرسوله ولا يجوز له الامر لاحد ان يأكل ولا ان يفرقه على الناس بل يخلي بينه وبينهم واما عند الحنفية فيجوز للفقراء سواء كانوا رفقة ام لا ولا يجوز للاغنياء مطلقا الى آخر ما بسط فيه من الدلائل۔

(۲۲۲) **باب الذبح قبل الحلق** وفي الحديث عكسه يعني الحلق قبل الذبح ووجه الاستدلال ان السؤال عن ذلك دال على ان السائل عرف ان الحكم على عكسه قاله الحافظ وفي جزء حجة الوداع تحت حديث الباب عدة ابحاث وفيه البحث الرابع في اختلاف الائمة في الافعال المذكورة فاعلم ان ما يفعل يوم النحر اربعة امور الرمي ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الافاضة وهذا الترتيب هو المسنون عند كافة العلماء وهذا الترتيب سنة عند الشافعي واحمد وصاحبي ابي حنيفة فمن قدم شيئا من هذه او اخر فلا دم عليه عندهم لكون الترتيب غير واجب عنده عليه الصلوة والسلام افعل ولا حرج واما عند الامامين الهمامين ابي حنيفة ومالك رحمهم الله تعالى فالترتيب في بعضها واجب وفي بعضها سنة فمن خالف الترتيب الواجب فعليه دم ومن خالف الترتيب المسنون فقد اساء ولا دم عليه فمذهب مالك على ما قال الدسوقي ان تقديم الرمي على الاخيرين الحلق والطواف واجب يجبر بدم واما تقديمه على الذبح او تقديم الثاني على كل واحد من الاخيرين او تقديم الثالث على الرابع فمستحب فالمراتب ستة الوجوب في اثنين والندب في اربعة اھ ومذهب الحنفية ما قال ابن عابدين الطواف لا يجب ترتيبه على شيء من الثلاثة وانما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط اھ۔

(۲۲۲) **باب من لبد رأسه عند الاحرام وحلق** قال الحافظ اي بعد ذلك عند الاحلال اھ وليس في الحديث ذكر الحلق واجاب عنه الحافظ بما سيأتي وحاصل ما افاده الشيخ في اللامع مقصود البخاري من الترجمة ان الحلق ليس بشرط لان الوارد في الحديث ذكر الحل لا الحلق اھ وقال الحافظ قيل اشار بهذه الترجمة الى الخلاف فيمن لبد هل يتعين عليه الحلق اولا فنقل ابن بطال عن الجمهور تعيين ذلك حتى عن الشافعي وقال اهل الرأي لا يتعين بل ان شاء قصر اھ وهذا قول الشافعي في الجديد وليس للاول دليل صريح واعلى ما فيه ما سيأتي في اللباس عن عمر من ضفر رأسه فليحلق وليس في حديث الباب تعرض بالحلق الا انه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم انه حلق رأسه في حجه اھ قلت وكذا قال النووي في مناسكه انه لا يلزمه الحلق على المذهب الصحيح عند الشافعي فما حكى ابن بطال وغيره من مذهب الجمهور ليس بصحيح والصحيح انه مذهب مالك فقط وهو مخير بينهما في الجديد الصحيح من قولي الشافعي وهو مذهب الحنابلة والحنفية كما في هامش اللامع وقد تقدم حكم التلبيد وبعض ما يتعلق به في باب من اهل ملبدا وسيأتي التبويب بالتلبيد في كتاب اللباس وذكر المصنف هناك قول عمر من ضفر فليحلق ولا تشبهوا بالتلبيد وتقدمت الاشارة اليه في كلام الحافظ وسيأتي هناك شرح هذا الحديث من كلام الشيخ قدس سره في اللامع

(۲۲۲) **باب الحلق والتقصير عند الاحلال** قال الحافظ قال ابن المنير افهم البخاري بهذه الترجمة ان الحلق نسك لقوله عند الاحلال وما يصنع عند الاحلال ليس هو نفس التحلل وكانه استدل على ذلك بدعائه صلى الله عليه وسلم لفاعله والدعاء يشعر بالثواب والثواب لا يكون الا على العبادة لا على المباحات وكذلك تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك لان المباحات لا تتفاضل والقول بان الحلق نسك قول الجمهور الا رواية مضعفة للشافعي انه استباحة محظور اھ مختصرا وقال النووي في شرح المهذب ظاهر كلام ابن المنذر وغيره انه لم يقل بان الحلق ليس بنسك الا الشافعي وهو رواية عن احمد وحكي عن ابي يوسف قال الموفق الحلق والتقصير نسك في الحج والعمرة في ظاهر مذهب احمد وهو قول مالك وابي حنيفة والشافعي وعن احمد انه ليس بنسك اھ ومن جزء حجة الوداع فعلى هذا الغرض من الترجمة الاشارة الى انه من النسك قال العيني قد اجمعوا على ان التقصير مجزئ في الحج والعمرة معا الا ما روي عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حج الرجل اول حجة حلق وان حج مرة اخرى احب ان يحلق وان شاء قصر والحلق افضل اھ فيمكن ان يكون الغرض من الترجمة الرد على هذا الزعم

(۲۲۲) **باب تقصير المتمتع بعد العمرة** اي عند الاحلال منها كذا في الفتح وفيه ايضا قوله يحلق او يقصر فيه التخيير بين الحلق والتقصير للمتمتع وهو على التفصيل الذي قدمناه ان كان بحيث يطلع شعره فالاولى له الحلق في الحج اھ ويكفي ما حكي عن النخعي قال العيني حكي عن ابراهيم النخعي عند ابن ابي شيبة تذكر ما تقدم بعضه في الباب السابق وفي آخره فان كان متمتعا قصر ثم حلق والظاهر ان هذا الكلام من ابراهيم ليس على سبيل الوجوب بل التفضيل والاستحباب الى آخر ما فيه۔

(۲۲۲) **باب الزيارة يوم النحر** الخ قال الحافظ اي زيارة الحاج البيت للطواف به وهو طواف الافاضة ويسمى ايضا طواف الصدر وطواف الركن اھ قلت وفي مختصر الخليل كره ان يقال طواف الزيارة او زرنا قبره صلى الله عليه وسلم قال الدردير لان الزيارة تشعر بالاستغناء ولعل هذه بالنسبة للازمنة السالفة واما الآن فانما تستعمل في التعظيم اھ كذا في جزء حجة الوداع قلت واشار الامام البخاري بهذه الترجمة الى الفضل او وقت طواف الزيارة وهو يوم النحر قال الموفق ولهذا الطواف وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء فاما وقت الفضيلة فيوم النحر بعد الرمي والنحر والحلق فان اخره الى الليل فلا بأس لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر طواف الزيارة الى الليل واما وقت الجواز فاوله من نصف الليل من ليلة النحر وبهذا قال الشافعي وقال ابو حنيفة اوله طلوع الفجر من يوم النحر وآخره آخر ايام النحر وهذا مبني على اول وقت الرمي واما آخر وقته فاحتج بانه نسك يفعل في الحج فكان آخره محدودا كالوقوف والرمي والصحيح ان آخر وقته غير محدود فانه متى اتى به صح بغير خلاف وانما الخلاف في وجوب الدم فيقول انما طاف فيما بعد ايام النحر طوافا صحيحا فلم يلزمه دم كما لو طاف ايام النحر فاما الوقوف والرمي فانهما لما كانا موقتين كان لهما وقت يفوتان بفواته وليس كذلك الطواف فانه متى اتى به صح اھ وفي الدر المختار الطواف في يوم النحر الاول افضل وفي يوم من ايام النحر الثلاثة واجب فان اخره من ايام النحر ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب اھ

(۲۲۲) **باب اذا رمى بعد ما امسى** الخ قال الحافظ ولم يبين الحكم في الترجمة اشارة منه الى ان الحكم برفع الحرج مقيد بالجاهل او الناسي فيحتمل اختصاصهما بذلك او الى ان نفي الحرج لا يستلزم رفع وجوب القضاء او الكفارة وكانه اشار بلفظ النسيان والجهل الى ما ورد في بعض طرق الحديث واما قوله اذا رمى بعد ما امسى فمنتزع من حديث ابن عباس في الباب قال رميت بعد ما امسيت اي بعد دخول المساء وهو يطلق على ما بعد الزوال الى ان يشتد الظلام فلم يتعين لكون الرمي المذكور كان بالليل اھ قال العلامة العيني الترجمة مشتملة على حكمين احدهما رمي جمرة العقبة بالليل والآخر الحلق قبل الذبح اما الاول فقد اجمع العلماء على ان من رمى جمرة العقبة من طلوع الشمس الى الزوال يوم النحر فقد اصاب سنتها ووقتها المختار واجمعوا ان من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها في وقت لها وان لم يكن ذلك مستحسنا له واختلفوا في من اخر رميها حتى غربت الشمس يوم النحر فروي عن مالك انه كان يقول مرة عليه دم ومرة لا وقال الثوري من اخرها عامدا الى الليل فعليه دم وقال ابو حنيفة والشافعي يرميها من الغد ولا شيء عليه وقد اساء وسواء تركها عامدا او ناسيا وقال ابن قدامة ان اخر جمرة العقبة الى الليل لا يرميها حتى تزول الشمس من الغد وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي ومحمد يرمي ليلا لقوله ولا حرج اھ وفي هامش اللامع اختلف في وقت الرمي في هذا اليوم بداية ونهاية قال الموفق لرمي هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء اما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس واما وقت الجواز فاوله نصف الليل من ليلة النحر اي عند احمد وبذلك قال الشافعي وعن احمد يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك واصحاب الرأي وقال الثوري والنخعي لا يرميها الا بعد طلوع الشمس اھ هذا التفصيل في وقت الرمي بداية واما نهاية فقد تقدم في كلام العيني واما المسئلة الثانية المشتملة عليها الترجمة فقد تقدم في الباب السابق مفصلا وسيأتي اختلافهم في وقت رمي ايام التشريق في باب رمي الجمار قريبا

(۲۲۲) **باب الفتيا على الدابة عند الجمرة** قال الحافظ هذه الترجمة تقدمت في كتاب العلم لكن بلفظ باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها الخ قال بعد ابواب كثيرة باب السؤال والفتيا عند رمي الجمار واورد في كل من الترجمتين حديث عبد الله بن عمرو المذكور في هذا الباب ومثل هذا لا يقع له الا نادرا وقد اعترض عليه الاسماعيلي بانه ليس في شيء من الروايات عن مالك انه كان على دابة بل في رواية يحيى القطان عنه انه جلس في حجة الوداع فقام رجل ثم قال الاسماعيلي فان ثبت في شيء من الطرق انه كان على دابة فيحمل قوله جلس على انه ركبها وجلس عليها قال الحافظ هذا هو المتعين فقد ورد هو رواية صالح بن كيسان بلفظ وقف على راحلته وهي بمعنى جلس والدابة تطلق على المركوب من ناقة وفرس وبغل وحمار فاذا ثبت في الراحلة كان الحكم في البقية كذلك الى آخر ما بسط قلت ولعل الغرض من الترجمة ان وظيفة هذا الوقت وان كان الاشتغال بالدعاء وغيره لكنه لو اشتغل بامر منه كالتبليغ والتعليم فلا بأس به او المراد ان الكلام في المناسك جائز لا ينافي العبادة كما شرح به الحافظ ترجمة كتاب العلم فهو مناسب لهذا المقام واستدل الشافعي بلفظ خطب الوارد في بعض طرق هذا الحديث على الخطبة المشروعة عندهم في هذا اليوم وحمله غيرهم على التعليم قال الابي ترجم البخاري بالفتيا وهذا يدل على انها لم تكن خطبة قاله الزرقاني واختلافهم في خطب الحج شهير كما سيأتي في الباب الآتي۔

(۲۲۲) **باب الخطبة ايام منى** اي مشروعيتها خلافا لمن قال انها لا تشرع واحاديث الباب صريحة فيه الا في احاديث الباب فان فيه التقييد بالخطبة بعرفات وقد اجاب عنه ابن المنير كما سيأتي وايام منى اربعة يوم النحر وثلاثة ايام بعده وليس في شيء من احاديث الباب التصريح بغير يوم النحر وهو الموجود في اكثر الاحاديث كحديث الهرماس ابن زياد وابي امامة كلاهما عند ابي داؤد وحديث جابر عند احمد خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر الحديث واما قوله في حديث ابن عمر انه قال ذلك بمنى فهو مطلق فيحمل على المقيد فيتعين يوم النحر فلتحمل المصنف اشار الى ما ورد في بعض طرق حديث الباب كما عند احمد من طريق ابي حرة الرقاشي عن عمه قال كنت آخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اوسط ايام التشريق فذكر نحو حديث ابي بكرة

فقوله فی اوسط ایام التشریق یدل ایضا علی وقوع ذلک ایضا فی الیوم الثانی او الثالث وفی حدیث سراء بنت نبهان عند ابی داؤد خطبنا النبی صلی الله علیه وسلم یوم الرؤس الحدیث قال ابن المنیر اراد البخاری الرد علی من زعم ان یوم النحر لا خطبة فیه للحاج وان المذکور فی هذا الحدیث من قبیل الوصایا العامة لا علی انه من شعار الحج فاراد ان یبین ان الراوی قد سماها خطبة کما سمی التی وقعت فی عرفات خطبة وقد اتفقوا علی مشروعیة الخطبة بعرفات فکانه الحق المختلف فیه بالمتفق علیه اھ وفی جزء حجة الوداع اعلم انهم اختلفوا فی تفصیل خطب الحج فالاولی منها یوم السابع من ذی الحجة عند الجمهور خلافا لزفر اذ لم یقل بذلک بل الخطب عنده ثلاث متوالیات اولاهن یوم الترویة وکذلک الخطب عند الحنفیة والمالکیة ایضا ثلاثة لکنها لیست بمتوالیة اولاهن فی الیوم السابع بعد صلاة الظهر والثانیة فی الیوم التاسع بعرفة قبل صلوة الظهر والثالثة فی الیوم الحادی عشر بمنی بعد صلوة الظهر واما عند الشافعیة فالخطب اربعة الا ثنتان الاولیان هما اللتان قال بهما الحنفیة والمالکیة والثالثة یوم النحر والرابعة یوم الثانی عشر واما البحث بان فلم اجد التصریح فی فروعهم بخطبة یوم السابع لکن الشراح ذکروا مع مذهبهم للشافعیة فی الخطب الاربعة اھ قوله بعرفات لا یناسب الترجمة والجواب ما تقدم فی کلام الحافظ واجاب عنه السندی بجوابین آخرین احدهما بان یقال ایام منی یشمله ایضا تغلیبا او باعتبار ان ابتداء یوم عرفة یکون بمنی اھ

باب هل یبیت اصحاب السقایة او غیرهم بمکة الخ اعلم ان المبیت بمنی واجب کما هو مذهب الجمهور وفی قول للشافعی ورواية عن احمد وهو مذهب الحنفیة انه سنة ووجوب الدم بترکه وعدم وجوبه مبنی علی هذا الخلاف ولا یحصل المبیت الا بمعظم اللیل اھ من جزء الحج وقال الحافظ مقصوده بالغیر من کان له عذر من مرض او شغل کالحطابین والرعاء اھ قلت والاوجه عندی تعمیم الغیر لانه لیس فی الحدیث ذکر الاعذار الاخر ولعل غرض المصنف بزیادة لفظ اهل وبلفظ او غیرهم الاشارة الی اختلاف قوی فی هذه المسألة وهی ان الاذن یختص بالعباس او باهل السقایة مطلقا او یعم غیر اهل السقایة ایضا بسط الخلاف فیه فی الاوجز وتلخیص المذاهب فیه کما فی جزء الحج انه یجوز ترکه للرعاة والسقاة عند الشافعیة والحنابلة والمالکیة ثم قالت جماعة من المالکیة کالدردیر بتخصیص الرخصة برعاة الابل وهو ظاهر کلام جماعة من الشافعیة کابی اسحاق الشیرازی فی المهذب والغزالی فی الوجیز وقالت جماعة من المالکیة بالتعمیم لرعاة الابل وغیره کابن شاش وابن الحاجب وابن عرفة واختاره الزرقانی وهل یلحق بهم اهل الاعذار کالمرضی ومن له مال یخاف ضیاعه ونحوهم وجهان للشافعیة اصحهما نعم وهو قول الحنابلة والثانی لا وهو قول المالکیة وهل یختص الحکم بسقایة العباس قال الرافعی رخصة اهل السقایة لا تختص بالعباسیة لان المعنی یعمهم وغیرهم ومن مالک وابی حنیفة انها تختص باولاد العباس وهو وجه لاصحابنا ومنهم من ینقل الاختصاص ببنی هاشم کذا فی الاوجز مع زیادة عن غیره اھ

باب رمی الجمار الخ غرض الترجمة بیان حکم الرمی او وقته اما حکمه فالجمهور علی انه واجب یجبر ترکه بدم وعند المالکیة سنة مؤکدة فیجبر وعندهم رواية ان رمی جمرة العقبة رکن یبطل الحج بترکه ومقابله قول بعضهم انها انما تشرع حفظا للتکبیر وان ترکه وکبر اجزأه حکاه ابن جریر عن عائشة وغیرها اھ من الفتح واما ان کان غرض الترجمة بیان وقت الرمی فقد تقدم اختلاف الائمة فی وقت رمی یوم النحر بدایة ونهایة فی باب اذا رمی بعد ما امسی واما وقت رمی ایام التشریق فهو بعد زوال الشمس المتفق علیه الائمة وخالف ابو حنیفة فی الیوم الثالث منها فقال یجوز فیه الرمی قبل الزوال استحسانا وبه قال اسحاق وروایة لاحمد واما آخر وقت الرمی فهو آخر ایام التشریق مع اختلافهم فی وقت الاستحباب والکراهة والجواز ووجوب الدم بالتاخیر کما بسط فی الاوجز وتلخیص المذاهب فیه مذکور فی جزء حجة الوداع فارجع الیه لو شئت

باب رمی الجمار من بطن الوادی قال الحافظ کانه اشار بذلک الی رد ما رواه ابن ابی شیبة وغیره عن عطاء ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یعلو اذا رمی الجمرة لکن یمکن الجمع بینها بان التی ترمی من بطن الوادی هی جمرة العقبة لکونها عند الوادی بخلاف الجمرتین الاخریین فیوضح ذلک قوله فی حدیث ابن مسعود بعد باب بلفظ حین رمی جمرة العقبة اھ

باب رمی الجمار بسبع حصیات الخ اشار فی الترجمة الی رد ما رواه قتادة عن ابن عمر قال ما ابالی رمیت الجمار بست او سبع وان ابن عباس انکر ذلک وقتادة لم یسمع من ابن عمر اخرجه ابن ابی شیبة من طریق قتادة وروی من طریق مجاهد من رمی بست فلا شیء علیه ومن طریق طاؤس یتصدق بشیء وعن مالک والاوزاعی من رمی باقل من سبع وفاته التدارک یجبره بدم وعن الشافعیة فی ترک حصاة مد وفی ترک حصاتین مدان وفی ثلاثة فاکثر دم وعن الحنفیة ان ترک اقل من نصف الجمرات الثلاث فنصف صاع والا فدم اھ من الفتح وفی القسطلانی ولا یجزی بست وهذا قول الجمهور خلافا لعطاء فی الاجزاء بالخمس ومجاهد بالست وبه قال احمد اھ وبسط القسطلانی الکلام علی مسائل الرمی

باب من رمی جمرة العقبة وجعل البیت عن یساره وهذا انما یندب فی رمی یوم النحر اما رمی ایام التشریق فمن فوقها وقد امتازت جمرة العقبة عن الجمرتین الاخریین باربعة اشیاء اختصاصها بیوم النحر وان لا یوقف عندها وترمی ضحی ومن اسفلها استحبابا وقد اتفقوا علی انه من حیث رماها جاز سواء استقبلها او جعلها عن یمینه او یساره او من فوقها او من اسفلها او وسطها والاختلاف فی الافضل اھ وفی جزء الحج حتی اتی جمرة العقبة فی اسفل الوادی وجعل البیت عن یساره ومنی عن یمینه واستقبل الجمرة کذا فی الهدی وهو المستحب عند الائمة الثلاثة کما بسط فی الاوجز عن کتب فروعهم واما عند الحنابلة فالافضل ان یستقبل القبلة اھ

باب یکبر مع کل حصاة الخ قال الحافظ فی الحدیث مشروعیة التکبیر عند رمی کل حصاة وقد اجمعوا علی ان من ترکه لا یلزمه شیء الا الثوری فقال یطعم وان جبره بدم احب الی وعلی الرمی بسبع وقد تقدم ما فیه اھ

وقال ایضا واستدل به علی اشتراط رمی الجمرات واحدة واحدة لقوله یکبر مع کل حصاة وخالف فی ذلک عطاء وصاحبه ابو حنیفة فقالا لو رمی السبع دفعة واحدة اجزأه اھ قلت وما حکاه الحافظ من موافقة الحنفیة لعطاء فلیس بصواب ففی الهدایة ولو رمی بسبع حصیات جملة فهذه واحدة لان المنصوص علیه تفرق الافعال اھ وقد تقدم ما قال بعضهم ان الرمی انما تشرع حفظا للتکبیر وان ترکه وکبر اجزأه حکاه ابن جریر عن عائشة وغیرها فیکون المقصود من الترجمة الرد علیه بان التکبیر مع الرمی لا بد منه قوله قاله ابن عمر فیه ان الوارد فی اکثر روایات ابن عمر الآتیة بلفظ اثر کل حصاة لا المعیة الا ان یقال انما سیأتی بعد بابین یکبر کلما رمی بحصاة کالنص علی المعیة ولعله هو الغرض من الترجمة من ان المعیة هو الراجح وهو مختار الائمة الاربعة.

باب من رمی جمرة العقبة ولم یقف الخ قال الحافظ ولا نعرف فیه خلافا اھ قلت ویشکل علی حکایة الاجماع ما فی الحسن برواية ابن ابی شیبة موقوفا علی الحسن البصری ویدعوا عند الجمرات کلها ولا یوقت شیئا اللهم الا ان یقال انهم لم یلتفتوا الی خلافه لشذوذه او یقال ان المراد ما قاله القاری فی شرح اللباب ولا یقف عندها فی جمیع ایام الرمی للدعاء بل یدعوا بلا وقوف وفی المحلی السر فی الوقوف والدعاء بعد الاولیین دون العقبة ان یقع الدعاء فی وسط العبادة وقیل انها وقعت فی ممر الناس فکان فی الوقوف هناک قطع السبیل علی الناس وعامة اهل العلم علی الثانی واخذ الاول ینبئ وقوع الدعاء فی وسط العبادة الحافظ ابن القیم وصاحب الهدایة وقال ابن حجر المکی وما قالوا من ضیق المحل هذا باعتبار ما کان ولو علل بالتفاؤل بالقبول مقارنا للفراغ منها لم یبعد اھ من جزء الحج فیمکن ان یقال ان المصنف اراد بقوله ولم یقف الرد علی ما نقل عن الحسن. قوله قاله ابن عمر الخ سیأتی موصولا فی الباب الذی بعده وعند احمد من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نحوه اھ من الفتح

باب اذا رمی الجمرتین یقوم مستقبل القبلة ویسهل قال الحافظ المراد بالجمرتین ما سوی العقبة وهی التی یبدأ بها فی الرمی فی اول یوم ثم تصیر اخیرة فی کل یوم بعد ذلک وقوله یسهل بضم اوله وسکون المهملة ای یقصد السهل من الارض وهو المکان المصطحب الذی لا ارتفاع فیه اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انه یستقبل القبلة للدعاء بعد رمی الجمرتین فلا یخالف ذلک ما تقدم من انه یجعل الکعبة علی یساره وقت الرمی اھ قلت وما افاده الشیخ واضح ولم یتعرض له الشراح فلله دره واختلفت الآثار فی مقدار القیام عند الجمرتین فکان ابن مسعود یقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتین وعن ابن عمر قدر قراءة البقرة عند الجمرتین وعنه قدر قراءة سورة یوسف وکان ابن عباس یقف بقدر قراءة سورة من المئین ولا توقیف فی ذلک عند العلماء وانما هو ذکر ودعاء وان لم یقف ولم یدع فلا حرج علیه عند اکثر العلماء الا الثوری فانه استحب ان یطعم شیئا او یهریق دما اھ من هامش اللامع عن العینی وفی جزء الحج عن الزرقانی یطیل القیام فیهما الا انه فی الاولی اکثر اھ

باب رفع الیدین عند الجمرة الدنیا والوسطی قال ابن المنذر لا اعلم احدا انکر رفع الیدین فی الدعاء عند الجمرة الا ما حکی عن مالک اھ ورده ابن المنیر بان الرفع لو کان هنا سنة ثابتة ما خفی عن اهل المدینة وغفل رحمه الله عن ان الذی رواه من اعلم اهل المدینة من الصحابة فی زمانه وابنه سالم احد فقهاء السبعة من اهل المدینة والراوی عنه ابن شهاب عالم المدینة ثم الشام فی زمانه فمن علماء المدینة ان لم یکونوا هؤلاء والله المستعان اھ وفی الهدایة ویرفع یدیه لقوله علیه الصلوة والسلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها عند الجمرتین والمراد رفع الایدی بالدعاء اھ

باب الدعاء عند الجمرتین ای وبیان مقداره کما فی الفتح والاوجه عندی انه اشار الی ان المندوب مجرد الطول لا التحدید بسورة البقرة او المئین او یوسف ونحوها کما تقدم قریبا اھ قوله قال الزهری الخ قال الحافظ هو بالاسناد المصدر به الباب ولا اختلاف بین اهل الحدیث ان الاسناد بمثل هذا السیاق موصول وغایته انه من تقدیم المتن علی بعض السند وانما اختلفوا فی جواز ذلک واغرب الکرمانی فقال هذا الحدیث من مراسیل الزهری قال الحافظ بعد ما بسط الکلام علیه واذا تکلم الرجل فی غیر فنه اتی بهذه العجائب اھ وتعقبه العلامة العینی کما بسطه القسطلانی.

باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الافاضة قال الحافظ مطابقة الحدیث للترجمة من جهة انه صلی الله علیه وسلم لما افاض من مزدلفة لم تکن عائشة مسایرته وقد ثبت انه استمر راکبا الی ان رمی جمرة العقبة فدل ذلک علی ان تطییبها له وقع بعد الرمی واما الحلق قبل الافاضة فلانه صلی الله علیه وسلم حلق رأسه بمنی لما رجع من الرمی واخذه من حدیث الباب من جهة التطییب فانه لا یقع الا بعد التحلل والتحلل الاول یقع بامرین من ثلاثة الرمی والحلق والطواف فلولا انه حلق بعد ان رمی لم یتطیب اھ قلت هکذا قال الحافظ وتبعه العلامة القسطلانی وهو مبنی علی انه جعل قوله والحلق قبل الافاضة جزءا مستقلا والمعنی ان الحلق یکون قبل طواف الافاضة فعلی هذا تکون الترجمة مشتملة علی جزئین کون الطیب بعد الرمی والثانی کون الحلق قبل طواف الافاضة ولما لم یکن الحدیث الذی اخرجه المصنف فی الباب مطابقا للجزء الثانی من الترجمة احتاج الحافظ قدس سره لا ثباته الی التوجیه کما تری والظاهر ان قوله والحلق معطوف علی الرمی والغرض من الترجمة بیان ان التطیب یکون بعد الرمی والحلق کلیهما وقبل طواف الافاضة وثبوته بحدیث الباب ظاهر کما لا یخفی هکذا افاده العزیز مولانا الحاج انعام الحسن رئیس التبلیغ والدعوة ثم رأیت العلامة العینی اختار هذا المعنی فعلی هذا مسألة الباب اعنی حل الطیب بعد الرمی والحلق موافق لمذهب الجمهور خلافا لمالک واما علی رأی الحافظ اعنی حل الطیب بعد الرمی فقط فلا یوافق احدا من الائمة الاربعة علی الراجح عندهم وذلک لانهم اختلفوا فی التحلل الاصغر بماذا یحصل فعند مالک التحلل الاصغر یحصل بالرمی فقط وبالحلق بعد الرمی عند الحنفیة وهما قولان للشافعی واحمد ومختار فروعهما کما فی الروض المربع والمناسک للنووی انه یحصل باثنین من الرمی والحلق والافاضة فای اثنین منها اتی بها حصل التحلل الاصغر وحصل التحلل الثانی بفعل الباقی من الثلاثة وقد تقدم

ان الطیب داخل فی التحلل الاصغر عند الائمة الثلاثة دون المالکیة وکذا الصید غیر داخل فیه عند المالکیة فهذا هو تحقیق المذاهب ان شاء الله کما بسط فی الاوجز فی عدة مواضع من کتب فروعهم

باب طواف الوداع قال الحافظ قال النووی طواف الوداع واجب یلزم بترکه دم علی الصحیح عندنا وهو قول اکثر العلماء وقال مالک وداؤد هو سنة لا شیء فی ترکه انتهی وفی جزء الحج قال الزرقانی الوداع بفتح الواو ویسمی طواف الصدر بفتح الدال لانه یصدر عن البیت ای یرجع الیه وفی الاوجز الوداع اسم للتودیع کسلام وکلام وقال ابن نجیم له خمسة اسماء طواف الصدر وطواف الوداع وطواف الافاضة وطواف الواجب وطواف آخر عهد بالبیت واختلف فی المراد بالصدر الذی هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعی هو الرجوع الی اهله ویبتنی علیه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمکة یشتغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له واختلفوا فی حکم هذا الطواف علی قولین الاول الوجوب وهو قول الائمة الثلثة والثانی انه سنة وهو قول مالک وداؤد اھ

باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت ای هل یجب علیها طواف الوداع او یسقط وهل یجب علیها جبر بدم ام لا وقد تقدم معنی هذه الترجمة فی کتاب الحیض بلفظ باب المرأة تحیض بعد الافاضة قال ابن المنذر قال عامة الفقهاء لیس علی الحائض التی قد افاضت طواف وداع وروینا عن عمر وابنه وزید بن ثابت انهم امروها بالمقام اذا کان حائضا لطواف الوداع ثم قال وقد ثبت رجوع ابن عمر وزید بن ثابت عن ذلک وبقی عمر فخالفنا لثبوت حدیث عائشة یشیر بذلک الی ما تضمنه احادیث الباب اھ قلت فالجمهور ومنهم الائمة الاربعة علی سقوطه عن الحائض

باب من صلی العصر یوم النفر بالابطح وفی جزء حجة الوداع افاض صلی الله علیه وسلم یوم الثلثاء الی المحصب فنزل هناک فصلی بها الظهر الی العشاء ورقد رقدة وقد اجمعت الائمة الاربعة علی استحباب الصلوات الاربع فیها کما بسط فی الاوجز وفی شرح مناسک النووی ولا یصلی الظهر بمنی بل یصلیها بالمنزل المحصب وغیره ولو صلاها بمنی جاز وکان تارکا للافضل اھ ویشکل علی هذا انه لما صلی النبی صلی الله علیه وسلم الصلوات الاربع من الظهر الی العشاء فی المحصب وایضا صرح باستحبابه اصحاب الفروع من کتب الائمة الاربعة فما وجه تخصیص الامام البخاری العصر فی الترجمة مع ان ابتداء الصلوات فیها من الظهر ولم یتعرض لذلک احد من الشراح اللهم الا ان یقال ان المصنف راعی فی الترجمة اللفظ الوارد فی سوال السائل فانه سأل بلفظ این صلی العصر کما فی حدیث الباب ولهذا التوجیه نظائر کما لا یخفی علی من امعن النظر فی التراجم ویمکن ان یقال فی توجیه التخصیص بناء علی ما یستفاد من الاوجز وفیه وفی شرح اللباب بعدما ذکر الافضل ان یصلی به الظهر الی العشاء هذا صریح فی انه ینفر من منی قبل اداء صلوة الظهر وبه صرح بعض الشافعیة ایضا لکنه خلاف ما تقدم من استحباب تقدیم الظهر علی الرمی مطلقا اھ من الاوجز فعلی هذا اول صلوة فی المحصب عند الشافعیة العصر لکنه خلاف المعروف المصرح من مذهبهم کما تقدم عن النووی وغیره والله المستعان

باب المحصب کتب الشیخ فی اللامع والمراد بالمحصب والابطح والبطحاء وذی طوی خیف بنی کنانة ههنا واحد اھ وفی هامشه قال الحافظ ای ما حکم النزول به وقد نقل ابن المنذر الاختلاف فی استحبابه مع الاتفاق علی انه لیس من المناسک اھ وبسط الکلام علی الاختلاف فی ذلک فی الاوجز مع ذکر الروایات المختلفة فی هذا الباب وفیه قال النووی فی شرح مسلم مذهب الشافعی ومالک والجمهور استحبابه اقتداء برسول الله صلی الله علیه وسلم والخلفاء الراشدین وغیرهم واجمعوا علی ان من ترکه لا شیء علیه. وقال ابن القیم قد اختلف السلف فی التحصیب هل هو سنة او منزل اتفاق علی القولین وفی المدونة استحب مالک لمن یقتدی به ان لا یدع النزول بالابطح ووسع لمن لا یقتدی به ترکه اھ قلت واستحبابه عندهم مقید بقیدین قال الدردیر هذا اذا کان غیر متعجل ولم یکن رجوعه یوم جمعة والا فلا یندب اھ وفی الهدایة کان نزوله صلی الله علیه وسلم قصدا وهو الاصح حتی یکون النزول به سنة وقال الشیخ فی الکوکب النزول فیه لیس مما یتعلق بالحج وانما هو سنة علیحدة فما قیل التحصیب لیس بشیء اراد به فی الحج وحیث یا قیل التحصیب سنة فالمراد علی افراز من الحج وعلیحدة اھ قلت وظاهر ما ذکره المصنف من الروایات انه ذهب الی انه منزل اتفاق.

باب النزول بذی طوی قبل ان یدخل مکة والنزول بالبطحاء التی بذی الحلیفة ای قبل ان یدخل المدینة والمقصود بهذه الترجمة الاشارة الی ان اتباعه صلی الله علیه وسلم فی النزول بمنازله لا یختص بالمحصب وقد تقدم الکلام علی مکان الدخول الی مکة فی اوائل الحج والنزول بطحاء ذی الحلیفة صریح فی حدیث الباب اھ من الفتح قلت تقدم فی اول کتاب الحج باب من این یدخل مکة والیه اشار الحافظ فی کلامه وتقدم ایضا باب من این یخرج من مکة والاوجه عندی انه اشار بذلک الی ان النزول بالمحصب لذی فی الباب السابق لیس من المناسک فانه علیه الصلوة والسلام نزل بذی طوی البطحاء الذی بمکة وبالذی بالمدینة فهذه المنازل کلها سواء فتامل وکتب الشیخ فی اللامع قوله البطحاء الذی بذی الحلیفة لما کان المتبادر من البطحاء هو المحصب وکان المقصود اثبات ان نزول البطحاء التی بذی الحلیفة علی قرب المدینة سنة ایضا بین بزیادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء اھ وفی هامشه قال العینی واحترز به عن البطحاء التی بین مکة ومنی والبطحاء التی بذی الحلیفة معروفة عند اهل المدینة وغیرهم بالمعرس اھ ومطابقة الحدیث الاول بالترجمة ظاهر لکن لا مطابقة بین الحدیث الثانی وبین الترجمة کما قال العلامة العینی اذ فیه ذکر المحصب دون ذی طوی ولم یتعرض له الحافظ والقسطلانی نعم تعرض له العینی فارجع الیه

باب من نزل بذی طوی اذا رجع من مکة قال الحافظ تقدم الکلام علی النزول بذی طوی والمبیت بها الی الصبح لمن اراد ان یدخل مکة فی اوائل الحج والمقصود بهذه الترجمة مشروعیة المبیت بها ایضا للراجع من مکة وغفل الداؤدی فظن ان هذا المبیت متحد بالمبیت بالمحصب فجعل ذا طوی هو المحصب وهو غلط منه وانما یقع المبیت بالمحصب فی اللیلة التی تلی یوم النفر من منی فیصبح سائرا الی ان یصل الی ذی طوی فینزل بها ویبیت فهذا الذی یدل علیه سیاق حدیث الباب اھ قلت وقد تقدم فی اوائل الحج تبویب المصنف باب من بات بذی الحلیفة حتی اصبح وهو الذی اشار الیه الحافظ فی کلامه.

باب التجارة ایام الموسم الخ قال الحافظ ای جواز ذلک والموسم بفتح المیم وسکون الواو وکسر المهملة وقال الازهری سمی بذلک لانه معلم یجتمع الیه الناس مشتق من السمة وهی العلامة ثم قال تحت حدیث الباب واستدل به علی جواز البیع والشراء للمعتکف قیاسا علی الحج والجامع بینهما العبادة وهو قول الجمهور وعن مالک کراهة ما زاد علی الحاجة کالخبز اذا لم یجد من یکفیه وکذا کرهه عطاء ومجاهد والزهری ولا ریب انه خلاف الاولی والآیة انما نفت الجناح ولا یلزم من نفیه نفی اولویة مقابله والله اعلم

باب الادلاج من المحصب قال الحافظ وقع فی روایة لابی ذر الادلاج بسکون الدال والصواب تشدیدها فانه بالسکون سیر اول اللیل وبالتشدید سیر آخره وهو المراد ههنا والمقصود الرحیل من مکان المبیت بالمحصب سحرا وهو الواقع فی قصة عائشة ویحتمل ان تکون الترجمة لاجل رحیل عائشة مع اخیها للاعتمار فانها رحلت معه من اول اللیل وقصد المصنف التنبیه علی ان المبیت لیس بلازم وان السیر من هناک من اول اللیل جائز اھ زاد القسطلانی قیل ان کلا من الفعلین یستعمل فی سیر اللیل کیف کان والاکثرون علی الاول اھ

ابواب العمرة

هی لغة الزیارة وقیل القصد وقال الراغب العمارة نقیض الخراب والاعتمار والعمرة الزیارة التی فیها عمارة الود وجعل فی الشریعة للقصد المخصوص اھ وفی الفتح قیل انها مشتقة من عمارة المسجد الحرام اھ وفی الشرع زیارة البیت الحرام بکیفیة خاصة وشروط مخصوصة اھ ما فی الاوجز وفی الدر المختار هی احرام وطواف وسعی وحلق او تقصیر فالاحرام شرط ومعظم الطواف رکن وغیرها واجب اھ من هامش اللامع ملخصا

باب وجوب العمرة وفضلها الخ قال الحافظ جزم المصنف بوجوب العمرة وهو متابع فی ذلک للمشهور عن الشافعی واحمد وغیرهما من اهل الاثر والمشهور عن المالکیة ان العمرة تطوع وهو قول الحنفیة وذهب ابن عباس وعطاء واحمد الی ان العمرة لا تجب علی اهل مکة وان وجبت علی غیرهم اھ وفی هامش اللامع واختلفت نقلة المذاهب فی بیان مسالک الائمة فی ذلک ولعل ذلک لاختلاف الروایات عنهم الی آخر ما فیه وعند الحنفیة فیه ایضا قولان اشهرهما السنیة وفی مراقی الفلاح العمرة سنة قال الطحطاوی ای مؤکدة علی المذهب وصحح فی الجوهرة وجوبها اھ قلت لفظ الترجمة ههنا نظیر ما تقدم فی اوائل الحج من قوله باب وجوب الحج وفضله وتقدم الکلام هناک فی اثبات الفضل وما هو الاوجه عندی ثم لا یشکل قوله وفضله فان الفضل لا ینافی الوجوب بل الوجوب یستلزم للفضل کما تقدم هناک عن العلامة السندی فارجع الیه

باب من اعتمر قبل الحج ای هل تجزئه العمرة ام لا اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ما ورد من النهی عن تقدیم العمرة علی الحجة فانما هو ادب وارشاد لما هو الافضل لان فی تقدیم العمرة علی الحجة مظنة فوات الحجة لبعد المسافة فی العادة وکثرة المشاغل العائقة عن المعاودة وبعد لا یوثق حاودة ثانیا فیحج مع ان الحجة هی فریضة اولی بالتقدیم والمبادرة الیها من العمرة وهی سنة واما الجواز لو قدمها علیها غیر منکر ولا مبرهن علی عدمه کیف وقد قدم النبی صلی الله علیه وسلم عمرته علی حجته وهذا الاحتجاج بفعله صلی الله علیه وسلم انما یتم لو کان فرض الحج قبل عمرته فاما عند من قال انه فرض فی السنة التاسعة فلا یمکن ان یستدل بفعله اھ وفی هامشه تحت قول الشیخ ان ما ورد من النهی فقد اخرجه ابو داؤد عن سعید بن المسیب ان رجلا من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم اتی عمر بن الخطاب فشهد عنده انه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی المرض الذی قبض فیه ینهی عن العمرة قبل الحج قال الخطابی فی اسناد هذا الحدیث مقال وقد اعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم عمرتین قبل حجه والامر الثابت المعلوم لا یترک بالامر المظنون وجواز ذلک اجماع من اهل العلم وقد یحتمل ان یکون النهی عنه اختیارا واستحبابا وانه انما امر بتقدیم الحج لانه اعظم الامرین واهمها ووقته محصور والعمرة لیس لها وقت موقت اھ وکذا فی الاوجز عن ابن عبد البر اذ قال هو امر مجمع علیه لا خلاف بین العلماء فیه اھ

باب کم اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم اختلفت الروایات فیه والمعروف انه صلی الله علیه وسلم اعتمر اربع عمرات ففی سنن ابی داؤد عن ابن عباس قال اعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم اربع عمر عمرة الحدیبیة والثانیة حین تواطئوا علی عمرة من قابل والثالثة من الجعرانة والرابعة التی قرن مع حجته کما فی حدیث الباب عن انس رضی الله عنه مع الفاظ مختلفة وفی الفیض اختلفت الرواة فی تعدیدها فبعضهم لم یعدوا عمرة الحدیبیة لعدم تمامیتها وبعضهم لم یعدوا عمرة الجعرانة لکونها فی سواد اللیل ومنهم من لم یعد العمرة مع حجته لعدم تمیزها من حجته فهذه عبارات الی ذلک الاختلاف اھ قلت وقد خفی علی ابن عمر عمرة الجعرانة ولذا انکره هو ومولاه نافع فقد اخرج البخاری من طریق ایوب عن نافع قال لم یعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم من الجعرانة ولو اعتمر لم یخف علی عبد الله واخرج مسلم من هذا الوجه عن نافع قال ذکر عند ابن عمر عمرة رسول الله صلی الله علیه وسلم من الجعرانة فقال لم یعتمر منها قال النووی هذا محمول علی نفی علمه ای انه لم یعلم ذلک وقد ثبت ان النبی صلی الله علیه وسلم اعتمر من الجعرانة والاثبات مقدم علی النفی وقد ذکر مسلم فی کتاب الحج اعتمار النبی صلی الله علیه وسلم من الجعرانة عام حنین من روایة انس اھ من جزء عمرات النبی صلی الله علیه وسلم وقال الحافظ ارود فی الباب حدیث عائشة وابن عمر فی انه اعتمر اربعا وکذا حدیث انس وختم بحدیث البراء انه اعتمر مرتین والجمع بینه وبین احادیثهم انه لم یعد العمرة التی قرنها بحجته لان حدیثه مقید بکون ذلک وقع فی ذی القعدة والتی فی حجته کانت فی ذی الحجة وکانه لم یعد ایضا التی صد عنها وان کانت وقعت فی ذی القعدة او عدها ولم یعد عمرة الجعرانة لخفائها علیه کما خفیت علی غیره الخ ما قال وفی جزء حجة الوداع بعد بسط الکلام فالحاصل ان من قال اعتمر اربعا عد فیهن الحدیبیة ایضا لان فیها ثبتت

احکام العمرة الکثیرة من الاحرام والاصطیاد والطیب وغیرہا واما من قال اعتمر ثلاثا فیحتمل انہ لم یعد عمرة الحج لکونہا داخلة فی الحج او عمرة الجعرانة لخفائہا لکونہا فی اللیل او لم یعد فیہا عمرة الحدیبیة لکونہا لم تکمل واما من قال اعتمر مرتین فلم یعد فیہا عمرة الحج وعمرة الحدیبیة بل ... ویحتمل التامتین او لعلہ لم یعد الجعرانة لخفائہا علیہ اھ قولہ احدہن فی رجب الخ وظاہرہ ان الخلاف فی الشہر وعند ابی داؤد عن ابن عمر انہ اعتمر مرتین فبلغ ذلک عائشة فقالت اعتمر اربع عمر الحدیث وظاہرہ ان الخلاف فی العدد ویمکن تعدد السوال اھ من الفتح قولہ حدثنا ہمام وقال اعتمر الخ قال الحافظ ای بالاسناد المذکور وہو عن قتادة ان انس بن مالک اخبرہ الخ وکذا ساقہ مسلم اھ

(۵۵) ص۲۳۹ باب عمرة فی رمضان قال الحافظ کذا فی جمیع النسخ ولم یصرح فی الترجمة بفضیلة ولا غیرہا ولعلہ اشار الی ماروی عن عائشة قالت خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرة رمضان فافطر وصمت وقصر واتممت الحدیث اخرجہ الدارقطنی وقال اسنادہ حسن وقال صاحب الہدی انہ غلط لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قال الحافظ ویمکن حملہ علی ان قولہا فی رمضان متعلق بقولہا خرجت ویکون المراد سفر فتح مکة فانہ کان فی رمضان واعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السنة من الجعرانة لکن فی ذی القعدة کما تقدم وقد رواہ الدارقطنی باسناد آخر لم یقل فیہ فی رمضان اھ وکتب الشیخ فی اللامع ہذہ الروایة التی اوردہا المؤلف فی ہذا الباب اصح مایروی فی ذلک الباب فمارواہ ابو داؤد من قصة ہذہ المرأة امایرجع الی ماروداہ المؤلف او ینسب الی الخطاء اھ وفی ہامشہ وہذا مبنی علی ما قیل ان ام سنان وام معقل واحدة واما نسبة الخطاء فلعلہ للاضطراب فی روایتہا والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہا وقائع عدیدة الی آخر مابسط فیہ قولہ سماہا ابن عباس کما سیاتی فی باب حج النساء وعلم منہ ان الناسی ابن جریج

(۵۵) ص۲۳۹ باب العمرة لیلة الحصبة قال الحافظ المراد بہا لیلة المبیت بالمحصب وقد سبق الکلام علی التحصیب فی اواخر ابواب الحج قال ابن بطال فقہ ہذا الباب ان الحاج یجوز لہ ان یعتمر اذا تم حجہ بعد انقضاء ایام التشریق ولیلة الحصبة ہی لیلة النفر الاخیر لانہا آخر ایام الرمی واختلف السلف فی العمرة ایام الحج فروی عبدالرزاق باسنادہ عن عمر انہ قال ہی خیر من لاشئ وقال علی نحوہ وقالت عائشة العمرة علی قدر النفقة واشارت بذلک الی ان الخروج لقصد العمرة من البلد الی مکة افضل من الخروج من مکة الی ادنی الحل اھ وبسط الکلام علیہ فی اللامع وہامشہ

(۵۵) ص۲۳۹ باب عمرة التنعیم قد تقدم فی باب مہل اہل مکة للحج والعمرة ان میل المصنف علی خلاف مسلک الجمہور الی ان میقات المکی للحج والعمرة ہی مکة فلعل غرضہ بہذہ الترجمة ہہنا الاشارة الی ان احرام العمرة من مکة وان کان جائزا لکن الافضل لہ الخروج الی التنعیم لان الاجر بقدر النصب کما سیاتی باب اجر العمرة علی قدر النصب لکن یشکل علی ہذا التکرار فالاوجہ ان یقال ان الغرض ہہنا اثبات جوازہ فقد حکی ابن قدامة عن طاؤس الذین یعتمرون من التنعیم لاادری یوجرون او یعذبون

(۵۵) ص۳۰ باب الاعتمار بعد الحج بغیر ہدی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الحج والعمرة لو اجتمعا فی السفر وکانت العمرة متاخرة عن الحج لم یکن ذلک تمتعا کما وقع لعائشة رضی اللہ عنہا ولذلک لم یکن فی حجہا ولا عمرتہا ہدی لعدم المتعة والقران ولم تکن فیہما جنایة ایضا وامارفض عمرتہا الاولی التی کانت قدمت بہا وجوب الدم برفضہا فغیر متعرض بہا نفیا ولا اثباتا اھ وعلی ما افادہ الشیخ قدس سرہ یمکن ان یقال ان الترجمة شارحة فافاد المصنف بالترجمة ان قولہا ولم یکن فی شئ من ذلک ہدی ولا صدقة الخ محمول علی عمرة التی تکون بعد الحج فانہا لیست بالتمتع الاصطلاحی وفی ہامشہ قال الحافظ کانہ یشیر بذلک الی ان اللازم من قول من قال ان اشہر الحج شوال وذوالقعدة وذوالحجة بکمالہ کما ہو منقول فی روایة عن مالک وعن الشافعی ایضا ومن اطلق ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج کما نقل ابن عبدالبر فیہ الاتفاق فقال لاخلاف بین العلماء ان التمتع المراد بقول اللہ تعالی فمن تمتع بالعمرة الی الحج الآیة ہو الاعتمار فی اشہر الحج قبل الحج ان من احرم بالعمرة فی ذی الحجة بعد الحج فعلیہ الہدی وحدیث الباب دال علی خلافہ لکن القائل بان ذی الحجة کلہ من اشہر الحج یقول ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج قبل الحج فلا یلزمہم ذلک اھ وقال العینی وکانت عمرتہا بعد انقضاء الحج ولاخلاف بین العلماء ان من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج ایام التشریق انہ لاہدی علیہ فی عمرتہ لانہ لیس بمتمتع اھ

(۵۵) ص۲۳۹ باب اجر العمرة علی قدر النصب قد تقدم قبل باب ان الغرض من ہذہ الترجمة ان احرام العمرة وان جاز من مکة لکن الافضل الخروج الی التنعیم قال الحافظ قولہ علی قدر نفقتک او نصبک قال الکرمانی او اما للتنویع فی کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما شک من الراوی والمعنی ان الثواب فی العبادة یکثر بکثرة النصب او النفقة والمراد النصب الذی لایذمہ الشرع وکذا النفقة قالہ النووی اھ واستدل بہ علی ان الاعتمار لمن کان بمکة من جہة الحل القریبة اقل اجرا من الاعتمار من جہة الحل البعیدة وہو ظاہر ہذا الحدیث وقال الشافعی فی الاملاء افضل بقاع الحل للاعتمار الجعرانة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم منہا ثم التنعیم لانہ اذن لعائشة منہا قال واذا تنحی عن ہذین الموضعین فاین ابعد حتی یکون اکثر سفرہ کان احب الی وحکی الموفق فی المغنی عن احمد ان المکی کلما تباعد فی العمرة کان اعظم لاجرہ وقال الحنفیة افضل بقاع الحل للاعتمار التنعیم ووافقہم بعض الشافعیة والحنابلة ووجہہ ما قدمناہ انہ لم ینقل ان احدا من الصحابة فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من مکة الی الحل لیحرم بالعمرة غیر عائشة واما اعتمارہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانة فکان حین رجع من الطائف مجتازا الی المدینة الی آخر ماقال

(۵۵) ص۲۳۹ باب المعتمر اذا طاف طواف العمرة الخ قال ابن بطال لاخلاف بین العلماء ان المعتمر اذا طاف فخرج الی بلدہ انہ یجزئہ من طواف الوداع کما فعلت عائشة اھ وکان البخاری لما لم یکن فی حدیث عائشة التصریح بانہا ماطافت للوداع بعد طواف العمرة لم یبت الحکم فی الترجمة وایضا فان قیاس من یقول ان احدی العبادتین

لاتندرج فی الاخری ان یقول بمثل ذلک ہہنا اھ

(۵۵) ص۲۴۰ باب یفعل بالعمرة مایفعل بالحج قال الحافظ ای من التروک لامن الافعال او المراد بعض الافعال لاکلہا والاول ارجح لما یدل علیہ سیاق حدیث یعلی ابن امیة اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بہ الامور المشترکة بینہما التی لیست خواص الحج لاان کل مایفعل فی الحج یفعل فی العمرة اھ

(۵۵) ص۲۴۰ باب متی یحل المعتمر الخ قال الحافظ اشار بہذہ الترجمة الی مذہب ابن عباس وقد تقدم القول فیہ قال ابن بطال لااعلم خلافا بین ائمة الفتوی ان المعتمر لایحل حتی یطوف ویسعی الا ما شذ بہ ابن عباس فقال یحل من العمرة بالطواف وانفرد اسحاق بن راہویہ ونقل عیاض عن بعض اہل العلم ان بعض الناس ذہب الی ان المعتمر اذا دخل الحرم حل وان لم یطف ولم یسع ولہ ان یفعل کل ماحرم علی المحرم ویکون الطواف والسعی فی حقہ کالرمی والمبیت فی حق الحاج وہذا من شذوذ المذاہب وغرائبہا اھ وتقدم الکلام علی المسئلة فی باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة قولہ فاعتمرت انا واختی عائشة والزبیر کتب الشیخ فی اللامع وقد ثبت ان الزبیر کان معہ فی حجة الوداع ہدی وان عائشة نقضت عمرتہا للحیض ولم تحل بالطواف ولم یصح قول اسماء بادخالہا فی الجماعة انا لما مسحنا البیت حللنا فلابد من تاویل فاما ان یقال ان المراد بضمیر المتکلم فی قولہا فلما مسحنا البیت حللنا غیر الزبیر وعائشة وذلک غیر مستبعد لان المتکلم کثیرا مایذکر توام یاخذ فی قصة ہی غیر شاملة لجمیع من ذکرہ قبل ذلک انما المراد بہا بعضہم ویمکن ان یقال قولہ فاعتمرت انا واختی ہو لیس بیانا لحجة الوداع وانما ہو ابتداء قصة وقعت فی زمان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ

(۵۵) ص۲۴۰ باب مایقول اذا رجع من الحج الخ قال الحافظ اورد المصنف ہنا تراجم تتعلق بآداب الراجع من السفر تتعلق ذلک بالحاج والمعتمر وہذا فی حق المعتمر الآفاقی وقد ترجم لحدیث الباب حدیث ابن عمر فی الدعوات مایقول اذا اراد سفرا او رجع اھ

(۵۵) ص۲۴۰ باب استقبال الحاج القادمین والثلاثة علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع والاظہر ان الحاج مفعول مقدم والقادمین مع ماعطف علیہ من الثلاثة فاعل لہ ودلالة الروایة علی استقبال الثلاثة من حیث ان المذکور فیہا لفظ الاغیلمة وہو یصدق علی الثلاث من غیر تکلف ویمکن ان یقال المعنی باب فی بیان استقبال الرجلین حاجا وفی بیان رکوب الثلاثة علی دابة اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی ضبط ہذہ الترجمة والمراد بہا قال الکرمانی القادمین بالجمع صفة للحاج لان الحاج فی معنی الجمع ولفظ الثلاثة عطف علی الاستقبال وفی بعضہا مضافا الی الغلامین وفی بعضہا القادمین وتوجیہہ مع اشکالہ ان یقرأ الحاج بالنصب ویکون استقبال مضافا الی الغلامین نحو قولہ تعالی قتل اولادہم شرکاؤہم بنصب الاولاد وجر شرکا، او یکون الاستقبال مضافا الی الحاج والغلامین مفعول فان قلت لفظ استقبلہ یفید عکس ذلک الاستقبال قلت الاستقبال انما ہو من الطرفین اھ وتبع العینی کلام الکرمانی وقال قولہ وفی بعضہا الغلامین ای وفی بعض النسخ باب استقبال الحاج الغلامین وقال القسطلانی قولہ القادمین ای الی مکة بکسر المیم وفتح النون بصیغة الجمع صفة للحاج لاطلاقہ علی المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف الی مفعولہ ولابی ذر القادمین بفتح المیم بصیغة التثنیة والثلاثة بالجر کما فی بعض الاصول عطفا علی استقبال ای واستقبال الثلاثة وفی الیونینیة والثلاثة بالنصب ای واستقبال الحاج الثلاثة حال کونہم علی الدابة والاستقبال یکون من الطرفین لان من استقبلک فقد استقبلتہ الی آخر ماقال وقال الحافظ اشتملت ہذہ الترجمة علی حکمین ودلالة حدیث الباب علی الثانی ظاہرة وقد افردہا بالذکر قبیل کتاب الادب واورد فیہا ہذا الحدیث بعینہ واما الحکم الاول فاخرجہ من حدیث الباب بطریق العموم لان قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم مکة اعم من ان یکون فی حجة او عمرة او غزو وقولہ القادمین صفة للحاج وکون الترجمة تتعلق القادم من الحج والحدیث دال علی تلقی القادم للحج لیس بینہما تخالف لاتفاقہما من حیث المعنی اھ قلت وہذا اوجہ عندی فان غرض المصنف من الترجمة کما ہو ظاہر من سیاق التراجم ہو استقبال الناس للحاج القادمین من مکة واستنبط الامام البخاری من استقبال الناس للقادم الی مکة ولا یبعد عندی ان المصنف اشار الی رد ماحکی عن الامام احمد تشییع الرجل اذا خرج ولا یتلقونہ کذا فی المغنی وفی نیل المآرب سن تشییع الغازی لاتلقیہ کذا فی الاوجز والجزء الثانی فالترجمة انما ذکرہ الامام البخاری ہہنا استطرادا وقال الحافظ اخرج الطبرانی فی الاوسط عن جابر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرکب ثلاثة علی دابة وسندہ ضعیف قال النووی مذہبنا ومذہب العلماء کافة جواز رکوب ثلاثة علی دابة اذا کانت مطیقة وحکی القاضی عیاض منعہ عن بعضہم مطلقا وہو فاسد قال الحافظ لم یصرح احد بالجواز مع العجز ولا بالمنع مع الطاقة بل المنقول من المطلق فی المنع والجواز محمول علی

(۵۵) ص۲۴۰ باب القدوم بالغداة تقدم قبل باب عن الحافظ ان ہذہ التراجم تتعلق بآداب الراجع من السفر ومطابقة حدیث الباب بالترجمة ظاہرة

(۵۵) ص۲۴۰ باب الدخول بالعشی قال الجوہری العشیة من صلوة المغرب الی العتمة وقیل ہی من حین الزوال قال الحافظ والمراد ہہنا الاول وکانہ عقب الترجمة الاولی بہذہ لیبین ان الدخول فی الغداة لایتعین وانما المنہی عنہ الدخول لیلا وقد بین علة ذلک فی حدیث جابر حیث قال لتمتشط الشعثة الحدیث اھ من الفتح

(۵۵) ص۲۴۰ باب لایطرق اہلہ ای لایدخل علیہم لیلا اذا قدم من سفر یقال طرق یطرق طروقا والطروق قولہ اذا بلغ المدینة والمراد بالمدینة البلد الذی یقصد دخولہا

(۵۵) ص۲۴۰ باب من اسرع ناقتہ وکتب الشیخ فی اللامع وکذلک الحکم فی غیر المدینة من الدیار المرغوبة فیہا والاوطان المحبیة نیہا اھ وفی ہامشہ والیہ مال الحافظ اذ قال وفی حدیث الباب دلالة علی فضل المدینة وعلی مشروعیة حب الوطن والحنین الیہ اھ والظاہر من سیاق الروایات حب البلدة الطاہرة الطیبة علی صاحبہا افضل الصلوة والتحیة

(۵۵) ص۲۴۰ باب قول اللہ وأتوا البیوت من ابوابہا ای بیان نزول ہذہ الآیة کذا فی الفتح قال القسطلانی

تحت قوله نزلت هذه الآية فينا ظاهره انه مخصوص بالانصار وروى الحاكم وابن خزيمة في صحيحيهما كانت قريش تدعى الحمس وكانوا يدخلون من الابواب في الاحرام والانصار وسائر العرب لا يدخلون منها الحديث فعلم ان سائر العرب يفعلون ذلك الا قريشا اه وقال الحافظ وبين الزهري السبب في صنيعهم ذلك فقال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء وكان الرجل اذا اهل فبدت له حاجة في بيته لم يدخل من الباب من اجل السقف ان يحول بينه وبين السماء واتفقت الروايات على نزول الآية في سبب الاحرام الا ما اخرجه عبد بن حميد باسناد صحيح عن الحسن قال كان الرجل من الجاهلية يهم بالشيء يصنعه فيحبس عن ذلك فلا يأتي بيتا من قبل بابه حتى يأتي الذي كان هم به فجعل ذلك من باب الطيرة وغيره جعل ذلك بسبب الاحرام وخالفهم محمد بن كعب القرظي فقال كان الرجل اذا اعتكف لم يدخل منزله من باب البيت فنزلت اخرجه ابن ابي حاتم باسناد ضعيف

ص ۲۴۲ باب السفر قطعة من العذاب قال ابن المنير اشار بايراد هذه الترجمة في اواخر ابواب الحج والعمرة ان الاقامة في الاهل افضل من المجاهدة اه وفيه نظر لا يخفى لكن يحتمل ان يكون اشار بايراده في الحج الى حديث عائشة بلفظ اذا قضى احدكم حجه فليعجل الى اهله اه

ص ۲۴۲ باب المسافر اذا جد به السير ويعجل الى اهله الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ورد من النهي ان يطاول في السير فانما هو ما لم يضطر اليه ولم تطقه الدابة فاما اذا فلا كراهة اه من اللامع وفي هامشه اختلفت النسخ في لفظ هذه الترجمة ففي نسخة وتعجل الى اهله فعلى هذا يكون جواب اذا محذوفا وفي نسخة فليعجل وفي نسخة العيني يعجل بدون الواو قال العيني قوله يعجل الى اهله جواب اذا وفي رواية ويعجل بالواو والجواب حينئذ محذوف تقديره ماذا يصنع ويعجل بضم الياء من التعجيل ويروى تعجل بفتح التاء من باب التعجل وقال السندي جملة يعجل حال وجواب اذا مقدر اي فماذا يفعل اي يجمع بين الصلوتين ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب اذا كما لا يخفى اه قلت وباباه نسخة فليعجل وعلى هذه النسخة بنى الشيخ تقريره وجه ادخاله ما قالت الشراح من ان الغرض بيان الجمع بين الصلوتين بل الظاهر ما افاده الشيخ والنهي الذي اشار اليه الشيخ هو ما تقدم في باب امر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الافاضة ايها الناس عليكم بالسكينة الحديث اه من هامش اللامع مختصرا

ص ۲۴۳ باب المحصر وجزاء الصيد الخ في نسخة ابواب المحصر وجزاء الصيد قال القسطلاني اي بيان احكام المحصر واحكام جزاء الصيد الذي يتعرض اليه المحرم وقوله تعالى بالرفع على الاستيناف او بالجر عطفا على المحصر اي وبيان المراد من قوله تعالى الخ اه قوله وقال عطاء الخ قال الحافظ وفي اقتصاره على تفسير عطاء اشارة الى انه اختار القول بتعميم الاحصار وهي مسئلة اختلاف بين الصحابة وغيرهم فقال كثير منهم الاحصار من كل حابس حبس الحاج من عدو ومرض وغير ذلك الى آخر ما قال قال القسطلاني وبه قالت الحنفية كثير من الصحابة وغيرهم حتى افتى ابن مسعود رجلا لدغ بانه محصر اخرجه الطحاوي وابن حزم باسناد صحيح وقال الائمة الثلثة لا احصار الا بالعدو الى آخر ما قال قلت وهو كذلك الا ان الامام احمد والشافعي قالا لو اشترط عند الاحرام يجوز له التحلل بالمرض كما بسط في الاوجز وفيه حكى العيني في شرح الهداية عن الاسبيجابي والوتري والكرماني انهم اختلفوا في الاحصار في اثنين وستين موضعا ثم بسطها واقتصر في الاوجز منها على عشرة مواضع مما لا بد من معرفتها لناظري الحديث وفي التفصيل ثم اعلم ان الحكم في الاحصار عندنا ان يبعث وما يذبح بالحرم ويواعده ان يذبحه يوم كذا فاذا جاء ذلك يحل في مقام الحصر ويقضي من قابل ودم الاحصار لا يتقيد عندنا بالزمان فيجوز ذبحه قبل يوم النحر وان تقيد بالمكان فلا يذبحه الا في الحرم وقال الشافعية ان الاحصار مختص بالعدو ولا يتقيد دم الاحصار عندهم بالمكان ايضا ولا يجب عليه القضاء واصل النزاع في عمرة الحديبية فقال الاحناف ان النبي صلى الله عليه وسلم قضاها من قابل ولذا سميت عمرة القضاء على ان في السير انه نادى في الناس عند خروجه لعمرة القضاء ان يذهب معه كل من كان رافقه في عمرة الحديبية وقال الحجازيون القضاء فيه بمعنى الصلح سميت به لانه صالحهم عليها من قابل وليس معناها بالاداء ثم ان الشافعية لما لم يكن عندهم الاحصار بالمرض اضطروا الى اقامة باب آخر وهو الاشتراط في الحج فالمريض عندهم يحل بشرط ان اشترط ان محلي حيث حبستني والحنفية لما عمموا الاحصار استغنوا عن هذا الباب ووافقنا البخاري على ذلك ايضا فلم يخرج حديث الاشتراط في كتاب الحج واخرجه في كتاب النكاح اه وقال العيني مذهب ابي حنيفة ان دم الاحصار يتوقف بالحرم لا بيوم النحر لاطلاق النص وعند ابي يوسف ومحمد يتوقف بالزمان والمكان وهذا الخلاف في المحصر بالحج واما دم المحصر بالعمرة فلا يتوقف بالزمان بالاتفاق بينهم اه

ص ۲۴۳ باب اذا احصر المعتمر قيل الغرض منه الرد على من قال التحلل بالاحصار خاص بالحاج بخلاف المعتمر فلا يتحلل بذلك بل يستمر على احرامه حتى يطوف بالبيت لان السنة كلها وقت للعمرة فلا يخشى فواتها بخلاف الحج وهو محكي عن مالك كذا في الفتح قلت هكذا نقل مذهب مالك عامة نقلة المذاهب من شراح الحديث والفقه وكذا في الهداية فعليه وقال مالك لا تحقق لانها لا تتوقت اه وما يظهر لهذا العبد الفقير ان النقل عن مالك ليس بصحيح لا يوافقه ما في كتب فروعه بل عامتها مصرحة بصحة الحصر عن العمرة الى آخر ما بسط في هامش اللامع قوله عن عكرمة قال فقال ابن عباس قال الحافظ هكذا رواية في جميع النسخ وهو يقتضي سبق كلام يعقبه قوله فقال ابن عباس ولم ينبه عليه احد من شراح هذا الكتاب ولا بينه الاسماعيلي ولا ابو نعيم لانهما اقتصرا من الحديث على ما اخرجه البخاري وقد بحثت عنه الى ان يسر الله بالوقوف عليه فقرأت في كتاب الصحابة لابن السكن فذكر الحافظ حديثا طويلا فارجع اليه لو شئت

ص ۲۴۳ باب الاحصار في الحج قال الحافظ قال ابن المنير اشار به الى ان الاحصار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم انما وقع في العمرة فقاس العلماء الحج على ذلك وهو من الالحاق بنفي الفارق وهو من اقوى الاقيسة قال الحافظ وهذا مبني على ان مراد ابن عمر بقوله سنة نبيكم قياس من يحصل له الاحصار وهو حاج على من يحصل له في الاعتمار لان الذي وقع له صلى الله عليه وسلم هو الاحصار عن العمرة ويحتمل ان يكون ابن عمر اراد بقوله سنة نبيكم وربما بينه بعد ذلك شيئا سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم في حق من لم يحصل له ذلك وهو حاج والله تعالى اعلم اه

ص ۲۴۳ باب النحر قبل الحلق في الحصر قال الحافظ اشار بقوله في الحصر الى ان هذا الترتيب يختص بحال من احصر وقد تقدم انه لا يجب في حال الاختيار في باب اذا رمى بعد ما امسى او حلق قبل ان يذبح اه قلت وقد تقدم اختلاف الائمة في الترتيب في باب الذبح قبل الحلق وقال القسطلاني تحت حديث المسور وفي الحديث ان المحصر اذا اراد التحلل يلزمه دم يذبحه وقال المالكية لا هدي عليه اذا تحلل اه وفي جزء حجة الوداع اختلفت نقلة المذاهب في بيان وجوب القضاء والهدي للمحصر والصواب ما في الاوجز من كتب فروعهم انهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة اقوال احدها ان من احصر عن العمرة يلزمه القضاء والهدي وهو اشهر الروايات عن احمد وهو مذهب الحنفية فما حكى بعضهم عن الحنفية انه لا هدي عليه عندهم ليس بصحيح والثاني لا قضاء عليه وعليه الهدي وهو قول الشافعي ورواية عن احمد والثالث لا قضاء عليه ولا هدي وهو احدى الروايات عن احمد وهو الصحيح من مذهب مالك الا انه قال لو كان ساق الهدي ينحر هديه اه من جزء حجة الوداع

ص ۲۴۳ باب من قال ليس على المحصر بدل الخ قال الحافظ اي قضاء لما احصر فيه من حج او عمرة اه قال العيني في البناية المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة وان كان محصرا بالعمرة يجب عليه قضاء عمرة لا غير وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ذكر اسمائهم في الاوجز وقال الموفق لا قضاء عليه (اي عندهم) وبه قال مالك والشافعي وعن احمد ان عليه القضاء وبه قال ابو حنيفة اه من هامش اللامع وتقدم تحقيق المذاهب في الباب السابق في المحصر بالعمرة واما المحصر بالحج فقال القسطلاني تحت قول البخاري فاما من حبسه عذر او غير ذلك فانه يحل ولا يرجع اي لا يقضي وهذا في النفل واما الفرض فانه ثابت في ذمته فيرجع لاجله في سنة اخرى والفرق بين حج النفل الذي يفسد بالجماع الواجب قضاؤه وبين النفل الذي يفوت عنه بسبب الاحصار التقصير وعدمه وقال الحنفية اذا تحلل لزمه القضاء سواء كان فرضا او نفلا اه قلت وما حكى القسطلاني من مذهب الشافعية كذا في الانوار لاعمال الابرار في فقه الشافعية وقال الموفق في احكام المحصر ثم هل يلزمه القضاء ان فاته الحج فيه روايتان احديهما يلزمه لمن فاته بخطأ الطريق والثانية لا تجب لان سبب الفوات الحصر اشبه من لم يجد طريقا اخرى بخلاف المخطئ اه واما مذهب المالكية فقال الدسوقي ولا يسقط عن المحصر الذي تحلل بنحر هديه وحلقه او بفعل عمرة الفرض المتعلق بذمته من حجة الاسلام او نذر مضمون او عمرة اسلام واما التطوع من حج او عمرة فلا قضاء على من صد فيه اذا كان التحلل قبل الفوات واما ان تحلل بعد الفوات لزمه القضاء اه من الدسوقي

عه كذا في الاصل والصواب على الظاهر تحلل بحذف لم ۱۲ ز

ص ۲۴۳ باب قول الله فمن كان منكم مريضا قال الحافظ اي باب تفسير قوله تعالى كذا وقوله تخيير من كلام المصنف استفاده من او المكررة وقد اشار الى ذلك في اول باب كفارات الايمان قال الحافظ واقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب الى التصريح ما اخرجه ابو داؤد عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ان شئت فانسك نسيكة وان شئت فصم ثلاثة ايام وان شئت فاطعم الحديث اه قلت والتخيير في صورة العذر مجمع عليه عند الائمة الاربعة خلافا لبعض السلف ان الدم مقدم وهو مخير في غيره واما بدون العذر فالدم عند ابي حنيفة متعين وعند المالكية فيه ايضا مخير وهما قولان للشافعية والحنابلة كما بسط في الاوجز قوله فاما الصوم فثلثة ايام كما هو عند الجمهور وقال الحسن وغيره عشرة كما في الاوجز قال العيني اما تفصيلية تقتضي التقسيم وهو محذوف تقديره واما الصدقة فهي اطعام ستة مساكين واما النسك فاقله شاة اه

ص ۲۴۳ باب قول الله او صدقة الخ قال الحافظ يشير بهذا الى ان الصدقة في الآية مبهمة فسرتها السنة وبهذا قال الجمهور العلماء وعن الحسن صوم عشرة ايام والصدقة على عشرة مساكين وروي عن عكرمة ونافع نحوه قال ابن عبد البر لم يقل بذلك احد من فقهاء الامصار اه

ص ۲۴۳ باب الاطعام في الفدية نصف صاع قال الحافظ اي لكل مسكين من كل شيء يشير بذلك الى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره اه وفي الاوجز الواجب في الاطعام لكل مسكين نصف صاع من اي شيء كان في الكفارة قمحا او شعيرا او تمرا وهو قول مالك والشافعي وعند ابي حنيفة تخصيص ذلك بالقمح وان الواجب من الشعير والتمر صاع اه وفيه ايضا وقال الموفق يعطى كل مسكين مدا من البر وما بقية الاصناف فنصف صاع لكل مسكين نص عليه احمد وفي التفصيل بعد ذكر مذهب الحنفية واعتبر المصنف لوزن نظره بالنصف في الجميع اه

ص ۲۴۳ باب النسك شاة قال الحافظ اي النسك المذكور في الآية قال عياض كل من ذكر النسك في هذا الحديث مفسرا فانما ذكروا شاة وهو امر لا خلاف فيه بين العلماء قال الحافظ يعكر عليه ما اخرجه ابو داؤد عن كعب بن عجرة انه اصابه اذى فحلق فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يهدي بقرة وللطبراني في حديث كعب انه صلى الله عليه وسلم امره ان يفتدي فافتدى ببقرة وكذا في رواية لعبد بن حميد فتدى كعب ببقرة ولسعيد بن منصور فقيل لابن كعب بن عجرة ما صنع ابوك قال ذبح بقرة قال الحافظ فهذه الطرق كلها تدور على نافع وقد اختلف عليه في الواسطة الذي بينه وبين كعب وقد عارضها ما هو اصح منها من ان الذي امر به كعب وفعل في النسك انما هو شاة واجاب ابن بطال بقوله فقال اخذ كعب بارفع الكفارات ولم يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما امره به من ذبح الشاة بل وافق وزاد ففيه ان من افتى بايسر الاشياء فله ان يأخذ بارفعها قال الحافظ هو فرع ثبوت الحديث ولم يثبت لما قدمته والله اعلم اه باختصار وتغيير

ص ۲۴۳ باب قول الله عز وجل فلا رفث قال العيني قوله فلم يرفث بضم الفاء وكسرها وفتحها والمشهور في الرواية وعند اهل اللغة يرفث بضم الفاء من باب نصر ينصر ويرفث بكسر الفاء حكاه صاحب المشارق فيكون من باب

ضرب یضرب ویرفث بفتحہا من باب علم یعلم والرفث بفتح الفاء الاسم والمصدر باسکان الفاء والمراد بہ عند الجمہور الجماع فی قولہ تعالی. ویراد بہ الفحش والجماع وقیل المراد بہ ذکر ذلک مع النساء لا مطلقا اھ قال القسطلانی قولہ رجع کما امہ ای مشابہا لنفسہ فی البراءۃ من الذنوب صغائرہا او وکبائرہا الا فی حق آدمی اذ ہو محتاج لاسترضائہ نعم اذا رضی تعالی عن عبدہ ارضی عنہ خصمائہ اھ قلت وہذا المعنی تکفیر الحج للخطایا ہو البحث العاشر من المباحث العشرۃ المذکورۃ فی مبدء کتاب الحج فی الاوجز

مـــ۲۴۴ باب قول اللہ تعالی ولا فسوق ولا جدال فی الحج قال القسطلانی تبعا للحافظ ولم یذکر فی الحدیث الجدال اقتصارا علی ما فی الآیۃ او لان المجادلۃ ارتفعت بین العرب وقریش فی موضع الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ فاسلمت قریش وارتفعت المجادلۃ ووقف الکل بعرفۃ اھ

مـــ۲۴۴ باب جزاء الصید ونحوہ الخ قال الحافظ قیل السبب فی نزول ہذہ الآیۃ ان ابا الیسر قتل حمار وحش وہو محرم فی عمرۃ الحدیبیۃ فنزلت اھ قال القسطلانی ولم یذکر المصنف فی روایۃ ابی ذر حدیثا فی ہذہ الترجمۃ اشارۃ الی انہ لم یثبت علی شرطہ فی جزاء الصید حدیث مرفوع وفی روایۃ غیر ابی ذر ہنا باب بالتنوین اذا صاد الحلال صیدا فاہدی للمحرم الصید اکلہ المحرم قال العینی کالحافظ ابن حجر ہذہ الترجمۃ کذا ثبتت فی روایۃ ابی ذر وسقطت فی روایۃ غیرہ وجعلوا ما ذکر فی الباب من جملۃ الباب الذی قبلہ اھ والذی فی الفرع یقتضی ان لفظ الباب ہو الساقط فقط دون الترجمۃ فانہ کتب قبل اذا واو للعطف ورقم علیہا علامۃ الثبوت لابی ذر والوقت وکذا رأیتہ فی بعض الاصول المعتبرۃ واذا صاد الحلال الی آخر قولہ اکلہ اھ قلت ویمکن ان یقال فی توجیہ عدم ذکر الحدیث ان ہذا الباب بمنزلۃ الکتاب وقال القسطلانی ایضا تحت قولہ فجزاء مثل ما قتل والذی علیہ الجمہور من السلف والخلف ان العامد والناسی سواء فی وجوب الجزاء علیہ فالقرآن دل علی وجوب الجزاء علی المتعمد وعلی تأثیمہ بقولہ تعالی لیذوق وبال امرہ وجاءت السنۃ من احکام النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ بوجوب الجزاء فی الخطاء لکن المتعمد ماثوم والمخطئ غیر ماثوم وہذہ المماثلۃ باعتبار الخلقۃ والہیئۃ عند مالک والشافعی والقیمۃ عند ابی حنیفۃ اھ قال الحافظ وخالف اہل الظاہر فی الخطاء بقولہ تعالی متعمدا فان مفہومہ ان المخطئ بخلافہ وہو احدی الروایتین عن احمد وعکس الحسن ومجاہد فقالا یجب الجزاء فی الخطاء فقط دون العمد فیختص الجزاء بالخطاء والنقمۃ بالعمد الی آخر ما بسط

مـــ۲۴۵ باب واذا صاد الحلال فاہدی للمحرم الخ تقدم ذکرہ فی الباب السابق وقال صاحب الفیض ذہب جماعۃ من السلف الی انہ لا یحل لحم الصید للمحرم مطلقا سواء صادہ او صید لہ اولم یصد لہ وقال الحجازیون بجوازہ بشرط ما لم یصد لہ ویجوز عندنا ما لم یشر الیہ ولم یعن علیہ سواء صید لہ او لا والبخاری وافقنا فی المسئلۃ ولذا لم یخرج حدیث الحجازیین واخرج حدیث ابی قتادۃ وہو حجۃ للحنفیۃ ولیس فی طرق منہ انہ سأل انہ صادہ لہم او لا مع ان المدار علیہ عند الشافعیۃ والظاہر من عادات الناس انہم یؤدون فی مثلہ لرفقائہم ایضا سیما اذا کان الصید کالحمار الوحشی جسیما یشبع جماعۃ ومع انہ سأل من دلالتہ واشارتہ فہذا وان کان سکوتا لکنہ سکوت فی موضع البیان وہو بیان حکما ای بیان وبواسطۃ علمت انہ فوق البیان فانہ یوجب السکوت من صاحب الشرع فی موضع النطق والعیاذ باللہ اھ قلت ففی المسئلۃ ثلاثۃ مذاہب الاول المنع مطلقا کما نقل عن بعض السلف والثانی المنع ان صید لاجلہ وہو مذہب الائمۃ الثلثۃ والثالث مذہب الحنفیۃ وہو الجواز ما لم یشر او یعن علیہ سواء صید لہ او لا وہذا اجمال الاقوال والا فقد اختلفت الاقوال عن الامام مالک وغیرہ کثیرا کما بسطت فی الاوجز اھ من جزء حجۃ الوداع

مـــ۲۴۵ باب اذا رأی المحرمون صیدا رفیہم رجل حلال فضحکوا تعجبا من عروض الصید مع عدم التعرض لہ مع قدرتہم علی صیدہ ففطن الحلال بفتح الطاء وکسرہا ای فہم لا یکون ضحکہم اشارۃ منہم الی الحلال بالصید حتی اذا اصطاد ذلک الحلال الصید لا یلزم المحرمین الذین ضحکوا شیء اھ من القسطلانی قلت الظاہر عندی ان المصنف اشار الی الاختلاف فی ہذہ المسئلۃ ولم اجد مذاہب الائمۃ الاربعۃ فی ہذہ المسئلۃ صریحا الا ما فی شرح المنہاج لہ اکل لحم صید لم یصد لہ ولا دل ولو بطریق خفی کان ضحک فتنبہ الصائد لہ اھ والعجب من الشراح انہم لم یتعرضوا لہ. وفی الفیض تحت قولہ فجعل بعضہم یضحک الی بعض وعند مسلم یضحک الی وہو یشیر بدلالتہم ولم یخرجہ البخاری ولا توجد مسئلۃ الضحک فی کتبنا ہل ہو من الدلالۃ عندہم ام لا اھ وقال النووی ہکذا وقع فی جمیع نسخ بلادنا فیضحک الی بتشدید الیاء قال القاضی ہذا خطاء وتصحیف ووقع فی روایۃ بعض الرواۃ عن مسلم والصواب یضحک الی بعض فاسقط لفظۃ بعض والصواب اثباتہا کما ہو مشہور فی باقی الروایات لانہم لو ضحکوا الیہ لکانت اشارۃ منہم وقد قالوا انہم لم یشیروا الیہ قال النووی لا یمکن رد ہذہ الروایۃ فقد صحت ہی والروایۃ الاخری ولیس فی واحدۃ منہا دلالۃ ولا اشارۃ الی الصید فان مجرد الضحک لیس فیہ اشارۃ قال العلماء وانما ضحکوا تعجبا من عروض الصید ولا قدرۃ لہم علیہ لمنعہم منہ واللہ اعلم اھ قلت ولم اجد مسئلۃ الضحک صریحا لا فی المغنی ولا فی الدسوقی الا ما تقدم عن شرح المنہاج

مـــ۲۴۵ باب لا یعین المحرم الحلال الخ ای بفعل ولا قول قیل اراد بہذہ الترجمۃ الرد علی من فرق من اہل الرأی بین الاعانۃ التی لا یتم الصید الا بہا فتحرم وبین الاعانۃ التی یتم الصید بدونہا فلا تحرم اھ من الفتح وفی الہدایۃ واذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء والدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید فان کان عالما فلا شیء علی الدال لان المدلول ما تمکن بسببہ اھ مختصرا بزیادۃ من الہامش

مـــ۲۴۶ باب لا یشیر المحرم الی الصید الخ قال الحافظ اشار الی تحریم ذلک ولم یتعرض لوجوب الجزاء فی ذلک وہی مسئلۃ خلاف فاتفقوا علی تحریم الاشارۃ الی الصید لیصطاد وعلی سائر وجوہ الدلالات علی المحرم من یدہ ابو حنیفۃ بما اذا لم یمکن الاصطیاد بدونہا واختلفوا فی وجوب الجزاء علی المحرم اذا دل الحلال علی الصید

باشارۃ او غیرہ او اعان علیہ وقال الکوفیون واحمد واسحاق یضمن المحرم ذلک وقال مالک والشافعی لا ضمان علیہ الی آخر ما قال وفی الفیض والاشارۃ فی الحاضر والدلالۃ فی الغائب اھ

مـــ۲۴۶ باب اذا اہدی للمحرم حمارا وحشیا حیا کتب الشیخ فی اللامع تقصد بذلک انہ کان حیا لما ورد فی بعض الروایات من الالفاظ الدالۃ علی انہ انما ارسل الیہ بعد ذبحہ یجب تاویلہ وارجاعہ فترجمتہ ہذہ کانہا تفصیل وبیان لما ینبغی ان یحمل علیہ الروایات وان لم یکن الروایۃ المورودۃ ہہنا مفتقرۃ الی تاویل اھ قال الحافظ کذا قیدہ فی الترجمۃ بکونہ حیا وفیہ اشارۃ الی ان الروایۃ التی تدل علی انہ کان مذبوحا موہمۃ اھ وفی الفیض نادلفظ حی اشارۃ الی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ردہ لکونہ حیا لا لانہ علم انہ صادہ لہ فترک مذہب الشافعیۃ واختار مذہب الحنفیۃ ولم یفصل فی النیۃ اصلا الی آخر ما فیہ وقال النووی فی روایۃ حمارا وحشیا وفی روایۃ من لحم حمار وفی روایۃ رجل حمار وحش وفی روایۃ عجز حمار وحش ہذہ روایات مسلم وترجم لہ البخاری باب اذا اہدی للمحرم حمارا وحشیا حیا وحکی ہذا التاویل ایضا عن مالک وغیرہ وہو تاویل باطل وہذہ الطرق التی ذکرہا مسلم صریحۃ فی انہ مذبوح اھ مختصرا قلت ما قال النووی انما قالہ نصرۃ لمذہبہ وقد اعترف ہو بنفسہ ان ہذا التاویل مروی عن مالک وغیرہ وکذا ہو مروی عن الامام البیہقی وہذا الامام الجلیل المحدث الکبیر امیر المؤمنین فی الحدیث الامام البخاری ایضا اختار ہذا التاویل فلا یغتر بما قال النووی انہ باطل وبسط الحافظ علی روایات ہذہ القصۃ وکذا العینی وحکی عن الطحاوی ان الحدیث مضطرب ولخص کلام الشراح علی حدیث الباب فی الاوجز وقال ابن بطال اختلاف الروایات یدل علی انہا لم تکن قضیۃ واحدۃ وانما کانت قضایا مختلفۃ اھ قلت فاختلفوا فی الترجیح بین الروایات وکذا اختلفوا فی الجمع بینہما بوجوہ مختلفۃ

مـــ۲۴۶ باب ما یقتل المحرم من الدواب ای مما لا یجب علیہ فیہ الجزاء قالہ الحافظ قولہ خمس من الدواب الخ مفہوم العدد لیس بحجۃ عند الاکثر وعلی تقدیر اعتبارہ فیحتمل ان یکون قالہ صلی اللہ علیہ وسلم اولا ثم بین بعد ذلک ان غیر الخمس یشترک معہا فی الحکم فقد ورد فی بعض طرق عائشۃ بلفظ اربع وفی بعضہا بلفظ ست فاما طرق اربع فاخرجہا مسلم عن عائشۃ رض فاسقط العقرب واما طرق ست فاخرجہا ابو عوانۃ فی المستخرج عنہا فاثبتہا وزاد الحیۃ ووقع فی روایۃ ابی سعید عند ابی داؤد وزاد فیہ السبع العادی فصارت سبعا وفی حدیث ابی ہریرۃ عند ابن خزیمۃ زیادۃ ذکر الذئب والنمر فتصیر بہذا الاعتبار تسعا لکن افاد ابن خزیمۃ عن الذہلی ان ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور قال الحافظ فہذا جمیع ما وقفت علیہ فی الاحادیث المرفوعۃ زیادۃ علی الخمس المشہورۃ ولا یخلو شیء من ذلک من مقال اھ وفی الفیض قال الشافعیۃ فی قتل غیر ماکول اللحم من الحیوانات وہو المناط عندہم فی الخمس وقال مالک بل المناط العدو وہو اقوی من مناط الشافعیۃ لانہ اخذ فی المنطق الموذیات فمعنی الایذاء فیہا ظاہر بخلاف الاکل فلا شیء فی قتل السبع العادی واقتصر الحنفیۃ علی المنصوص ویقتل غیرہ من السباع عند العدو لا الا اھ وفی ہامشہ وفی تقریر آخر ان الحنفیۃ لم ینقح المناط فی الاشیاء الثلاثۃ الغراب والحداۃ والحیاۃ ونقلوا ذلک فی العقرب والکلب فالحقوا الموذیات من الحشرات کلہا بالعقرب حتی البرغوث فلا جنایۃ بقتلہ ثم فی القمل صدقۃ یسیرۃ وفی الکلب تفصیل اھ قلت ومذہب الشافعیۃ ما فی شرح الاقناع اذ قال ویحرم علی المحرم قتل الصید اذا کان ماکولا بریا وحشیا کبقر وحشی ودجاجۃ او کان متولدا بین الماکول البری الوحشی وبین غیرہ کمتولد بین حمار وحشی وحمار اہلی او بین شاۃ وظبی الی آخر ما قال قولہ الکلب العقور اختلفوا فی ان العقور قیدام لا ثم قیل ہو الکلب خاصۃ وقال ابو حنیفۃ یلحق بہ الذئب وقال الائمۃ الثلثۃ المراد بہ کل سبع عادی والبسط فی الاوجز وبسط الکلام علیہ صاحب الفیض

مـــ۲۴۷ باب لا یعضد شجر الحرم بضم اولہ وفتح الضاد المعجمۃ ای لا یقطع قالہ الحافظ. وبسط فی الاوجز الکلام علی الابحاث الفقہیۃ المتعلقۃ باشجار الحرم اشد البسط وفی آخرہ وقد عرفت مما سبق انہم اتفقوا فی بعض مسائل الباب واختلفوا فی بعضہا واجمال المباحث فی ذلک عشرۃ مسائل الاولی اختلافہم فی مصداق المنہی عنہ من الشجر وغیرہ فقال مالک یحرم ما ینبت جنسہ بنفسہ وان استنبتہ احد نظرا بجنسہ وقالت الحنفیۃ یحرم ما ینبت جنسہ بنفسہ ولم یستنبتہ احد وقال احمد یجوز ما زرعہ الآدمی من الشجر والحشیش لا ما لم ینبتہ احد وعند الشافعی یحرم شجر الحرم وحشیشہ مطلقا الا الحشیش الذی من شانہ ان یستنبت کالبقول والخضروات والعبرۃ عند المالکیۃ للجنس فقط وعند الحنابلۃ للانبات وعدمہ وعندنا الحنفیۃ للوصفین الانبات والجنس معا الثانیۃ اجمعوا علی ان ما زرعہ الآدمی من الزرع والبقول والریاحین یجوز قطعہ ولا خلاف فی ذلک الثالثۃ لا خلاف فی الاخضر والیابس عند مالک خلافا للائمۃ الثلثۃ اذ اباحوا قطع الیابس الرابعۃ الشوک وغیرہ سواء فی الحرمۃ عند مالک واحمد ویجوز قطعہ عند الشافعی وبعض الحنابلۃ ویحرم قطعہ عند الحنفیۃ بدون ضمان الخامسۃ اجمعوا علی اباحۃ قطع الاذخر رطبا ویابسا السادسۃ لا یجوز القطع لاطعام الدواب عند مالک علی المعتمد وبہ قال احمد والحنفیۃ ویجوز فی الاصح عند الشافعیۃ السابعۃ فی رعی الدواب وجہان عند احمد ویجوز عند الشافعی ومالک وابی یوسف ولا یجوز عند ابی حنیفۃ ومحمد والثامنۃ اجمعوا علی جواز الانتفاع بالاوراق الساقطۃ والتاسعۃ یجوز السواک من شجر الحرم عند مالک ولا یجوز عند احمد والحنفیۃ واختلفت فیہ الشافعیۃ والعاشرۃ لا یجوز قطع الورق عند احمد ویجوز عند الشافعی والحنفیۃ اھ من الاوجز

مـــ۲۴۷ باب لا ینفر صید الحرم بضم اولہ وتشدید الفاء المفتوحۃ قیل ہو کنایۃ عن الاصطیاد وقیل ہو علی ظاہرہ قال النووی یحرم التنفیر وہو الازعاج عن موضعہ فان نفرہ عصی سواء تلف اولا فان تلف فی نفارہ قبل سکونہ ضمن والا فلا قال العلماء یستفاد من النہی عن التنفیر تحریم الاتلاف بالاولی اھ من الفتح والعینی

مـــ۲۴۷ باب لا یحل القتال بمکۃ الخ قال الحافظ کذا ترجم بلفظ القتال وہو الواقع فی حدیث الباب ووقع عند مسلم فی روایۃ بلفظ القتل بدل القتال وللعلماء فی کل منہما اختلاف اھ قال القسطلانی قال الماوردی فیما نقلہ عنہ النووی فی شرح مسلم من خصائص الحرم ان لا یحارب اہلہ فان بغوا علی اہل العدل فقد قال بعض الفقہاء یحرم قتالہم بل یضیق علیہم حتی یرجعوا الی الطاعۃ وقال الجمہور یقاتلون علی بغیہم اذا لم یمکن ردہم عن البغی الا بالقتال لان قتال البغاۃ من حقوق اللہ التی لا یجوز اضاعتہا فحفظہا فی الحرم اولی قال النووی وہذا الاخیر ہو الصواب ونص علیہ

الشافعی فی الام وقال القفال لایجوز القتال بمکۃ حتی لو تحصن جماعۃ من الکفار فیہا لم یجز قتالہم وغلطہ النووی واما القتل واقامۃ الحدود فنص الشافعی ومالک حکم الحرم کغیرہ فیقام فیہ الحدود ویستوفی فیہ القصاص سواء کانت الجنایۃ فی الحرم او فی الحل ثم لجأ الی الحرم وقال ابو حنیفۃ ان کانت الجنایۃ فی الحرم استوفیت العقوبۃ فیہ وان کانت فی الحل ثم لجأ الی الحرم لم تستوف منہ فیہ ویلجأ الی الخروج منہ فاذا خرج اقتص منہ واحتج بعضہم لاقامۃ حد القتل فیہ بقتل ابن خطل ولا حجۃ فیہ لان ذلک کان فی الوقت الذی احل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت والخلاف انما ہو اذا کانت الجنایۃ فی النفس خارج الحرم ثم لجأ واما اذا کانت فی الحرم او فیما دون النفس فی الحرم او خارجہ فلا خلاف فیہ بل یقتص عند الائمۃ الاربعۃ وبسط العلامۃ السندی الکلام علی ہذہ المسئلۃ ورد علی توجیہ الامام الطحاوی فارجع الیہ

باب الحجامۃ للمحرم الخ قال الحافظ ای ہل یمنع منہا او تباح لہ مطلقا او للضرورۃ والمراد فی ذلک کالمحجوم لا الحاجم وقال النووی اذا اراد المحرم الحجامۃ لغیر حاجۃ فان تضمنت قطع شعر فہی حرام لقطع الشعر وان لم تتضمن جازت عند الجمہور وکرہہا مالک وعن الحسن فیہا الفدیۃ وان لم یقطع شعرا وان کان لضرورۃ جاز قطع الشعر وتجب الفدیۃ وخص اہل الظاہر الفدیۃ بشعر الراس وقال الداؤدی اذا امکن مسک المحاجم بغیر حلق لم یجز الحلق اھ وقال الموفق اما الحجامۃ اذا لم یقطع شعرا فمباحۃ من غیر فدیۃ فی قول الجمہور فان احتاج الی قطع شعر فلہ قطعہ وعلیہ الفدیۃ وبہذا قال مالک وابو حنیفۃ والشافعی وقال صاحبا ابی حنیفۃ یتصدق بشیئ ولنا قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ الآیۃ اھ وفی الہدایۃ علیہ دم عند ابی حنیفۃ وقالا علیہ صدقۃ اھ من الاوجز

باب تزویج المحرم قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس فی تزویج میمونۃ وظاہر صنیعہ انہ لم یثبت عندہ النہی عن ذلک ولان ذلک من الخصائص وقد ترجم فی النکاح باب نکاح المحرم ولم یزد علی ایراد ہذا الحدیث ومرادہ بالنکاح التزویج للاجماع علی افساد الحج والعمرۃ بالجماع وقد اختلف فی تزویج میمونۃ فالمشہور عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہو محرم وصح نحوہ عن عائشۃ وابی ہریرۃ وجاء عن میمونۃ نفسہا انہ کان حلالا وعن ابی رافع مثلہ وانہ کان الرسول الیہا واختلف العلماء فی ہذہ المسئلۃ فالجمہور علی المنع لحدیث عثمان لاینکح المحرم ولا ینکح اخرجہ مسلم وقال عطاء وعکرمۃ واہل الکوفۃ یجوز للمحرم ان یتزوج کما یجوز لہ ان یشتری الجاریۃ للوطی وتعقب بانہ قیاس فی معارضۃ السنۃ فلا یعتبر بہ اھ قلت وعد العلامۃ العینی ابراہیم النخعی والثوری ایضا مع الحنفیۃ

باب ما ینہی من الطیب للمحرم الخ قال الحافظ ای انہا فی ذلک سواء ولم یختلف العلماء فی ذلک وانما اختلفوا فی اشیاء ہل تعد طیبا اولا والحکمۃ فی منع المحرم من الطیب انہ من دواعی الجماع ومقدماتہ التی تفسد الاحرام وبانہ ینافی حال المحرم فان المحرم اشعث اغبر اھ وتقدم اختلاف الائمۃ فی مسئلۃ الطیب للمحرم فی باب غسل الخلوق ثلاث مرات قولہ لا تلبس المحرمۃ ثوبا بورس او زعفران ای مصبوغا بورس او زعفران والورس بفتح الواو وسکون الراء نبت اصفر تصبغ بہ الثیاب ومطابقتہ للترجمۃ من حیث ان المصبوغ بما یفوح لہ رائحۃ کالطیب قالہ العینی والقسطلانی قال الشیخ فی البذل وذلک لانہا من الطیب لایختص بہا الرجل المحرم بل یشمل الرجل والمراۃ اھ وفی الاوجز قال العینی اطلق حرمتہ جماعۃ منہم مجاہد وہشام ومالک فی روایۃ فانہم قالوا کل ثوب مس ورس او زعفران لایجوز لبسہ للمحرم سواء کان مغسولا اولم یکن لاطلاق الحدیث والیہ ذہب ابن حزم الظاہری وخالفہم جماعۃ منہم الثوری وابو حنیفۃ ومالک واحمد والشافعی فانہم اجازوا اللبس اذا کان غسیلا اھ وقال الباجی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبس المحرم ثوبا مصبوغا بزعفران او ورس دون سائر انواع الصباغ وافضل لباس المحرم البیاض فان کان مصبوغا فیجتنب المصبوغ بالزعفران والورس یجتنبہ الرجال والنساء الی آخر ما قال اھ من الاوجز قلت فالنہی عن ہذین الثوبین اجماعی نعم اختلفوا فی المعصفر کما بسط فی الاوجز وغیرہ ولم یتعرض للمعصفر البخاری ہہنا وہذا کلہ فی حق المحرم واما فی حق غیرہ فسیاتی فی کتاب النکاح وکتاب اللباس

باب الاغتسال للمحرم الخ قال الحافظ ای ترفہا وتنظفا وتطہرا من الجنابۃ قال ابن المنذر اجمعوا علی ان للمحرم ان یغتسل من الجنابۃ واختلفوا فیما عدا ذلک وکان المصنف اشار الی ما روی عن مالک انہ کرہ للمحرم ان یغطی راسہ فی الماء وروی فی الموطا عن نافع ان ابن عمر کان لا یغسل راسہ وہو محرم الا من احتلام اھ وفی الاوجز قال الباجی الغسل للتبرد جائز للمحرم وان کان لغیر ضرورۃ وہذہ روایۃ ابن القاسم وفی المدونۃ قال ابن القاسم لا اری باسا ان یصب المحرم علی راسہ الماء اھ وقال الابی فی الاکمال اجازہ الجمہور کما قال عمر رضی اللہ عنہ لایزیدہ الماء الا شعثا وتؤول عن مالک منعہ وتؤولت عنہ الکراہۃ ایضا اھ مختصرا

باب لبس الخفین للمحرم اذا لم یجد النعلین قال الحافظ ای ہل یشترط قطعہما اولا اھ قلت وفی حدیث الباب ابحاث عدیدۃ بسطت فی الاوجز منہا ان واجد النعلین لایلبس الخفین المقطوعین وہو قول الجمہور وعن بعض الشافعیۃ جوازہ وکذا عند الحنفیۃ ومنہا ان اجازۃ لبس الخفین مشروط بالقطع وبہ قالت الائمۃ الثلاثۃ وعن الامام احمد فی المشہور عنہ لایلزمہ قطعہما بل یجوز لبسہما بلا قطع ومنہا ان المراد بالکعبین ہہنا ہو المراد بہما فی الوضوء عند الجمہور وہما العظمان الناتیان فی جانبی القدم وعندنا الحنفیۃ المراد بالکعبین ہہنا معقد الشراک وہو المفصل الذی فی وسط القدم بخلاف المراد فی الوضوء اھ من ہامش اللامع مختصرا

باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل من غیر ان یفتقہ وہذا مذہب الشافعیۃ واحمد وقال الحنفیۃ ان لبسہ ولم یفتقہ یجب علیہ دم لان لبس المخیط من محظورات الاحرام والعذر لایسقط حرمتہ فیجب علیہ الجزاء کما وجب فی الحلق لدفع الاذی وقال المالکیۃ ومن لم یجد ازارا فلبس سراویل فعلیہ الفدیۃ وکان حدیث ابن عباس ہذا لم یبلغ مالکا کما فی الموطا اھ من القسطلانی واعلم ان سیاق الحدیث فی مسئلتی الازار والخفین واحد وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ومن لم یجد ازارا فلیلبس السراویل وقد غایر الامام البخاری فی سیاق الترجمتین کما تری قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس المذکور فی الباب السابق وجزم المصنف بالحکم فی ہذہ المسئلۃ دون

التی قبلہا لقوۃ دلیلہا وتصریح المخالف بان الحدیث لم یبلغہ فیتعین علی من بلغہ العمل بہ اھ قلت اشار الحافظ بقولہ تصریح المخالف الخ الی ما فی الموطا قال یحیی سئل مالک عما ذکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من لم یجد ازارا فلیلبس السراویل فقال لم اسمع بہذا ولا اری ان یلبس المحرم السراویل لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لبس السراویلات فی ما نہی عنہ من لبس الثیاب التی لاینبغی للمحرم ان یلبسہا ولم یستثن فیہا کما استثنی فی الخفین اھ قلت وما افادہ الحافظ قدس سرہ من قوۃ دلیل المسئلۃ الثانیۃ لم اتحصلہ فان سیاق الحدیثین فی المسئلتین واحد وہو مسلم فدلیل الاولی اقوی لاتفاق الائمۃ علی قبولہا بخلاف الثانیۃ اذ قال الامام مالک ان الحدیث لم یبلغہ بل الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان لبس الخفین لمن لم یجد النعلین لما لم یکن واجبا لم یجزم باللبس لان من لم یجد النعلین یباح لہ ان یمشی حافیا واما من لم یجد الازار فیجب علیہ ان یلبس شیئا لحرمۃ الکشف فجزم بالحکم بقولہ فلیلبس السراویل وہذا ہو السر عندی فی تغایر الترجمتین واللہ اعلم

باب لبس السلاح للمحرم قال العینی ای جواز لبس السلاح للمحرم اذا احتاج الیہ قال ابن بطال اجاز مالک والشافعی حمل السلاح للمحرم فی الحج والعمرۃ وکرہہ الحسن اھ ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ تظہر من قولہ لا یدخل مکۃ سلاحا الخ لانہ لو کان حمل السلاح للمحرم غیر جائز مطلقا عند الضرورۃ لما قاضی اہل مکۃ بہذا اھ من العینی قال القسطلانی اورد المؤلف ہذا الحدیث ہنا مختصرا وساقہ بتمامہ فی کتاب الصلح اھ

باب دخول الحرم ومکۃ بغیر احرام الخ قال الحافظ من عطف الخاص علی العام لان المراد بمکۃ ہنا البلد فیکون الحرم اعم اھ وقال القسطلانی ای لمن لم یرد الحج او العمرۃ وہو مذہب الشافعیۃ لقولہ فی الحدیث ممن اراد الحج والعمرۃ والمشہور عن الائمۃ الثلاثۃ الوجوب اھ وفی الاوجز لایجوز الدخول بغیر احرام اجماعا لمرید النسک والعمرۃ ویجوز اجماعا لمن تکرر دخولہ من الحطابین ونحوہم واختلفوا فی غیرہما والمرجح عند الشافعی الجواز وہو روایۃ عن المالکیۃ والحنابلۃ ولایجوز عند الحنفیۃ وہو المرجح عند الحنابلۃ والمالکیۃ وہو روایۃ عن الشافعی اھ وکتب الشیخ فی اللامع وغایۃ احتجاجہم فی ذلک بلبسہ علیہ الصلوۃ والسلام یوم الفتح مغفرا علی راسہ وانت تعلم ان مکۃ لم تکن حرما یومئذ کما صرح بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبتہ فلا یتم الاحتجاج بہ الی آخر ما بسط فی الجواب عن استدلال المصنف وقال السندی ولعل من لایجوز ذلک یحمل علی ان منشاء ذلک الاحرام ہو حرمۃ مکۃ وقد احلت لہ تلک الساعۃ اھ وقال القسطلانی تبعا للحافظ واستدل بقصۃ ابن خطل علی جواز اقامۃ الحدود والقصاص فی حرم مکۃ وقال ابو حنیفۃ لایجوز وتاول الحدیث بانہ کان فی الساعۃ التی ابیحت لہ الی آخر ما بسط فی الایراد والجواب عنہ وتقدم ذکر الاختلاف فی ہذہ المسئلۃ فی باب

باب اذا احرم جاہلا وعلیہ قمیص الخ قال الحافظ ای ہل یلزمہ فدیۃ اولا وانما لم یجزم بالحکم لان حدیث الباب لاتصریح فیہ باسقاط الفدیۃ ومن ثم استظہر المصنف للراجح بقول عطاء راوی الحدیث کانہ یشیر الی انہ لو کانت الفدیۃ واجبۃ لما خفیت عن عطاء وہو راوی الحدیث لان تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لایجوز وفرق مالک فیمن تطیب اولبس ناسیا بین من بادر فنزع وغسل وبین من تمادی والشافعی اشد موافقۃ للحدیث لان السائل کان غیر عارف بالحکم وقد تمادی ومع ذلک لم یؤمر بالفدیۃ وقول مالک فیہ الاحتیاط واما قول الکوفیین ومن وافقہم فی وجوب الفدیۃ مطلقا) مخالف لہذا الحدیث واجاب ابن المنیر بان الوقت الذی احرم فیہ الرجل فی الجبۃ کان قبل نزول الحکم ولہذا انتظر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوحی قال ولا خلاف ان التکلیف لایتوجہ علی المکلف قبل نزول الحکم فلہذا لم یؤمر الرجل بفدیۃ عما مضی بخلاف من لبس الآن جاہلا فانہ جہل حکما استقر وقصر فی علم ما کان علیہ ان یتعلمہ لکونہ مکلفا بہ اھ قلت ذکر الحافظ مذاہب الائمۃ الثلاثۃ ولم یذکر مذہب الحنابلۃ ففی المسئلۃ عنہم روایتان مثل مذہبنا والشافعیۃ کما فی الاوجز

باب المحرم یموت بعرفۃ الخ قال القسطلانی قولہ بقیۃ الحج ای کرمی الجمار والحلق وطواف الافاضۃ وانما لم یامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان یؤدی عنہ بقیۃ الحج لانہ مات قبل التمکن من اداء البقیۃ فہو غیر مخاطب بہ کمن شرع فی صلوۃ مفروضۃ اول وقتہا فمات فی اثنائہا فانہ لاتبعۃ علیہ فیہا اجماعا اھ وسکت الحافظان ابن حجر والعینی عن المسئلۃ واختلاف الائمۃ فیہ وکتب الشیخ فی اللامع ولعل المؤلف اشار بالترجمۃ الی ما ہو الصحیح من مذہب الحنفیۃ ان من وجب علیہ الحج فحج من عامہ فانہ لو مات قبل اتمامہ لایجب علیہ الایصاء باتمامہ فانما لو وجبت علیہ الحجۃ ولم یحج الا بعد انقضاء ذلک العام الذی وجب فیہ الحج ثم مات ولم یتم حجہ فانہ یجب علیہ الایصاء باتمام حجہ من مالہ ولعل المسئلۃ مقیسۃ علی الصلوۃ والصوم فانہما یسقطان بمثل ذلک حتی ان من ادرک وقت الفجر ومات قبل طلوع الشمس او کان مسافرا فافطر رمضان ثم لم یجد من الوقت ما یصوم فیہ فانہ یسقط منہ الصوم ولایجب علیہ الایصاء بقضائہما عنہ اھ وفی ہامشہ عن کتاب رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ من لزمہ الحج فلم یحج حتی مات قبل التمکن من ادائہ لم یسقط عند الشافعی واحمد اھ قلت لکن النووی قال فی شرح المہذب ویجب الاحجاج عنہ من ترکتہ ان کان قد استقر الحج فی ذمتہ وان کان تطوعا اولم یستطع الا فی ہذہ السنۃ لم یجب اھ قال الموفق متی توفی من وجب علیہ الحج ولم یحج وجب ان یخرج عنہ من جمیع مالہ ما یحج بہ عنہ ویعتمر سواء فاتہ بتفریط او بغیر تفریط وبہذا قال الحسن والشافعی وقال ابو حنیفۃ ومالک یسقط بالموت اھ کذا حکی الموفق مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ والصحیح فی مذہبہا کما تقدم عن النووی وفی اللامع التفریق بین من فرط ومن لم یفرط والمراد بالتفریط ان لایحج من عامہ

باب سنۃ المحرم اذا مات قال القسطلانی ای فی کیفیۃ الغسل والتکفین وغیرہ اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ ففی الاوجز قال العینی فی حدیث ابن عباس احتج بہ الشافعی واحمد واسحق واہل الظاہر فی ان المحرم علی احرامہ بعد الموت ولہذا یحرم ستر راسہ وتطییبہ وذہب ابو حنیفۃ ومالک والاوزاعی الی انہ یصنع بہ ما یصنع بالحلال لانہا عبادۃ شرعت فبطلت بالموت کالصلوۃ والصیام وقال صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث واحرامہ من عملہ ولان الاحرام لوبقی یطاف بہ وکملت مناسکہ ولا قائل بہ الی آخر ما قال وتقدمت المسئلۃ فی باب کیف یکفن المحرم من کتاب الجنائز

ص ٢٤٩ باب الحج والنذر عن الميت والرجل يحج عن المرأة قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان حكم الحج عن الميت وفي بيان حكم النذر عن الميت وقوله والرجل بالجر عطف على المجرور فيما قبله اي في بيان حكم الرجل يحج عن المرأة فالترجمة مشتملة على حكمين اه وكتب الشيخ في اللامع تضمنت الترجمة ثلاثة اجزاء جواز الحج عن الغير وثبوته عن الرواية ظاهر ويقاس عليه سائر النذور لانه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور واما حج الرجل عن المرأة فجوازه ثابت بالطريق الاولى لان حجة الرجل افضل من حجة المرأة لما في الاولى زيادة المناسك بنسبة الثانية فلما اجزت حجة المرأة عنه كما ذكر في الرواية يكون حجه اولى بالجواز اه قال القسطلاني وكان ينبغي ان يقول والمرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب واجاب الزركشي بانه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فانه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل ان يحج عن المرأة ولها ان تحج عنه واما قول الحافظ ابن حجر في قوله والرجل يحج عن المرأة نظرا لان لفظ الحديث ان امرأة سالت عن نذر كان على ابيها فكان حق الترجمة ان يقول والمرأة تحج عن الرجل ثم قال والذي يظهر لي ان البخاري اشار بالترجمة الى رواية شعبة عن ابي بشر في هذا الحديث فانه قال فيه اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اختي نذرت ان تحج الحديث وفيه فاقض الله فهو احق بالقضاء فلا يخفى ما فيه فان حديث الباب انما هو ان امرأة من جهينة قالت ان امي وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور في باب آخر والاصل ان المطابقة انما تكون بين الترجمة وحديث الباب فليتأمل اه قلت ايراد القسطلاني صحيح لا شك فيه ولكن قوله ان المطابقة انما تكون مع تبع في ذلك العلامة العيني وهو غير مسلم بل هو اصل مطرد من اصول التراجم والعلامة العيني تارة يأخذ بهذا الاصل ومرة يرده اشد الرد كما بسط ذلك في الاصل الحادي عشر من اصول التراجم ثم الظاهر عندي ان الترجمة مشتملة على جزئين ... الاول الحج المنذور عن الميت قال العيني ومطابقة الحديث للترجمة في قولها ان امي نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الاول من الترجمة اه قلت والمسئلة خلافية قال الموفق متى توفي من وجب عليه الحج ولم يحج وجب ان يخرج من جميع ماله ما يحج به ويعتمر سواء مات عن تفريط او بلا تفريط وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة ومالك يسقط بالموت فان وصى بها فهو من الثلث ويستناب من بلده او من الموضع الذي ايسر فيه وبه قال الحسن واسحق ومالك في النذر وقال الشافعي فيمن عليه حجة الاسلام يستاجر من يحج عنه من الميقات لان الاحرام لا يجب من دونه ولنا ان الحج واجب على الميت من بلده فوجب ان ينوب عنه منه لان القضاء يكون على وفق الاداء وكذلك الحكم في حج النذر والقضاء اه والجزء الثاني جواز حج الرجل عن المرأة وثبوته عن الرواية بالطريق الاولى كما تقدم في كلام الشيخ ... والمسئلة اجماعية قال الموفق ويجوز ان ينوب الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل لا نعلم فيه مخالفا الا الحسن ابن صالح فانه كره حج المرأة عن الرجل اه ثم لا يذهب عليك انه ذكر في الاوجز في مسئلة الحج عن الغير عشرة ابحاث مفيدة فقهية فارجع اليه۔

ص ٢٥٠ باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة خلافا لمالك في ذلك ولمن قال لا يحج احد عن احد مطلقا كابن عمر ونقل ابن المنذر وغيره الاجماع على انه لا يجوز ان يستنيب من يقدر على الحج بنفسه في الحج الواجب واما النفل فيجوز عند ابي حنيفة خلافا للشافعي وعن احمد روايتان اه من الفتح وقال العيني تحت حديث الباب فيه جواز الحج عن غيره اذا كان معضوبا وبه قال ابو حنيفة واصحابه والثوري والشافعي واحمد واسحق وقال مالك والليث والحسن بن صالح لا يحج احد عن احد الا عن ميت لم يحج حجة الاسلام وحاصل ما في مذهب مالك ثلثة اقوال مشهورها لا يجوز وثانيها يجوز من الولد وثالثها يجوز ان اوصى به وعن النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهي رواية عن مالك وان اوصى به اه وفي الفيض وهذه مسئلة اخرى ويقال لها مسئلة المعضوب اه قال ابن رشد اما وجوبه باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة فعند مالك وابي حنيفة لا تلزم وعند الشافعي تلزم فيلزم على مذهبه الذي عنده مال يقدر ان يحج به عنه غيره اذا لم يقدر هو بيدنه ان يحج عنه غيره وهي المسئلة التي يعرفونها بالمعضوب وهو الذي لا يثبت على الراحلة اه قال ابن الهمام وفي المشهور عن ابي حنيفة انه لا يلزمهم (الاعمى والمقعد والمعضوب اي الضعيف على ما في القاموس) الحج قال في البحر وهذا عند ابي حنيفة في ظاهر الرواية وهو رواية عنهما وقالا في ظاهر روايتهما وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يجب على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم والخلاف المذكور في من وجد الاستطاعة وهو معذور اما ان وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالاتفاق على الوجوب اه مختصرا وقال الشيخ في الكوكب قوله يا رسول الله ان ابي شيخ كبير الخ الظاهر ان الحج لم يكن وجب عليه وانما كان ذلك متمناه وان كان جائزا ان يكون الحج فرض عليه ثم ضعف اه قلت ولعلك قد عرفت مما سبق ان ههنا مسئلتين احدهما وجوب الحج على من لا يستطيع الثبوت على الراحلة وهي التي يقال لها مسئلة المعضوب والثانية النيابة عن المعضوب ذكر الشراح ها تين المسئلتين في بيان ما يستفاد من الحديث ولفظ الترجمة نص في ان المراد ههنا الثانية

ص ٢٥٠ باب حج المرأة عن الرجل قال القسطلاني وفي الحديث دليل على انه يجوز للمرأة ان تحج عن الرجل خلافا لمن زعم انه لا يجوز مطلقا بان المرأة تلبس في الاحرام ما لا يلبسه الرجل فلا تحج عنه الا رجل مثله اه وتقدم قبل باب انه قول الحسن

ص ٢٥٠ باب حج الصبيان قال الحافظ اي مشروعيته وكان الحديث الصريح فيه ليس على شرطه وهو ما رواه مسلم عن ابن عباس قال رفعت امرأة صبيا لها فقالت يا رسول الله الهذا حج قال نعم ولك اجر قال ابن بطال اجمع ائمة الفتوى على سقوط الفرض عن الصبي حتى يبلغ الا انه اذا حج به كان له تطوعا عند الجمهور وقال ابو حنيفة لا يصح احرامه ولا يلزمه شيء بفعل شيء من محظورات الاحرام وانما يحج به على جهة التدريب وشذ بعضهم فقال اذا حج الصبي اجزأه ذلك عن حجة الاسلام اه قلت النقل عن الحنفية غير صحيح ففي الاوجز في مباحث حج الصبي الثانية هل ينعقد حجه ام لا ويجري عليه احكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر احكام البالغ كما قال الجمهور وخالف في ذلك ابو حنيفة اذ قال لا يلزمه شيء من محظورات الاحرام وبذلك توهم من قال ان حج الصبي لا ينعقد عندهم كما بسط في الاوجز وهامش اللامع وفي الفيض واعلم ان عبادات الصبيان كلها معتبرة عندنا نعم تقع نفلا عنه وعليه حجة ثانية بعد البلوغ اه

ص ٢٥٠ باب حج النساء اي هل يشترط فيه قدر زائد على حج الرجال اولا اه قاله الحافظ وكذا العيني ثم قال تحت اثر عمر مطابقته للترجمة من حيث ان فيه حج النساء ولكن فيه زيادة حج الرجال وهو الاحتياج الى اذن من يتولى امرهن في خروجهن اه قوله الا نغزو او نجاهد الخ الفتح على اثبات او وبسط السندي الكلام عليه وذكر الفرق بين الغزو والجهاد والاسهل ما قال الحافظ انه شك من الراوي

ص ٢٥١ باب من نذر المشي الى الكعبة قال الحافظ اي وغيرها من الاماكن المعظمة هل يجب عليه الوفاء بذلك اولا واذا وجب فتركه قادرا او عاجزا ماذا يلزمه وفي كل ذلك اختلاف بين اهل العلم سيأتي في كتاب النذر قوله وامره ان يركب واحتج اهل الظاهر بالحديث وبحديث عقبة الآتي فقالوا من عجز عن المشي فلا هدي عليه وسائر الفقهاء لهم في هذه المسئلة اقوال الاول روي عن علي وابن عمر من نذر المشي الى بيت الله تعالى فعجز عنه انه يمشي ما استطاع فاذا عجز ركب واهدى شاة وهو قول عطاء والحسن وبه قال ابو حنيفة والشافعي وقال ابو حنيفة وكذا ان ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه كفارة حكاه الطحاوي وقال الشافعي الهدي في هذا احتياط وحجتهم قوله صلى الله عليه وسلم فليركب وليهد والقول الثاني يعود ثم يحج مرة اخرى ثم يمشي ما ركب ولا هدي عليه وهو قول ابن عمر والنخعي وغيرهما والقول الثالث يعود فيمشي ما ركب وعليه الهدي وهو مروي عن ابن عباس ايضا وروي عن النخعي وهو قول مالك جمع عليه الامرين المشي والهدي احتياطا اه من العيني وقال القسطلاني الشافعي لو ترك المشي لعذر او لغيره اجزأه مع لزوم الدم فيهما والاثم في الثاني اه وفي الاوجز من شرح اللباب لو ركب في كل الطريق او اكثره لعذر او بلا عذر فعليه دم وان ركب في الاقل وكذا في المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اه وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي من نذر بعبادة مثل المشي ينعقد النذر فيمشي غير راكب وان كان معذورا فيكفر بدم واما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لانه ليس من جنسه عبادة يعني ان المشي من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على اهل مكة وان لم تكن لهم راحلة بخلاف المشي حافيا فانه ليس بعبادة مفروضة اه من هامش اللامع قلت وفي هذه المسئلة ابحاث كثيرة بسطت في الاوجز

باب فضائل المدينة

ويأتي روايات كثيرة من هذا الباب في كتاب الاعتصام في اواخر البخاري في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق اهل العلم وما اجمع عليه الحرمان مكة والمدينة وما كان بها من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والانصار ومصلى النبي صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر الشريف قال الحافظ المدينة علم على البلدة المعروفة التي هاجر اليها النبي صلى الله عليه وسلم ودفن بها واذا اطلقت تبادر الى الفهم انها المراد فاذا اريد غيرها فلا بد من قيد وكان اسمها قبل ذلك يثرب قيل سميت بيثرب ابن قانية من ولد ارم بن سام بن نوح لانه اول من نزلها وقيل غير ذلك ثم سماها النبي صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتي في باب مفرد وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بني اسرائيل قيل ارسلهم موسى عليه السلام ثم نزلها الاوس والخزرج لما تفرق اهل سبأ بسبب سيل العرم اه من هامش اللامع

ص ٢٥١ باب حرم المدينة كتب الشيخ في اللامع اي اثبات انها محترمة ودلالة الرواية الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة الا ان يقال اقامة النبي صلى الله عليه وسلم هناك وبناء المسجد فيها الى غير ذلك مما يدل على حرمتها اه وفي هامشه وبذلك جزم عامة الشراح قال العيني باب في بيان فضل حرم المدينة اه وتبعه القسطلاني وسكت عنه الحافظ والاوجه عند هذا العبد الفقير ان الامام البخاري اشار به الى مسئلة خلافية شهيرة وهو اختلافهم في ان حرم المدينة كحرم مكة او حكمها مختلف ولم يجزم الامام بالحكم في الترجمة كعادته في المسائل المختلف فيها عند الائمة وكذا في المسائل التي اختلفت فيه الروايات ولم يترجح عنده احدها وهما اصلان معروفان مطردان من الاصول المتقدمة في المقدمة وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز مع بسط الدلائل قال العيني بعد حديث انس احتج به الشافعي ومالك واحمد واسحق فقالوا المدينة لها حرم فلا يجوز قطع شجرها ولا اخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء عندهم خلافا لابن ابي ذئب فانه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم الا عند الشافعي في القديم اذ قال من اصطاد في المدينة صيدا اخذ سلبه وقال الثوري وابن المبارك وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع احد عن اخذ صيدها وقطع شجرها واجابوا عن الحديث المذكور بانه صلى الله عليه وسلم اراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم آطام المدينة وقال انها زينة المدينة على ما رواه الطحاوي باسناد صحيح ثم ذكر الطحاوي دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل النغير الى آخر ما بسط العيني اه من هامش اللامع مختصرا قال الحافظ ذكر المصنف هنا اربعة احاديث ورتبها ترتيبا حسنا ففي حديث انس التصريح بكون المدينة حرما وفي حديثه الثاني تخصيص النهي عن قطع الشجر بما لا ينبته الآدميون وفي حديث ابي هريرة بيان ما اجمل من حد حرمها في حديث انس حيث قال كذا وكذا فبين في هذا انه ما بين الحرتين وفي حديث علي زيادة تاكيد التحريم وبيان حد الحرم ايضا

ص ٢٥٢ باب فضل المدينة وانها تنفي الناس اي شرارهم وراعى في الترجمة لفظ الحديث وقرينة ارادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع في الحديث والمراد بالنفي الاخراج ولو كانت الرواية تنفي بالعتاف حمل لفظ الناس على عمومه وقد ترجم المصنف بعد ابواب المدينة تنفي الخبث اه من الفتح وقال العيني قلت جعلوا لفظ تنفي

من النفي فلذلك تصدروا بذا التقدير والاحسن عندي ان يكون بذا اللفظ من التنقية بالقاف والمعنى ان المدينة تنقي الناس تبقي خيارهم وتطرد شرارهم ويناسب بذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها وانما قلنا يناسب بذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث ان حاصل المعنى يؤول الى ما ذكرنا وان كان لفظ الحديث من النفي بالفاء اه قلت والاوجه عندي ما قال العيني لئلا يوهم تكرار الترجمة بما ياتي من باب المدينة تنفي الخبث لكن كلام الحافظ يشير الى ان الرواية في الترجمة ايضا بلفظ الفاء وعلى بذا فلتاويل طرجمة مساغ بان يقال ان الخبث غير الخبيث اه من هامش اللامع والاوجه منه ان يقال في دفع التكرار ان الغرض من الترجمة ههنا ہو اثبات فضل المدينة وہو ثابت بالجزء الاول من الحديث بقوله امرت بقرية تاكل القرى كما ہو ظاہر واما قوله في الترجمة وانما تنفي الناس ذكره استطرادا لوجوده في حديث الباب واما الترجمة الثانية الآتية فالمقصود منها النفي خاصة وكتب الشيخ في اللامع قوله وانها تنفي الناس ولا يستلزم نفيها الناس ان لا يبقى فيها احد ممن ہو خليق بالنفي بل ہي تدوم تنفيهم عنها وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها فتم تحقق كمال بذا النفي في وقت المهدي وعيسى عليهما السلام اه

ص۲۵۲ باب المدينة طابة اي من اسمائها اذ ليس في الحديث انها لا تسمى بغير ذلك وروى مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا ان الله سمى المدينة طابة والطاب والطيب لغتان بمعنى واشتقاقهما من الشيء الطيب وقيل لطهارة تربتها وقيل لطيبها لساكنها وقيل من طيب العيش بها وقال بعض اہل العلم وفي طيب ترابها وہوائها دليل شاہد على صحة بذه التسمية لان من اقام بها يجد من تربتها وحيطانها رائحة طيبة لا تكاد توجد في غيرہا وللمدينة اسماء غير ما ذكر منها ما رواه عمر بن شبة في اخبار المدينة من رواية زيد بن اسلم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة عشرة اسماء ہي المدينة وطابة وطيبة والمطيبة والمسكينة والدار وجابرة ومجبورة ومنيرة ويثرب اه مختصرا من الفتح قال القسطلاني ولها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى وذكر عدة اسماء سوى ما تقدم عن الحافظ وقال ايضا ولله در الاشبيلي حيث قال لتربة المدينة نفحة ليس كما عہد من الطيب بل ہو عجب من الاعاجيب اه وكتب مولانا عبد الحي اللكنوي في مقدمة الہداية للمدينة اربع وتسعون اسما مبسوطة في وفاء الوفا وكثرة الاسم تدل على شرف المسمى وكيفية كونه مسكنا لسيد الخلق صلى الله عليه وآله وسلم ومدفنا له اه قلت ولا يبعد عندي ان المقصود من ذكر بذه التراجم اظہار حب المدينة ومن احب شيئا اكثر من ذكره

ص۲۵۲ باب لابتي المدينة تثنية لابة وہي الحرة الارض ذات الحجارة السود والمدينة ما بين حرتين عظيمتين احدہما شرقية والاخرى غربية اه من القسطلاني قلت قد تقدم في باب حرم المدينة ان الغرض منه عندي الاشارة الى مسئلة خلافية وہي ہل للمدينة حرم كما لمكة ام لا وتقدم الخلاف فيه ہناك ولعل الغرض بالترجمة ہہنا بيان حد الحرم على حسب ما وقع في الاحاديث فقد تقدم في الباب المذكور حديث ابي ہريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حرم ما بين لابتي المدينة على لساني قال الحافظ وفي رواية لمسلم وجعل اثني عشر ميلا حول المدينة حمى وفي رواية لابي داؤد حمى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ناحية من المدينة بريدا بريدا الحديث ووقع في حديث جابر عند احمد وانا احرم المدينة ما بين حرتيها اه من الفتح

ص۲۵۲ باب من رغب عن المدينة اي فہو مذموم او باب حكم من رغب عنه اه من الفتح

ص۲۵۲ باب الايمان يارز الى المدينة بفتح اوله وسكون الہمزة وكسر الراء وقد تضم بعدہا زاي وحكى ابن التين عن بعضہم فتح الراء وقال ان الكسر ہو الصواب ومعناه ينضم ويجتمع اه من الفتح قلت لعل الغرض ان فضل المدينة لا يختص بزمانه صلى الله عليه وسلم بل ہو في جميع الازمنة قال الحافظ قوله كما تارز الحية اي انها كما تنتشر من جحرہا في طلب ما تعيش به فاذا راعها شيء رجعت الى جحرہا كذلك الايمان انتشر في المدينة وكل مؤمن له من نفسه سائق الى المدينة لمحبته في النبي صلى الله عليه وسلم فيشمل ذلك جميع الازمنة لانه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للتعلم منه وفي زمن الصحابة والتابعين وتابعيہم للاقتداء بہديہم ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلوة في مسجده والتبرك في مشاہدة آثاره وآثار اصحابه اه ثم لا يخفى عليك ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع قوله ليارز الى المدينة ظاہر التشبيه انه لا يبقى في المدينة شيء منه حين خروجه الى البلاد وہو غير مراد بل المعنى انه ينتشر منہا الى البلاد ثم ياتي زمان لا يبقى مؤمن الا وہو في المدينة وذلك لما علم ان المدينة آخر البلاد خرابا وليس ذلك الا لبقاء الايمان فيه اه قلت ما افاده الشيخ توجيه لطيف جدا

ص۲۵۲ باب اثم من كاد اہل المدينة قال الحافظ اي اراد بأہلها سوءا والكيد المكر والحيلة في المساءة اه وبسط الشراح في شرح حديث الباب

ص۲۵۲ باب آطام المدينة قال الحافظ بالمد جمع اطم بضمتين وہي الحصون التي تبنى بالحجارة وقيل ہو كل بيت مربع مسطح قد ذكر الزبير بن بكار في اخبار المدينة مع ما كان بها من الآطام قبل حلول الاوس والخزرج بها ثم ما كان بها بعد حلولہم واطال في ذلك اه

ص۲۵۲ باب لا يدخل الدجال المدينة اورد فيه اربعة احاديث وحاصل ما في بذه الاحاديث اعلامه صلى الله عليه وسلم ان الدجال لا يدخل المدينة ولا الرعب منه اه من الفتح وقال القسطلاني قوله لا يدخلها الطاعون اي الموت الذريع الفاشي اي لا يكون بها مثل الذي يكون بغيرہا كالذي وقع في طاعون عمواس والجارف وقد اظہر الله تعالى صدق رسوله فلم ينقل قط انه دخلها الطاعون وذلك ببركة دعائه صلى الله عليه وسلم اللہم صححها لنا اه

ص۲۵۳ باب المدينة تنفي الخبث اي تطرده وتخرجه وقد تقدم ما يتعلق بہذا الباب في باب فضل المدينة وبسط الكلام على حديث الباب في الاوجز وكذا في الكوكب الدري وفي جذب القلوب قوله تنفي خبثها يشمل الاحياء والاموات فينقل من البقيع اه اعاذنا الله منه

ص۲۵۳ باب (بغير ترجمة) ہو كالفصل من الباب السابق كذا ہو للاكثرين وسقط من رواية ابي ذر وفي اللامع ثم ان مناسبة الاول بالباب السابق من جہة ان تضعيف البركة وتكثيرہا يقتضي تقليل ما يضادہا فناسب نفي الخبث ومناسبة الثاني من جہة ان حب الرسول صلى الله عليه وسلم للمدينة يناسب طيب ذاتها واہلها اه كذا في ہامش الہندية من الشروح وقد رمز عليها شيخ الہند في تراجمه رمز بنقطة واحدة وہو اشارة الى ان الترجمة تركت لقصد التمرين وتشحيذا للاذہان

ص۲۵۳ باب كراهية النبي صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة بضم التاء اي تخلو وتعرية المكان جعله خاليا ولابي ذر ان تعرى بفتحها اي تخلو وتصير عراء وہو الفضاء من الارض الذي لا سترة به اه من القسطلاني قال الحافظ ترجم البخاري بالتعليلين نزعا في الصلوة باحتساب الآثار بقوله صلى الله عليه وسلم الا تحتسبون آثاركم وترجم ہہنا بما ترى بقول الراوي فكره النبي صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة وكانه صلى الله عليه وسلم اقتصر في مخاطبتهم على التعليل المتعلق بہم لكونه ادعى لہم الى الموافقة اه

ص۲۵۳ باب (بغير ترجمة) وہذا ايضا كالفصل مما قبله وہو الاصل العشرون من اصول التراجم المتقدمة قال الحافظ والباب مشتمل على حديثين واثر ولكل منہا تعلق بالترجمة التي قبله فحديث ما بين بيتي ومنبري مح فيه اشارة الى الترغيب في سكنى المدينة وحديث عائشة في قصة وعك ابي بكر وبلال فيه دعاؤه صلى الله عليه وسلم للمدينة بقوله اللہم صححها وفي ذلك اشارة الى الترغيب في سكناہا ايضا واثر عمر في دعائه لان تكون وفاته بها ظاہر في ذلك وفي ذلك مناسبة لكراہته صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة اه وبراعة الاختتام في قول عمر رضي الله تعالى عنه واجعل موتي في بلد رسولك ظاہرة وبه جزم الحافظ. اللہم نحن ايضا ندعوك بها فاستجب لنا بحرمة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم

كتاب الصوم

قد تقدم في مبدأ كتاب الحج وجوه المناسبة بين الحج والصوم وغيرہما قال العيني في وجه المناسبة العبادات اربعة بدنية محض وہي الصلوة والصوم ومالية محض وہي الزكوة ومركبة منہما وہو الحج وكان مقتضى الحال ان يذكر الصوم عقيب الصلوة لكونہما من واد واحد لكن ذكرت الصلوة عقيبہا لما ذكرنا (كما تقدم في مبدأ الحج) ثم ان غالب المصنفين ذكروا الصوم عقيب الزكوة فلا مناسبة بينہما والذي ذكره البخاري من تاخير الصوم وذكره في الاخير ہو الاوجه والانسب لان ذكر الحج عقيب الزكوة ہو المناسب من حيث اشتمال كل منہما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع الا في الاخير اه قلت ولله در العيني على عامة المصنفين اجاب عنه ابن عابدين في مبدأ كتاب الصوم اذ قال اعلم ان الصوم من اعظم اركان الدين واوثق قوانين الشرع المتين به قہر النفس الامارة بالسوء وانه مركب من اعمال القلب ومن المنع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه وہو اجمل الخصال غير انه اشق التكاليف على النفوس فاقتضت الحكمة الالہية ان يبدأ في التكاليف بالاخف وہو الصلوة تمرينا للمكلف ثم يثنى بالوسط وہو الزكوة ويثلث بالاشق وہو الصوم واليه وقعت الاشارة في مقام المدح والترتيب والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات وفي ذكر مباني الاسلام واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شہر رمضان فاقتدت ائمة الشريعة في مصنفاتہم بذلك اه وذكر في مبدأ كتاب الصوم من الاوجز عشرة ابحاث مفيدة بالبسط وفي ہامش اللامع مختصرا منہا ما قالوا ان بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال علي رضي الله عنه اولہم آدم يعني ان الصوم عبادة قديمة ما اخلى الله تعالى امة من افتراضها عليہم ومنہا ان فرضية رمضان نزلت في السنة الثانية من الہجرة في شعبان كما في تاريخ الخميس ومجمع البحار والدر المختار وفي تفسير روح البيان ان افتراض الصيام بعد خمس عشرة سنة من النبوة بعد الہجرة بثلث سنين اه وعن ابن عباس بعث الله تعالى نبيه بشہادة ان لا اله الا الله فلما صدق زاد الصلوة فلما صدق زاد الزكوة فلما صدق زاد الصيام فلما صدق زاد الحج اه كذا في الاوجز

ص۲۵۳ باب وجوب صوم رمضان مح قال الحافظ كذا للاكثر وللنسفي باب وجوب رمضان وفضله وقد ذكر ابو الخير الطالقاني في كتابه حظائر القدس لرمضان ستين اسما وذكر بعض الصوفية ان آدم عليه الصلوة والسلام لما اكل من الشجرة ثم تاب تاخر قبول توبته مما بقي في جسده من تلك الاكلة ثلثين يوما فلما صفا جسده منہا تيب عليه ففرض على ذريته صيام ثلثين يوما قال الحافظ وہذا يحتاج الى ثبوت السند فيه الى من يقبل قوله في ذلك وہيہات وجدان ذلك قوله وقول الله تعالى مح اشار بذلك الى مبدأ فرضية الصيام وكانه لم يثبت عنده على شرطه فيه شيء فاورد ما يشير الى المراد فانه ذكر فيه ثلثة احاديث حديث طلحة الدال على انه لا فرض الا رمضان وحديث ابن عمر وعائشة المتضمن للامر بصيام عاشوراء وكان المصنف اشار الى ان الامر في روايتهما محمول على الندب بدليل حصر الفرض في رمضان وہو ظاہر الآية لانه تعالى قال كتب عليكم الصيام ثم بينه شہر رمضان وقد اختلف السلف ہل فرض على الناس صيام قبل رمضان اولا فالجمہور وہو المشہور عند الشافعية انه لم يجب قط صوم قبل صوم رمضان وفي وجه وہو قول الحنفية اول ما فرض صيام عاشوراء فلما نزل رمضان نسخ الى آخر ما فيه اه من الفتح قلت وقد بسط الكلام على درجات فرضية الصوم وتفاصيل شرعيته من ابتداء الامر الى ما استقر عليه في كتاب التفسير من لامع الدراري قوله كما كتب الآية وفي الاوجز اختلفوا ہل كان صوم رمضان شرعا من قبلنا فقال جماعة ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليہود والنصارى اما اليہود فانہا تركت ہذا الشہر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم واما النصارى فانہم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكہم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال ہذه الثلثة

فائدة تخسين يوما وهذا معنى قوله اتخذوا احبارهم الاية كذا في التفسير الكبير وقيل في زيادة النصارى اقوال اخر ذكرها اہل التفسير قال البجيرمي ان كان التشبيه في قوله تعالى كما كتب في صوم رمضان كان من الشرائع القديمة لانه قيل ما من امة الا وقد فرض عليها شهر رمضان الا انہم ضلوا عنه وان كان التشبيه في مطلق الصوم كان صوم رمضان من خصوصيات ہذه الامة اھ اوجبز واختار صاحب تفيض الباري ان ہذه الآيات لاتعلق لہا بصوم رمضان بل ہی متعلقة بصوم ايام البيض وعاشوراء وبسط الكلام عليه فارجع اليه لو شئت

ص٢٥٤ باب فضل الصوم عزعن الترجمة واضح وثابت من الروايات قوله ولايجہل في تراجم شيخ المشائخ الدہلوي الجہل ہہنا ضد الحلم كما ہو في الاكثر ضد العلم اھ قلت فہو من قبيل قول الشاعر الا لايجہلن احد علينا فنجہل فوق جہل الجاہلينا. قوله فليقل اني صائم في ہامش النسخة الہندية عن التوشيح قيل يقولہا بلسانه يخاطب بہا من شاتمه وقيل بقلبه يزجر بہا نفسه وقيل باللسان في صوم الفرض وبالقلب في النفل قال ابن العربي الخلاف في النفل واما الفرض فبلسانه قطعا اھ قوله الصيام لي ذكر الحافظ في معناه عشرة اوجه وفي شرح الاحياء اختلفوا في معناه على اقوال تزيد على خمسين ثم ذكرہا اھ

ص٢٥٤ باب الصوم كفارة اطلق المصنف في الترجمة والخبر مقيد بفتنة المال وما ذكر معه ويؤيد الاطلاق ما ثبت عند مسلم من حديث ابي ہريرة مرفوعا الصلوات الخمس ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينہن ما اجتنبت الكبائر ولابن حبان في صحيحه من حديث ابي سعيد مرفوعا من صام رمضان وعرف حدوده كفر ما قبله وقد حمل المصنف الحديث في موضع آخر على تكفير مطلق الخطيئة فقال في الزكوة باب الصدقة تكفر الخطيئة ثم اورد ہذا الحديث بعينه وايضا تقدم في اثناء الصلوة باب الصلوة كفارة واورد فيه ہذا الحديث بعينه من وجه آخر عن ابي وائل اھ ملخصا من الفتح

ص٢٥٤ باب الريان للصائمين بفتح الراء وتشديد التحتانية وزن فعلان من الري اسم علم على باب من ابواب الجنة يختص بدخول الصائمين منه وہو مما وقعت المناسبة فيه بين لفظه ومعناه لانه مشتق من الري وہو مناسب لحال الصائمين قال القرطبي اكتفى بذكر الري عن الشبع لانه يدل عليه من حيث انه يستلزمه قلت او لكونه اشق على الصائم من الجوع قاله الحافظ قلت وسيأتي الكلام على ابواب الجنة في باب صفة ابواب الجنة من كتاب بدء الخلق كما بسط في ہامش اللامع ہناك

ص٢٥٥ باب ہل يقال رمضان او شہر رمضان الخ كتب الشيخ في اللامع وظاہر كلام المصنف الجواز حيث اورد قوله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان وقوله لا تقدموا رمضان وانما لم يورد حجة على جواز التكلم بشہر رمضان لان جوازه كان مجمعا عليه ولما على الرواية التي فيہا شہر رمضان موضع قوله اذا دخل رمضان فالروايتان المورودتان في الترجمة حجة للتكلم به بدون الاضافة والمورودة بسرد الاسناد (اي الرواية التي ذكرہا بقوله حدثنا يحيى بن بكير فان فيہا نسخة على الحاشية بلفظ اذا دخل شہر رمضان) حجة لجواز التكلم به مضافا اليه الشہر اھ وفي ہامشه اشار البخاري بذلك الى مسئلة شہيرة خلافية قال الكرماني اختلفوا فيه فقال المالكية لايقال رمضان على انفراده لانه اسم من اسماء الله تعالى وانما يقال شہر رمضان وقال اكثر الشافعية ان كان ہناك قرينة تصرفه الى الشہر كصمت رمضان فلا كراہة والا فيكره كما يقال احب رمضان ومذہب البخاري انه لا كراہة في اطلاقه بقرينة وبدونہا اھ قال الحافظ قوله ومن رأى كله واسعا اشار البخاري بہذه الترجمة الى حديث ضعيف عن ابي ہريرة مرفوعا لاتقولوا رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى ولكن قولوا شہر رمضان اخرجه ابن عدي في الكامل وضعفه بابي معشر قال البيہقي قد روي عن ابي معشر عن محمد بن كعب وہو اشبه وروي عن مجاہد والحسن من طريقين ضعيفين وقد احتج البخاري لجواز ذلك بعدة احاديث وقد ترجم النسائي لذلك ايضا فقال باب الرخصة في ان يقال لشہر رمضان رمضان ثم اورد فيه حديثين وقد يتمسك للتقييد بالشہر بورود القرآن به حيث قال شہر رمضان مع احتمال ان يكون حذف لفظ الشہر من الاحاديث من تصرف الرواة وكان ہذا ہو السر في عدم جزم المصنف بالحكم الى آخر ما فيه

ص٢٥٥ باب رؤية الہلال ہذا الباب موجود في النسخ الہندية التي بايدينا وعليه علامة النسخة ولا يوجد ہذا الباب في نسخ الشروح من الفتح والعيني والقسطلاني ولا في النسخة المصرية التي عليہا حاشية العلامة السندي ولم يتعرض له احد من الشراح ومع ذلك سيبوب المصنف فيما سيأتي بباب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الہلال الخ فالظاہر عدمه وما على تقدير ثبوته فيمكن عندي ان يقال ان الغرض من الترجمتين مختلف فالغرض من الباب الآتي بيان حكم صوم يوم الشك كما سيأتي ہناك والغرض ہہنا الحث والترغيب على رؤية ہلال رمضان وقد صرح الفقہاء في كتبہم باستحبابه بل بوجوبه على الكفاية وفي الہداية وينبغي للناس ان يلتمسوا الہلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليہم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته اھ واخرج ابو داؤد من حديث عائشة رضي الله عنہا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحفظ من شعبان ما لايتحفظ من غيره ثم يصوم لرؤية رمضان الحديث فتامل فانه غاية التوجيه لدفع التكرار والله تعالى اعلم

ص٢٥٥ باب من صام رمضان ايمانا واحتسابا الخ قال الحافظ قال ابن المنير حذف الجواب ايجازا واعتمادا على ما في الحديث وعطف قوله نية على قوله احتسابا لان الصوم انما يكون لاجل التقرب الى الله تعالى والنية شرط في وقوعه قربة والمراد بالايمان الاعتقاد بحق فرضية صومه وبالاحتساب طلب الثواب من الله تعالى وقال الخطابي احتسابا اي عزيمة وہو ان يصومه على معنى الرغبة في ثوابه طيبة نفسه بذلك غير مستثقل لصيامه ولا مستطيل لايامه اھ

ص٢٥٥ باب اجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال القسطلاني تحت الحديث لانه شہر يتضاعف فيه ثواب الصدقة وما مصدرية اي اجود اكوانه يكون في رمضان ثم قال ويحتمل ان يكون زيادة الجود بمجرد لقاء جبرئيل ومجالسته ويحتمل ان يكون بمدارسته اياه القرآن وہو يحث على مكارم الاخلاق وقد كان القرآن له صلى الله عليه وسلم خلقا بحيث يرضى لرضاه ويسخط لسخطه ويسارع الى ما حث عليه ويمتنع مما زجر عنه فلہذا كان يتضاعف جوده وافضاله في ہذا الشہر وفي ہذا الحديث تعظيم شہر رمضان لاختصاصه بابتداء نزول القرآن ثم معارضة ما نزل منه فيه وان تجدد الـ ... من نہاره الى آخره كما قال قال الحافظ قال ابن المنير وجه التشبيه بين اجوديته صلى الله عليه وسلم بالخير وبين اجودية الريح المرسلة ان المراد بالريح ريح الرحمة التي يرسلہا الله تعالى لانزال الغيث العام الذي يكون سببا لاصابة الارض الميتة وغير الميتة اي فيعم خيره وبره من ہو بصفة الفقر والحاجة ومن ہو بصفة الغنى والكفاية اكثر مما يعم الغيث الناشئة عن الريح المرسلة صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع في باب بدء الوحي قوله من الريح المرسلة والفضيلة عليہا في انہا لاتبقي ولاتذر شيئا اتت عليه فكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم لايبقي شيئا مما ہو في ملكه اھ قوله يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن الخ وتقدم في باب بدء الوحي من اول الكتاب بلفظ فيدارسه القرآن وسيأتي في باب ذكر الملائكة من كتاب بدء الخلق بلفظ ان جبرئيل كان يعارضه القرآن وفي ہامش الہندية المعارضة المقابلة كما في المجمع وفي المشكوة كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم قال الطيبي نقلا عن المظہر يعني ياتيه جبرئيل عليه السلام ويقرأ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن من اوله الى آخره لتجويد اللفظ وليكون سنة في حق الامة اقول لاتساعد ہذا التاويل تعدية بعلى لان المعروض عليه ہو رسول الله صلى الله عليه وسلم اللہم الا ان يحمل على باب القلب كقولہم عرضت الناقة على الحوض انتہى كلام الطيبي قال الشيخ في اللمعات وقد ورد انہما كانا يقرآن بطريق المدارسة فيصح العرض من الجانبين فلا حاجة الى القول بالقلب كما قال الطيبي انتہى من الہامش قلت وسيأتي تبويب المصنف في فضائل القرآن بباب كان جبرئيل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بہذا كله ان العرض كان من الجانبين وفي شرح الاقناع وحقيقة المدارسة ان يقرأ الثاني ما قرأه الاول واما القراءة المشہورة الآن فہي ادارة لا مدارسة ثم اشكل عليه بقوله كيف ہذا مع ان الملائكة لم يعطوا فضيلة حفظ القرآن حتى جبرئيل النازل به فكيف كان يدارسه واجيب بجوابين احدہما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ اولا فيعيد جبرئيل ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم والثاني كان ينظر في اللوح المحفوظ حين يقرأ على النبي صلى الله عليه وسلم قال بعضہم وہذا اولى لان القصد من قراءته عليه ما استقر عليه الامر وما استقر عليه الامر في العرضة الاخيرة ہو المثبت في المصحف العثماني وحكمة العرض لاجل ان يبين له الناسخ والمنسوخ اھ

ص٢٥٥ باب من لم يدع قول الزور والعمل به قال الزين ابن المنير حذف الجواب لانه لو نص على ما في الخبر لطالت الترجمة او لو عبر عنه بحكم معين لوقع في عہدته فكان الايجاز ما صنع ثم قال الحافظ قال البيضاوي ليس المقصود من شرعية الصوم نفس الجوع والعطش بل ما يتبعه من كسر الشہوات وتطويع النفس الامارة بالنفس المطمئنة فاذا لم يحصل ذلك لاينظر الله اليه نظر القبول فقوله ليس لله حاجة مجاز عن عدم القبول فنفى السبب وارادا لمسبب اھ

ص٢٥٥ باب ہل يقول اني صائم اذا شتم كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك دفع ما يتوہم من كراہة اظہار العبادة والمامور به اخفاءہا وحاصل الدفع ان الطاعة لاسيرفي اظہارہا اذا تضمن فائدة مالم يكن من قصده الرياء والسمعة وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاہر فان المتجاہل المذكور لعله ينتہي عما ركب عليه من الجہل والسب والشتم او يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ في الصوم اھ وفي ہامشه بقي ہہنا شئ وہو ان الوارد في الحديث لفظ فليقل اني صائم بصيغة الامر فما وترجم عليه البخاري بلفظ ہل يقول ووجه ذلك ما قال الحافظ انه اختلف في المراد بقوله عليه السلام فليقل اني صائم ہل يخاطب بہا الذي يكلمه بذلك او يقولہا في نفسه وبالثاني جزم المتولي ونقله الرافعي عن الائمة ورجح النووي الاول في الاذكار وقال في شرح المہذب كل منہما حسن والقول باللسان اقوى ولو جمعہما لكان حسنا ولہذا التردد اتى البخاري في الترجمة بالاستفہام اھ ثم ذكر بعد ذلك من الاقوال في معنى الحديث كما تقدم في باب فضل الصوم.

ص٢٥٥ باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة اختلفت نسخ البخاري في ہذه اللفظة ففي نسخة الحافظ العزبة فقال بضم المہملة وسكون الزاي بعدہا موحدة وفي نسخة العزوبة بزيادة واو والمراد بالخوف منہا ما ينشأ عنہا من ارادة الوقوع في العنت اھ وفي نسخة العيني العزوبة فقال بضم العين والزاي قال ابن الاثير العزب البعيد من النكاح ومعنى يخاف على نفسه الخ يعني يخاف من بعد النكاح ان يقع في العنت وہو الزنا ومادة ہذه اللفظة في الاصل تدل على البعد يقال عزب عني فلان اي بعد ويقال تعزب فلان زمانا ثم تاہل اھ وكتب الشيخ في اللامع دفع لما يتوہم ان الصوم لابد ان يكون خاليا عن منفعة اخرى دينية او دنيوية فان المقصود رضاه تعالى ولايكون مخلصا فيه اذا ترتب فيه حظ آخر فحاصل الدفع ان الغرض المترتب عليه اذا كان دنيويا فلا يضر قصده اياه ولما ان العصمة من الزنا وغيرہا مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منہا باسرہا رضاه سبحانه وتعالى لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الاصلي اھ قوله فعليه بالصوم الخ قال الحافظ ومقتضاه ان الصوم قامع لشہوة النكاح واستشكل بان الصوم يزيد في تہييج الحرارة وذلك مما يثير الشہوة لكن ذلك انما يقع في مبدء الامر فاذا تمادى عليه واعتاده سكن ذلك انتہى كلام الفتح قلت وقد وقع مثل ہذا الاشكال والجواب بعينه لبعض شيوخنا ويستأنس ہذا الجواب بلفظ عليه الواقع في الحديث فانه يدل على المواظبة واللزوم بخلاف ما لو قيل فليصم

ص٢٥٥ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الہلال فصوموا الخ قال الحافظ ہذه الترجمة لفظ مسلم من حديث ابي ہريرة وقد سبق للمصنف في اول الصيام في حديث ابن عمر بلفظ اذا رأيتموه وذكر البخاري في الباب احاديث تدل على نفي صوم يوم الشك رتبہا ترتيبا حسنا الى آخر ما قال اھ وقد تقدم الفرق بين ہذه الترجمة وبين ما سبق من باب رؤية الہلال ہناك والمقصود ہہنا كما تقدم مسئلة صوم يوم الشك وہي خلافية شہيرة ففي ہامش اللامع المراد بصوم يوم الشك ہو صوم يوم الثلاثين من شعبان اذا لم ير الہلال في ليلته سواء كانت السماء مصحية او مغيمة عند الجمہور ومنہم الائمة الثلثة وللحنابلة في ذلك ثلث روايات والمشہور عندہم ان ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق النہي عن صوم الشك محمول على حال الصحو وفي الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية ہلاله فان لم

يرالهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان اصبحوا مفطرين ذكره والصوم لانه يوم الشك المنهي عنه وان حال دونه اى دون هلال رمضان بان كان في المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم او قتر اى غبرة وكذا دخان فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطا بنية رمضان قال في الانصاف هو المذهب عند الاصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف وقالوا نصوص احمد تدل عليه اه مختصرا من الاوجز وهامش اللامع قوله فان غم عليكم فاقدروا وفيه ثلاث تاويلات احدها ما قال الائمة الثلاثة والجمهور معناه قدروا له تمام العدد ثلثين يوما ويرجح هذا التاويل الروايات الاخر المصرحة بهذا المعنى واولى ما فسر الحديث بالحديث وثانيها قالت طائفة معناه ضيقوا له وقدروه تحت السحاب وبه قال احمد وغيره ممن يجوز صوم ليلة الغيم عن رمضان وثالثها معناه قدروه بحسب المنازل ونقل ابن العربي عن ابن سريج ان هذا الخطاب لمن خصه الله تعالى بهذا العلم وان قوله فاكملوا العدة خطاب للعامة الى آخر ما بسطه الشيخ في البذل

باب شهرا عيد لا ينقصان قال الحافظ هكذا ترجم ببعض لفظ الحديث وهذا القدر لفظ طريق الحديث الباب عند الترمذي وقد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث فمنهم من حمله على ظاهره فقال لا يكون رمضان ولا ذو الحجة ابدا الا ثلثين وهذا قول مردود ومعاند للموجود والمشاهد ويكفي في رده قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الحديث فانه لو كان رمضان ابدا ثلثين لم يحتج الى هذا ومنهم من تاول له معنى لائقا ثم ذكر الحافظ القولين المذكورين في ترجمة الباب عن احمد واسحاق ثم قال وهذان القولان مشهوران عن السلف وقد ثبتا منقولين في اكثر الروايات في البخاري وذكر القرطبي ان فيه خمسة اقوال منها ان معناه لا ينقصان في عام بعينه وهو العام الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم تلك المقالة وقيل المعنى لا ينقصان في الاحكام وبهذا جزم البيهقي وقبله الطحاوي فقال معناه ان الاحكام فيهما وان كان تسعة وعشرين متكاملة غير ناقصة عن حكمها اذا كانا ثلثين وقيل لا ينقصان في نفس الامر لكن ربما حال دون رؤية الهلال مانع ولا يخفى بعده وقيل لا ينقصان معا في سنة واحدة على طريق الاكثر الاغلب وان ندر وقوع ذلك وهذا اعدل مما تقدم لانه ربما وجد وقوعهما ووقوع كل منهما تسعة وعشرين اه من الفتح مختصرا

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب قال الحافظ بالنون فيهما والمراد اهل الاسلام الذين بحضرته عند تلك المقالة وهو محمول على اكثرهم او المراد نفسه صلى الله عليه وسلم ثم قال الحافظ ولا يرد على ذلك انه كان فيهم من يكتب ويحسب لان الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة والمراد بالحساب ههنا حساب النجوم وتسييرها ولم يكونوا يعرفون من ذلك ايضا الا النزر اليسير فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب اصلا ويوضحه قوله فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين ولم يقل فسلوا اهل الحساب والحكمة فيه كون العدد عند الاغماء يستوي فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم وقد ذهب قوم الى الرجوع الى اهل التسيير وهم الروافض ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم قال الباجي واجماع السلف الصالح حجة عليهم قال ابن بزيزة وهو مذهب باطل فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم لانها حدس وتخمين وايضا لا يعرفها الا القليل اه مختصرا قلت وما قال الحافظ نقل عن بعض الفقهاء الخ لعله اشار به الى مذهب ابي العباس ابن سريج من الشافعية كما تقدم في باب اذا رأيتم الهلال فصوموا تحت قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له من المعاني الثلاثة فلعل المصنف اراد بهذه الترجمة الرد على المعنى الثالث من تلك المعاني الذي اختاره ابن سريج واراد بالباب الآتي الرد على المعنى الثاني الذي اختاره الامام احمد والله اعلم

باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم او يومين الخ قال الحافظ بضم اوله وفتح ثانيه ويجوز فتحهما اى المكلف اى لا يتقدم رمضان بصوم يوم يعد منه بقصد الاحتياط له فان صومه مرتبط بالرؤية فلا حاجة الى التكلف واكتفى في الترجمة عن ذلك بتصريح الخبر به اه وتقدم في الباب السابق بيان الغرض من هذا الباب

باب قول الله احل لكم ليلة الصيام الرفث الخ والمراد بهذه الترجمة بيان ما كان الحال عليه قبل نزول هذه الآية ولما كانت هذه الآية منزلة على اسباب تتعلق بالصيام عجل بها المصنف وقد تعرض لها في التفسير ايضا كما سياتي ويؤخذ من حاصل ما استقر عليه الحال من سبب نزولها ابتداء مشروعية السحور وهو المقصود في هذا المكان لانه جعل هذه الترجمة مقدمة لابواب السحور اه من الفتح

باب قول الله وكلوا واشربوا الآية قال الحافظ وهذه الترجمة سيقت لبيان انتهاء الاكل وغيره الذي ابيح بعد ان كان ممنوعا اه فالغرض من الترجمة بيان منتهى السحور بذكر تفسير الآية وذلك لانه لما ذكر الآية السابقة المجملة في الباب السابق لتعلقها باحكام الصيام ناسب ذكر تفسير الآية لكونها مجملة

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال قال العيني ومطابقة حديث الباب للترجمة من حيث ان معناه ومعنى الترجمة واحد وان اختلف اللفظ قال ابن بطال ولم يصح عند البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الترجمة فاستخرج معناه من حديث عائشة وقال صاحب التوضيح فيه نظر من حيث ان البخاري صح عنده لفظ الترجمة وذلك انه ذكر في باب الاذان قبل الفجر حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يمنعن احدكم او احدا منكم اذان بلال من سحوره فلو خرجه ابو عبد الله في هذا الباب لكان امثل

باب تعجيل السحور كتب الشيخ في اللامع وفي بعض النسخ باب تاخير السحور والحجة على الاولى تعجيل سهل في سحوره حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوي على العبادات في النهار حتى لا يضعفه الصوم واما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان تراخيا اه وبسط الكلام عليه في هامشه من كلام الشراح قلت وحاصل ما افاده الشيخ ان الترجمة ان كانت تعجيل السحور فالغرض بيان جوازه وهو ثابت بفعل الصحابي وان كان الترجمة التاخير فالمقصود بيان استحبابه وهو ثابت بفعله صلى الله عليه وسلم وسلك صاحب الفيض ههنا مسلكا آخر اذ قال معنى التعجيل ههنا السرعة فيه

اى لا يفرغ من سحوره بالعجلة ولا يطول فيه وليس مقابلا للتاخير فلا يرد ان التاخير مستحب فان التعجيل ههنا باعتبار الاكل والتاخير هناك بحسب وقت السحور اه

باب قدر كم بين السحور وصلوة الفجر اى انتهاء السحور وابتداء الصلوة لان المراد تقدير الزمان الذي ترك فيه الاكل والمراد بفعل الصلوة اول الشروع فيها قاله الزين ابن المنير وقال المهلب وغيره في الحديث تقدير الاوقات باعمال البدن وكانت العرب تقدر الاوقات بالاعمال كقولهم قدر حلب شاة وقدر نحر جزور فعدل زيد بن ثابت عن ذلك الى التقدير بالقراءة اشارة الى ان ذلك الوقت كان وقت العبادة بالتلاوة ولو كانوا يقدرون بغير العمل لقال مثلا قدر درجة او ثلث خمس ساعة وقال ابن ابي جمرة فيه اشارة الى ان اوقاتهم كانت مستغرقة بالعبادة وفيه تاخير السحور لكونه ابلغ في المقصود الى آخر ما في الفتح قلت والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاولى جواز تعجيل السحور لتقريره عليه الصلوة والسلام وفي هذا استحباب تاخيره وبيان منتهى التاخير والله اعلم.

باب بركة السحور من غير ايجاب الخ قال الزين ابن المنير الاستدلال على الحكم انما يفتقر اليه اذا ثبت الاختلاف او كان متوقعا لكن لما جاء الامر به احتاج ان يبين انه ليس على ظاهره من الايجاب قال الحافظ وقد نقل ابن المنذر الاجماع على ندبية السحور وقال ابن بطال في هذه الترجمة غفلة من البخاري لانه قد اخرج بعد هذا حديث ابي سعيد ايكم اراد ان يواصل فليواصل الى السحر فجعل غاية الوصال الى السحر وهو وقت السحور قال والمفسر يقضي على المجمل قال الحافظ وقد تلقاه جماعة بعده بالتسليم وتعقبه ابن المنير في الحاشية بان البخاري لم يترجم على عدم مشروعية السحور وانما ترجم على عدم ايجابه واخذ من الوصال ان السحور ليس بواجب وحيث نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وانما هو نهي ارشاد لتعليله اياه بالاشفاق عليهم وليس في ذلك ايجاب السحور ولما ثبت ان النهي عن الوصال للكراهة فضد نهي الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال. قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اراد بقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ الاشارة الى حديث ابي هريرة الآتي بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهي عن الوصال انه واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال لو تاخر لزدتكم فدل ذلك على ان السحور ليس بحتم اذ لو كان حتما ما واصل بهم فان الوصال يستلزم ترك السحور اه قلت لكن الوصال المذكور في حديث ابي هريرة الذي اشار اليه الحافظ انما كان منه صلى الله عليه وسلم للزجر والتنكيل كما هو مصرح في الروايات فتامل.

باب اذا نوى بالنهار صوما الخ لم يذكر المصنف الجواب وذلك لمكان الاختلاف فيه فعند مالك لا يجوز مطلقا لا فرضا ولا نفلا وعند الشافعي واحمد يجوز النفل دون الواجب وعندنا الحنفية يجوز النفل وكذا اداء رمضان والنذر المعين ولا يجوز الواجب الغير المعين كقضاء رمضان والنذر المطلق كما بسط في الاوجز وظاهر ميل المصنف الى الجواز مطلقا لانه لم يذكر الجواب في الترجمة وما اورده في الباب من الآثار وغيرها كلها تدل على الجواز مطلقا ولا قرينة تدل على التفريق بين النفل والواجب.

باب الصائم يصبح جنبا قال الحافظ اى هل يصح صومه ام لا وهل يفرق بين العامد والناسي او بين الفرض والتطوع وفي كل ذلك خلاف للسلف والجمهور على الجواز مطلقا فصارت المسئلة كالاجماعية بعدما كانت كثيرة الاختلاف وذكر العلامة العيني فيها سبعة اقوال كما ذكر في هامش اللامع.

باب المباشرة للصائم اى بيان حكمها واصل المباشرة التقاء البشرتين ويستعمل في الجماع اولج او لم يولج وليس الجماع مرادا بهذه الترجمة وقوله يحرم عليه فرجها واخرج عبد الرزاق عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل للرجل من امرأته صائما قالت كل شيء الا الجماع قوله كان يقبل ويباشر الخ التقبيل اخص من المباشرة فهو من ذكر العام بعد الخاص

باب القبلة للصائم اى بيان حكمها واختلفت الروايات في مسئلة القبلة للصائم ولذا اختلف العلماء في ذلك سلفا وخلفا كما بسط في الاوجز وفيه قال عياض منهم من اباحها على الاطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين واليه ذهب احمد واسحاق وداؤد ومنهم من كرهها على الاطلاق وهو قول مالك ومنهم من كرهها للشاب واباحها للشيخ وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي وروي عن مالك ومنهم من اباحها في النفل ومنعها في الفرض وهو رواية ابن وهب عن مالك الى آخر ما بسط في هامش اللامع قلت هذا فيما اذا قبل وسلم واما اذا انزل فيفطر عند الائمة الاربعة وان امذى يفطر عند مالك واحمد ولا يفطر عندنا والشافعي كذا في الاوجز

باب اغتسال الصائم كتب الشيخ في اللامع اى انه لا يضر بصومه ودلالة الرواية عليه ظاهرة ولما لم ينقض الصوم بغسل الجنابة لم ينقض بغسله سوى ذلك ثم ان الآثار التي ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ودلالة النص فان القاء الثوب المبلول على الجسم ودخول الحمام وتطعم القدر والشيء والمضمضة والتبرد والتدهن وتقدم الاناء المملوء ماء والاستياك والكحل لما جاز للصائم وهي مظنة نفوذ شيء الى الباطن فاولى ان يجوز له الغسل فان امر الماء اخف لاسيما اذا كان لا يستقر على البدن كما هو ظاهر في الغسل ثم الظاهر ان الحمام المذكور في اثر الشعبي اريد به البارد وقوله فليصبح دهينا وجهه انه لو كان متقشفا متحلا ظهر عليه صومه والاولى فيه الاخفاء اه وبسط الكلام عليه في هامشه وفيه قال الحافظ تحت الباب اى بيان جوازه قال الزين ابن المنير اطلق الاغتسال ليشمل الاغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكانه يشير الى ضعف ما روي عن علي من النهي عن دخول الصائم الحمام اخرجه عبد الرزاق وفي اسناده ضعف واعتمده الحنفية فكرهوا الاغتسال للصائم اه وتعقبه العيني اذ قال هذا غير صحيح لانه رواية عن ابي حنيفة غير معتمد والمذهب المختار انه لا يكره ذكره الحسن عن ابي حنيفة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب الصائم اذا اكل او شرب ناسيا قال الحافظ اى هل يجب عليه القضاء او لا وهي

مسئلة خلاف مشهورة وذهب الجمهور الى عدم الوجوب وعن مالك يبطل صومه وعليه القضاء وقال عياض هذا هو المشهور عنه وهو قول شيخه ربيعة وجميع اصحاب مالك لكن فرقوا بين الفرض والنفل وقال الداؤدي لعل مالكا لم يبلغه الحديث او اوله على رفع الاثم قوله وقال عطاء الخ مناسبة هذين الاثرين للترجمة من جهة ان المغلوب بدخول الماء حلقه او الذباب لا اختيار له في ذلك كالناسي اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله لم يملك رده هذا مبني على انه لم يفرق بين الخطاء والنسيان والفرق بينهما ثابت ولو اريد بقول الحسن لا شئ عليه نفي القضاء والكفارة وافق المذهب وقول مجاهد لا شئ عليه كذلك فينفي القضاء والكفارة كما هو المذهب اهـ وبسط الكلام عليه في هامشه وفيه واما حكم المسئلة فقد قال الموفق لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف وان تمضمض او استنشق فسبق الماء الى حلقه من غير قصد ولا اسراف فلا شئ عليه وبه قال الاوزاعي والشافعي في احد قوليه وقال مالك وابو حنيفة يفطر الى آخر ما بسط في الدلائل قوله ان دخل حلقه الذباب الخ قال العيني والقسطلاني به قالت الائمة الاربعة وقال الحافظ نقل ابن المنذر الاتفاق عليه لكن نقل غيره عن اشهب انه قال احب الى ان يقضي حكاه ابن التين اهـ قوله ان جامع ناسيا والاختلاف في هذه المسئلة شهير بسط في الاوجز قال ابن رشد اذا جامع ناسيا لصومه فان الشافعي وابا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة وقال مالك عليه القضاء دون الكفارة وقال احمد واهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اهـ

ص ٢٥٩ باب السواك الرطب واليابس وفي الفيض اختار المصنف مذهب الحنفية ولم يفرق بين ما قبل الزوال وما بعده اهـ وكتب الشيخ في اللامع وحاصل استدلاله بالآثار والروايات انها مطلقة فلا تتقيد بغير الصائم اهـ وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من كره للصائم الاستياك بسواك الرطب كالمالكية والشعبي وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذي يتمضمض به ومنه تظهر النكتة في ايراد حديث عثمان في صفة الوضوء في هذا الباب فان فيه انه تمضمض واستنشق وقال ومن توضأ وضوئي هذا ولم يفرق بين صائم ومفطر اهـ قلت وقياس ابن سيرين الذي اشار اليه الحافظ هو ما تقدم في باب اغتسال الصائم قال ابن سيرين لا بأس بالسواك الرطب قيل له طعم قال والماء له طعم وانت تمضمض به اهـ واختلف العلماء في مسئلة السواك للصائم على ستة اقوال ذكر في هامش اللامع وحاصل مذاهب الائمة الاربعة انه لا بأس به مطلقا قبل الزوال وبعده سواء كان رطبا او يابسا وهو مذهب الحنفية قال القسطلاني قال النووي في شرح المهذب انه المختار اهـ وعند الشافعي مكروه بعد الزوال مطلقا ويستحب قبل الزوال مطلقا رطبا كان او يابسا وعند مالك يكره الرطب دون غيره مطلقا قبل الزوال وبعده ومذهب الحنابلة بجواز اليابس فقط قبل الزوال ويكره بعد الزوال مطلقا.

ص ٢٥٩ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ فليستنشق بمنخره الخ بفتح الميم وسر الخاء وقد تكسر الميم اتباعا للخاء كذا في القسطلاني وهذا الحديث بهذا اللفظ من الاصول التي لم يصلها البخاري وقد اخرجه مسلم عن ابي هريرة ورويناه في مصنف عبد الرزاق وقول المصنف ولم يميز الصائم من غيره قاله تفقها وهو كذلك في اصل الاستنشاق لكن ورد تمييز الصائم من غيره في المبالغة في ذلك كما رواه اصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وغيره عن لقيط بن صبرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما وكان المصنف اشار بايراد اثر الحسن عقبه الى هذا التفصيل اهـ من الفتح قوله وقال الحسن هو البصري مما وصله ابن ابي شيبة بنحوه والسعوط بفتح السين وقد تضم ما يصب من الدواء في الانف قاله القسطلاني قال الحافظ قال الكوفيون يجب القضاء على من استعط وقال مالك والشافعي لا يجب الا ان وصل الماء الى حلقه اهـ قلت وبه قال احمد كما يظهر من كلام الموفق وفي الدر المختار احتقن او استعط في انفه شيئا قضى فقط قال ابن عابدين وعدم وجوب الكفارة في ذلك هو الاصح بل يجب القضاء فقط اهـ من هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع وكذلك لا يسلم قول الحسن لا بأس بالسعوط وذلك لانه وان كان صحيحا في نفسه الا انه لما تعذر التمييز بين وصوله الى الحلق وعدمه اقيم ادخال السعوط في المنخرين مقام الوصول الى الجوف لكونه سببا له ومفضيا اليه لا سيما ولا يتقرر مثل ذلك في الدماغ بل يتقطر الى الجوف اهـ مختصرا قوله فان ازدرد ريق العلك الخ كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد ادخاله في الفم وليس فيه شئ من اجزاء العلك ولا يفسد به الصوم فاما ان تصدد به ما اختلطت به اجزاء العلك فغير مسلم ان الصوم لا يفسد وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده ولا شك انه داخل وليس مما هو معفو كالريق والمخاط فيفسد به الصوم اهـ وفي هامشه هو كذلك فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر رخص في مضغ العلك اكثر العلماء ان كان لا يتحلب منه شئ فان تحلب منه شئ فازدرده فالجمهور على انه يفطر الى آخر ما بسطه ثم لا يذهب عليك ان المصنف لم يذكر في هذا الباب حديثا مسندا ولم يتعرض له الشراح ههنا وذكره شيخ الهند في الجدول الثالث في بيان التراجم الغير المجردة اي التي ليس فيها حديث مسند لكن ذكر في الترجمة آية او حديثا او اثرا كما اشير اليه في الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم المذكورة في المقدمة وفيه ان المصنف مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا (غير مسند) او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين الى آخر ما تقدم وايضا تقدم الكلام عليه في الفائدة الثانية وكذا في الفائدة الرابعة من الفصل الثالث من كلام الشراح وغيره في مقدمة اللامع نقل الفائدة الثانية عن الشيخ محي الدين ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنى اخلى كثيرا من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذا. وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقا وانما يفعل ذلك لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم بها مشارا الى الحديث لكونه معلوما وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريبا ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي

بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لا شئ فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه الى آخر ما بسط فيه من كلام الحافظ

ص ٢٥٩ باب اذا جامع في رمضان الخ اي عامدا عالما وجبت عليه الكفارة وفي الاوجز قال الزرقاني وفيه ايجاب القضاء مع الكفارة وهو قول الائمة الاربعة والجمهور واسقط القضاء بعضهم لانه لم يرد في خبر ابي هريرة ولا خبر عائشة ولا في نقل الحفاظ لهما ذكر القضاء واجيب بانه جاء من طرق يعرف بمجموعها ان لهذه الزيادة اصلا يصلح للاحتجاج وعن الاوزاعي ان كفر بعتق او اطعام قضى اليوم وان صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم اهـ وقال ابن رشد شذ قوم فلم يوجبوا على المفطر عمدا بالجماع الا القضاء فقط اهـ قلت وهم الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير كذا في المغني قوله ويذكر عن ابي هريرة الخ وصله اصحاب السنن الاربعة وصححه ابن خزيمة قال الترمذي سألت محمدا يعني البخاري عن هذا الحديث فقال ابو المطوس اسمه يزيد بن المطوس لا اعرف له غير هذا الحديث وقال البخاري في التاريخ ايضا تفرد ابو المطوس بهذا الحديث ولا ادري سمع ابوه من ابي هريرة ام لا قال ابن بطال اشار بهذا الحديث الى ايجاب الكفارة على من افطر باكل او شرب قياسا على الجماع والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا وقرر ذلك الزين ابن المنير بانه ترجم بالجماع لانه الذي ورد فيه الحديث المسند وانما ذكر آثار الافطار ليفهم ان الافطار بالاكل والجماع بمعنى واحد قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اشار بهذه الآثار الى ان ايجاب القضاء مختلف فيه بين السلف وان الفطر بالجماع لا بد فيه من الكفارة واشار بحديث ابي هريرة الى انه لا يصح لكونه لم يجزم به عنه وعلى تقدير صحته فظاهره يقوي قول من ذهب الى عدم القضاء في الفطر بالاكل بل يبقى ذلك في ذمته زيادة في عقوبته لان مشروعية القضاء تقتضي رفع الاثم لكن لا يلزم من عدم القضاء عدم الكفارة فيما ورد فيه الامر بها وهو الجماع والفرق بين الانتهاك بالجماع والاكل ظاهر فلا يصح القياس المذكور اهـ من الفتح قوله وبه قال ابن مسعود الخ وصله البيهقي من طريق المغيرة ابن عبد الله اليشكري قال حدثت ان عبد الله بن مسعود قال من افطر يوما من رمضان من غير علة لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله فان شاء غفر له وان شاء عذبه كذا في القسطلاني

ص ٢٥٩ باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شئ الخ قال الحافظ قوله فليكفر اي به لانه صار واجدا وفيه اشارة الى ان الاعسار لا يسقط الكفارة عن الذمة اهـ قلت وهو قول الحنفية ومالك والمشهور من قولي احمد انه يسقط وهما قولان للشافعي

ص ٢٦٠ باب المجامع في رمضان هل يطعم الخ يعني ام لا ولا منافاة بين هذه الترجمة والتي قبلها لان التي قبلها آذنت بان الاعسار بالكفارة لا يسقطها عن الذمة لقوله فيها اذا جامع ولم يكن له شئ فتصدق عليه فليكفر والثانية ترددت هل المأذون له بالتصرف فيه نفس الكفارة ام لا وعلى هذا يتنزل لفظ الترجمة اهـ من الفتح واختلف العلماء في المسئلة التي ترجم المصنف لها اعني صرف الكفارة الى عيال الفقراء وفي شرح الاقناع ولا يجوز للفقير صرف كفارته الى عياله واما قوله صلى الله عليه وسلم في الخبر اطعمه اهلك ففي الام كما قال الرافعي يحتمل انه لما اخبره بفقره صرفه له صدقة وفي ذلك اجوبة اخر ذكرتها في شرح المنهاج وغيره اهـ وكتب الشيخ في الكوكب قوله فاطعمه اهلك تفرقت الاقوال في تأويله فقال بعضهم هذا النبي صلى الله عليه وسلم عنه فكان من خصوصياته وقال بعض انما امره ان يؤتيه اهله وتسقط النفقة عنه فكان الرجل يؤتي اهله كل يوم صاعا منه واستدل هؤلاء بجواز ايتاء الكفارة اهله كما قالوا في الزكوة وقال الامام الهمام ان معناه انك لما لم تجد ما يفضل عن نفقة اهلك وليس عليك اداء كفارتك على الفور فكان كفارتك على ذمتك تؤديها متى قدرت عليها واصرف هذه في نفقة اهلك اهـ وذكر اختلاف الائمة وبقية توجيهات الحديث في هامشه وفي هامشي على البذل عن الاوجز حمله الائمة الثلاثة على تأخير الكفارة او الخصوصية وعن احمد ان الكفارة تسقط عن المعسر لهذا الحديث اهـ وبسط الكلام على معنى الحديث وفقهه في البذل وقال الحافظ قد اعتنى به (اي بحديث الباب) بعض المتأخرين ممن ادركه شيوخنا فتكلم عليه في مجلدين جمع فيهما الف فائدة وفائدة اهـ ثم المصنف ترجم بلفظ هل اشارة الى الاختلاف في ان اطعامه اهله هل كان للكفارة او بطريق تقديم الحاجة على الكفارة الواجبة في الذمة اذ لا يجب على الفور او لاسقاط الكفارة راسا كما قال بعضهم

ص ٢٦٠ باب الحجامة والقئ للصائم الخ قال الحافظ اي هل يفسدان هما او احدهما الصوم او لا قال ابن المنير جمع بين القئ والحجامة مع تغايرهما وعادته تفريق التراجم اذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين وانما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لانهما اخراج والاخراج لا يقتضي الافطار وقد اومأ ابن عباس الى ذلك كما سيأتي ولم يذكر المصنف حكم ذلك ولكن ايراده بالآثار المذكورة يشعر بانه يرى عدم الافطار بهما ولذلك عقب حديث افطر الحاجم والمحجوم بحديث انه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وقد اختلف السلف في المسئلتين اما القئ فذهب الجمهور الى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر وبين من تعمده فيفطر الى آخر ما ذكر من الاختلاف وجملة الخلاف فيه ان الحجامة مفطر للحاجم والمحجوم عند احمد بخلاف الجمهور والائمة الثلاثة واما القئ بغير عمد فلا يفطر عند الاربعة والجمهور حتى حكي عليه الاجماع لكن فيه خلاف لبعض السلف كالاوزاعي وابي ثور واما الاستقاء فمفطر عند الاربعة مطلقا وقال ابو يوسف بشرط ملأ الفم وهو رواية عن احمد اهـ ملخصا من الاوجز

ص ٢٦٠ باب الصوم في السفر والافطار الخ اي اباحة ذلك وتخيير المكلف فيه سواء كان رمضان او غيره اهـ من الفتح وفي الاوجز اختلفت روايات الحديث في هذا الباب ولذا اختلف الفقهاء في ذلك على اقوال ثم ذكر فيه سبعة اقوال بالتفصيل وقال الحافظ قالت طائفة من اهل الظاهر لا يجزئ الصوم في السفر عن الفرض بل من صام في السفر وجب عليه قضاؤه في الحضر وذهب اكثر العلماء ومنهم مالك والشافعي وابو حنيفة الى ان الصوم افضل لمن قوي عليه ولم يشق عليه وقال كثير منهم الفطر افضل عملا بالرخصة وهو قول احمد والاوزاعي واسحق وقال آخرون

مطلقا وقال آخرون افضلها ايسرهما وهو قول عمر بن عبدالعزيز اھ مختصرا

صـ٢٦٢ باب اذا صام اياما من رمضان الخ اى هل يباح له الفطر اولا وكأنه اشار الى تضعيف ما روى عن على والى رد ما روى عن غيره فى ذلك قال ابن المنذر روى عن على باسناد ضعيف وقال به ابو مجلز وغيره ان من استهل عليه رمضان فى الحضر ثم سافر بعد ذلك فليس له ان يفطر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال وقال اكثر اهل العلم لا فرق بينه وبين من استهل رمضان فى السفر ثم ساق ابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عمر قال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر الاية نسخها قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية ثم احتج للجمهور بحديث ابن عباس المذكور فى هذا الباب اھ من الفتح قلت وههنا مسئلتان أخريان اشار اليهما الحافظ احدهما ما قال الحافظ استدل بالحديث على انه لو نوى الصيام من الليل واصبح صائما فله ان يفطر فى اثناء النهار وهو قول الجمهور وفى وجه للشافعية ليس له ان يفطر وثانيهما هو ما اشار اليه بقوله وهذا كله فيما لو نوى الصوم فى السفر واما لو نوى الصوم وهو مقيم ثم سافر فى اثناء النهار فهل له ان يفطر فى ذلك النهار منعه الجمهور وقال احمد واسحق بالجواز واختاره المزنى محتجا بهذا الحديث فظنا منه انه صلى الله عليه وسلم افطر فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة وليس كذلك فان بين المدينة والكديد عدة ايام اھ من الفتح

قلت وتوضيحه قال النووى فى شرح مسلم تحت حديث الباب فى الحديث لاخر فصام حتى بلغ كراع الغميم وقد غلط بعض العلماء فى فهم هذا الحديث وتوهم ان الكديد وكراع الغميم قريب من المدينة وان قوله فصام حتى بلغ الكديد وكراع الغميم كان فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة فزعموا انه خرج من المدينة صائما فلما بلغ كراع الغميم فى يومه افطر فى نهاره ونقل من الصحابة الغريبة

صـ٢٦٢ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بغير ترجمة وسقط من رواية النسفى وعلى الحالين لابد ان يكون لحديث ابى الدرداء المذكور فيه تعلق بالترجمة (اى السابقة) ووجهه ما وقع من افطار اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى السفر بحضرته ولم ينكر عليهم فدل على الجواز وعلى رد قول من قال من سافر فى شهر رمضان امتنع عليه الفطر اھ فعلى هذا هو كالفصل للباب السابق وهو الاصل العشرون من اصول التراجم كما تقدم مبسوطا فى الجزء الاول وقد رمز عليه شيخ الهند فى الجدول الرابع من جداوله رمزية نقطة واحدة فكان راى الشيخ فيه ان المصنف ترك الترجمة بقصد التمرين والتشحيذ. فلا ذهان فيمكن ان يكون هو بيان افضلية الصوم فى السفر لاختياره صلى الله عليه وسلم الصوم مع شدة الحر والله اعلم فعلى هذا هو الاصل الخامس والعشرون كما تقدم

صـ٢٦٢ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه الخ اشار بهذه الترجمة الى ان سبب قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام فى السفر ما ذكر من المشقة وان من روى الحديث مجردا فقد اختصر القصة وبما اشار اليه من اعتبار شدة المشقة يجمع بين حديث الباب والذى قبله فالحاصل ان الصوم لمن قوى عليه افضل من الفطر والفطر لمن شق عليه الصوم او اعرض عن قبول الرخصة افضل من الصوم وان من لم يتحقق المشقة يخير بين الصوم والفطر اھ من الفتح وقد تقدم الخلاف فى هذه المسئلة فى باب الصوم فى السفر والافطار

صـ٢٦٢ باب لم يعب اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ اشار بهذا الى تاكيد ما اعتمده من تاويل الحديث الذى قبله وانه محمول على من بلغ حالة يجهد بها وان من لم يبلغ ذلك لا يعاب عليه الصيام ولا الفطر اھ والاوجه عندى ان الغرض من الترجمة هو الارشاد الى ادب وهو ترك العيب على من لا ياخذ ما هو الاولى فتأمل

صـ٢٦٢ باب من افطر فى السفر ليراه الناس قال الحافظ اى اذا كان ممن يقتدى به واشار بذلك الى ان افضلية الفطر لا تختص بمن اجهده الصوم او خشى العجب والرياء او ظن به الرغبة عن الرخصة بل يلتحق بذلك من يقتدى به ليتابعه من وقع له شئ من الامور الثلثة ويكون الفطر فى حقه فى تلك الحالة افضل لفضيلة البيان اھ

صـ٢٦٢ باب وعلى الذين يطيقونه فدية الخ قال الحافظ بعد ذكر الاثار المذكورة فى الباب واتفقت هذه الاخبار على ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية منسوخ وخالف فى ذلك ابن عباس فذهب الى انها محكمة لكنها مخصوصة بالشيخ الكبير ونحوه وسياتى بيان ذلك والبحث فيه فى كتاب التفسير ان شاء الله تعالى اھ قوله نسختها وان تصوموا الاية قلت وفيه الترغيب فكيف يكون نسخا ويمكن الجواب عندى بان النسخ وقع بقوله فامروا بالصوم وعلى هذا فالنسخ بامره عليه الصلوة والسلام

صـ٢٦٢ باب متى يقضى قضاء رمضان الخ قال القسطلانى اى يؤدى ما فات ويحى بمعنى الاداء قال تعالى فاذا قضيت الصلوة اى اديت اھ وقال الحافظ ومراده الاستفهام هل يتعين قضاؤه متتابعا او يجوز متفرقا وهل يتعين على الفور او يجوز على التراخى قال ابن المنير جعل المصنف الترجمة استفهاما لتعارض الادلة لان ظاهر قوله تعالى فعدة من ايام أخر يقتضى التفريق لصدق ايام أخر سواء كانت متتابعة او متفرقة والقياس يقتضى التتابع الحاقا لصفة القضاء بصفة الاداء وظاهر صنيع عائشة يقتضى ايثار المبادرة الى القضاء لولا ما منعها من الشغل قال الحافظ ظاهر صنيع البخارى يقتضى جواز التراخى والتفريق لما اودعه فى الترجمة من الاثار كعادته وهو قول الجمهور ونقل ابن المنذر وغيره عن على وعائشة وجوب التتابع وهو قول بعض اهل الظاهر اھ من الفتح قوله وقال سعيد وصله ابن ابى شيبة والمراد بصوم العشر العشر الاول من ذى الحجة لما سئل عن صومه والحال ان على الذى سأله قضاء من رمضان لا يصلح حتى يبدأ برمضان اى بقضاء صومه وهذا لا يدل على المنع بل على الاولوية اھ من القسطلانى وقال الحافظ وظاهر قوله جواز التطوع بالصوم لمن عليه دين من رمضان لقوله لا يصلح فانه ظاهر فى الارشاد الى البداءة بالاهم والآكد وقد روى عبدالرزاق عن ابى هريرة ان رجلا قال له ان على اياما من رمضان افاصوم العشر تطوعا قال لا ابدأ بحق الله ثم تطوع ما شئت وروى عن على انه نهى عن قضاء رمضان فى عشر ذى الحجة واسناده ضعيف اھ قوله ويذكر عن ابى هريرة الخ وهو قول الجمهور واليه مال الطحاوى والاول (اى ما روى عن النخعى) هو مذهب الحنفية واليه جنح المصنف كما ترى

صـ٢٦١ باب الحائض تترك الصوم الخ قال ابن المنير ان الترجمة لم تتضمن حكم القضاء لتطابق حديث الباب فانه ليس فيه تعرض لذلك قوله تقضى الصيام قال القسطلانى ومقتضى الراى ان يكونا متساويين فى الحكم لان كلا منهما عبادة تركت لعذر لكن الامور الشرعية الآتية على خلاف القياس لا يطلب فيها وجه الحكمة بل يوكل امرها اليه تعالى لان افعال الله لا تخلو عن حكمة ولكن غالبها يخفى على الناس ولا تدركها العقول لكن فرق الفقهاء بعدم تكرر الصوم فلا حرج فى قضائه بخلاف الصلوة وقيل غير ذلك وقال امام الحرمين كل شئ ذكروه من الفرق ضعيف اھ والبسط فى الفتح

صـ٢٦٢ باب من مات وعليه صوم قال العلامة العينى اى هذا باب فى بيان حكم الشخص الذى مات والحال ان عليه صوما ولم يعين الحكم لاختلاف العلماء فيه اھ قال الحافظ وقد اختلف السلف فى هذه المسئلة فاجاز الصيام عن الميت اصحاب الحديث وعلق الشافعى فى القديم القول به على صحة الحديث كما نقله البيهقى وهو قول ابى ثور وجماعة من محدثى الشافعية وقال الشافعى فى الجديد ومالك وابو حنيفة لا يصام عن الميت وقال احمد واسحق لا يصام عنه الا النذر الى آخر ما قال اھ قلت وفى الموطا لمالك عن ابن عمر لا يصوم احد عن احد ولا يصلى احد عن احد قال الزرقانى هو اجماع فى الصلوة ولو تطوعا عن حى وميت وفى الصوم عن الحى خلاف حكاه ابن عبدالبر وغيره واما الصيام عن الميت فكذلك عند الجمهور منهم مالك وابو حنيفة والشافعى فى الجديد واحمد وذهب طائفة من السلف واحمد فى رواية والشافعى الى انه يستحب لوارثه ان يصوم عنه ويبرأ به الميت ورجحه النووى لحديث الصحيحين عن عائشة مرفوعا ثم ذكر حديث الباب وبسط العلامة العينى بيان المذاهب فى ذلك فذكر ستة مذاهب للفقهاء وكما بسط فى الاوجز

صـ٢٦٢ باب متى يحل فطر الصائم الخ قال الحافظ غرض هذه الترجمة الاشارة الى انه هل يجب امساك جزء من الليل لتحقق مضى النهار ام لا وظاهر صنيعه يقتضى ترجيح الثانى لذكره لاثر ابى سعيد فى الترجمة لكن محله اذا حصل تحقق غروب الشمس اھ

صـ٢٦٢ باب يفطر بما تيسر بالماء وغيره قال الحافظ اى سواء كان وحده او مخلوطا ولعله اشار الى ان الامر فى قوله من وجد تمرا فليفطر عليه ومن لا فليفطر على الماء ليس على الوجوب وهو حديث اخرجه الحاكم عن انس مرفوعا والترمذى وابن حبان من حديث سلمان بن عامر وقد شذ ابن حزم فاوجب الفطر على التمر والا فعلى الماء اھ قال القسطلانى وروى الترمذى انه صلى الله عليه وسلم كان يفطر قبل ان يصلى على رطبات فان لم يكن فعلى تمرات فان لم يكن حسا حسوات من ماء اھ

صـ٢٦٢ باب تعجيل الافطار قال ابن عبدالبر احاديث تعجيل الافطار وتاخير السحور صحاح متواترة اھ من الفتح قلت وتاخير الفطر من صنيع اليهود والنصارى كما فى حديث ابى هريرة عند ابى داؤد والظاهر عندى ان الغرض من الترجمة الرد على ما روى عن بعض الصحابة كابى موسى الاشعرى من تاخير الافطار كما فى سنن ابى داؤد

صـ٢٦٢ باب اذا افطر فى رمضان ثم طلعت الشمس قال الحافظ اى يجب عليه قضاء ذلك اليوم اولا وهى مسئلة خلافية واختلف قول عمر فيها واختلف العلماء فى هذه المسئلة فذهب الجمهور الى ايجاب القضاء وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن وبه قال اسحاق واحمد فى رواية وقال ابن التين لم يوجب مالك القضاء اذا كان فى صوم نذر اھ مختصرا من الفتح قلت وفيها اذا افطر بظن ان الشمس قد غربت ثلاث مسائل كما ذكر الباجى وهى كلها خلافية الامساك والقضاء والكفارة بسط الخلاف فى الاوجز وفيه ايضا واما وجوب الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل واختلاف بسطه اهل الفروع ففى الدر المختار تسحر او افطر يظن اليوم ليلا والحال ان الفجر طالع والشمس لم تغرب ويكفى الشك فى الاول دون الثانى عملا بالاصل فيهما ولو لم يتبين الحال لم يقض فى ظاهر الرواية والمسئلة تتفرع الى ستة وثلاثين محلها المطولات اھ

صـ٢٦٢ باب صوم الصبيان اى هل يشرع ام لا والجمهور على انه لا يجب على من دون البلوغ واستحب جماعة من السلف منهم ابن سيرين وغيره وقال به الشافعى انهم يؤمرون به للتمرين عليه اذا اطاقوه وحده اصحابه بالسبع والعشر كالصلوة وحده اسحق باثنتى عشرة سنة واحمد فى رواية بعشر سنين وقال الاوزاعى اذا اطاق صوم ثلثة ايام تباعا لا يضعف فيهن حمل على الصوم والاول قول الجمهور والمشهور عن المالكية انه لا يشرع فى حق الصبيان ولقد تلطف المصنف فى التعقب عليهم بايراد اثر عمر فى صدر الترجمة لان اقصى ما يعتمدونه فى معارضة الاحاديث دعوى عمل اهل المدينة على خلافها ولا عمل يستند اليه اقوى من العمل فى عهد عمر مع شدة تحريه ووفور الصحابة فى زمانه واغرب ابن الماجشون من المالكية فقال اذا اطاق الصبيان الصيام الزموه فان افطروا لغير عذر فعليهم القضاء اھ من الفتح

صـ٢٦٢ باب الوصال الخ قال الحافظ هو الترك فى ليالى الصيام لما يفطر بالنهار بالقصد فيخرج من امسك اتفاقا ويدخل من امسك جميع الليل او بعضه ولم يجزم المصنف بحكمه لشهرة الاختلاف فيه اھ وفى الاوجز قال الزرقانى والنهى للكراهة عند مالك والجمهور لمن قوى عليه وغيره ولو الى السحر لعموم النهى وقيل للتحريم وهو الاصح عند الشافعية اھ وفى حاشية شرح الاقناع فالنهى للتحريم عند الشافعية والتنزيه عند مالك والحنابلة اھ والوصال الى السحر مباح عند احمد واسحق كما قال الموفق والوصال مكروه تنزيها عند الحنفية كما فى الدر المختار والبسط فى الاوجز

صـ٢٦٢ باب التنكيل لمن اكثر الوصال قال الحافظ التقييد بالاكثر قد يفهم منه ان من قلل منه لا نكال عليه لان التقليل منه مظنة عدم المشقة لكن لا يلزم من عدم التنكيل ثبوت الجواز اھ

صـ٢٦٢ باب الوصال الى السحر اى جوازه وقد تقدم انه قول احمد وطائفة من اصحاب الحديث وتقدم توجيهه وان من الشافعية من قال انه ليس بوصال حقيقة اھ قلت فالظاهر ان ميل المصنف الى مسلك الحنابلة

صـ٢٦٢ باب من اقسم على اخيه ليفطر الخ قال الحافظ هذه الترجمة اول ابواب التطوع بدأ المصنف بها بحكم صوم التطوع هل يلزم تمامه بالدخول فيه ام لا ثم اورد بقية ابوابه على ما اختاره من الترتيب اھ وقال العلامة العينى فى الباب الآتى (اى باب صوم شعبان) وهذا الباب اول شروعه فى التطوعات من الصيام اھ وقال القسطلانى قوله باب من اقسم على اخيه الخ اى والحال انه كان فى صوم التطوع ولم ير عليه اى على هذا المفطر قضاء من ذلك اليوم الذى افطر فيه وقوله اذا كان اوفق له اى اذا كان المقسم عليه معذورا بفطره ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب اھ من القسطلانى ملخصا وقال الحافظ ذكر فيه حديث ابن ابى جحيفة فى قصة ابى الدرداء وسلمان فاما ذكر ... م فلم يقع فى الطريق التى ساقها كما سابينه واما القضاء فلم اقف عليه فى شئ من طرقه الا ان الاصل عدمه وقد اقره الشارع ولو كان القضاء واجبا لبينه له مع حاجته الى البيان وكانه يشير الى حديث ابى سعيد قال صنعت للنبى

صلى الله عليه وسلم طعاما فلما وضع قال رجل انا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاك اخوك وتكلف لك افطر وصم مكانه ان شئت اخرجه البيهقي وهو دال على عدم الايجاب اهـ قلت والمسئلة خلافية شهيرة لاقضاء عليه عند الشافعي واحمد مطلقا بخلاف الحنفية اذ اوجبوا القضاء مطلقا، وعن المالكية لاقضاء فى الفطر عذرا بخلاف الفطر عمدا ففيه عندهم القضاء

باب صوم شعبان قال الحافظ اى استحبابه وكانه لم يصرح بذلك لما فى عمومه من التخصيص وفى مطلقه من التقييد كما سيأتى بيانه ثم ذكر الحافظ بعد ذكر الحديث اختلاف الروايات واقوال العلماء فى ان المراد من شعبان كله او اكثره

باب ما يذكر من صوم النبى صلى الله عليه وسلم وافطاره قال الحافظ المراد التطوع قال ابن المنير لم يضف المصنف الترجمة التى قبل هذه للنبى صلى الله عليه وسلم واطلقها ليفهم الترغيب للامة فى الاقتداء به فى اكثار الصوم فى شعبان وقصد بهذه الترجمة شرح حال النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك اهـ

باب حق الضيف فى الصوم قال ابن المنير لو قال حق الضيف فى الفطر لكان اوضح لكنه كان لا يفهم منه تعيين الصوم فيحتاج ان يقول من الصوم وكان ما ترجم به اخصر اهـ من الفتح

باب حق الجسم فى الصوم اى على المتطوع والمراد بالحق ههنا المطلوب اعم من ان يكون مندوبا او واجبا فاما الواجب فيختص بما اذا خاف التلف وليس مرادا ههنا اهـ من الفتح

باب صوم الدهر اى هل يشرع او لا قال ابن المنير لم ينص على الحكم لتعارض الادلة واحتمال ان يكون عبد الله بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبى صلى الله عليه وسلم عليه من مستقبل حاله فيلتحق به من فى معناه ممن يتضرر بسرد الصوم ويبقى غيره على حكم الجواز لعموم الترغيب فى مطلق الصوم كما سيأتى فى الجهاد من حديث ابى سعيد مرفوعا من صام يوما فى سبيل الله باعد الله وجهه عن النار اهـ من الفتح ويشكل ادخال هذه الترجمة بين ابواب الحقوق فقد تقدم باب حق الضيف وباب حق الجسم وسيأتى بعد ذلك باب حق الاهل فتامل وقد اجاب عنه بعض المترددين الى واجاد بان الامام البخارى اشار بذكر هذه الترجمة الاجنبية بين هذه الابواب الى ان النهى عن صوم الدهر لاجل حق الجسد واختلف العلماء فى صوم الدهر قال القسطلانى ومذهب الشافعية استحبابه لاطلاق الادلة ولانه صلى الله عليه وسلم قال من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد بيده اخرجه احمد والنسائى فان خاف ضررا او فوت حق كره صومه وهل المراد الواجب او المندوب قال السبكى ويتجه ان يقال انه ان علم انه يفوت حقا واجبا حرم وان علم انه يفوت حقا مندوبا اولى من الصيام كره وان كان يقوم مقامه فلا اهـ وفى المغنى قال الاثرم قيل لابى عبد الله فسر مسدد قول ابى موسى من صام الدهر ضيقت عليه جهنم فلا يدخلها فضحك وقال من قال هذا فاين حديث عبد الله بن عمرو ان النبى صلى الله عليه وسلم كره ذلك وما فيه من الاحاديث قال ابو البركات انما يكره اذا ادخل فيه يومى العيدين وايام التشريق لان احمد قال اذا افطر يومى العيدين وايام التشريق رجوت ان لا يكون بذلك باس وروى نحو هذا عن مالك وهو قول الشافعى والذى يقوى عندى ان صوم الدهر مكروه وان لم يصم هذه الايام لما فيه من المشقة والضعف وشبه التبتل المنهى عنه اهـ مختصرا وفى البذل قال ابن الهمام يكره صوم الدهر لانه يضعفه او يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة اهـ قال الحافظ والى كراهة صوم الدهر مطلقا ذهب اسحٰق وابن العربى من المالكية واهل الظاهر وهى رواية عن احمد وشذ ابن حزم فقال يحرم وروى ابن ابى شيبة باسناد صحيح انه بلغ عمر رضـ ان رجلا يصوم الدهر فاتاه فعلاه بالدرة وجعل يقول كل يا دهرى الى ان قال وذهب آخرون الى جوازه وحملوا النهى على من صامه حقيقة فانه يدخل فيه ما حرم صومه كالعيدين وهذا اختيار ابن المنذر وطائفة وذهب آخرون الى استحبابه لمن قوى عليه ولم يفوت فيه حقا والى ذلك ذهب الجمهور الى آخر ما بسط فى الفتح

باب حق الاهل فى الصوم قال الحافظ قوله رواه ابو جحيفة يعنى حديث ابى جحيفة فى قصة سلمان وابى الدرداء التى تقدمت قبل خمسة ابواب وفيها قول سلمان لابى الدرداء وان لاهلك عليك حقا واقره النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك اهـ

باب صوم وافطار يوم قال العينى اى فى بيان فضله اهـ واليه ميل الحافظ كما سيأتى فى الباب الآتى

باب صوم داؤد عليه السلام قال ابن المنير افرد ترجمة صوم يوم وافطار يوم بالذكر للتنبيه على افضلية وافرد صيام داؤد عليه السلام بالذكر للاشارة الى الاقتداء به فى ذلك اهـ من الفتح وقال الحافظ فى باب حق الاهل ذكره واختلف المجيزون فى صوم الدهر بالشرط المتقدم هل هو افضل او صيام يوم وافطار يوم فصرح جماعة من العلماء بان صوم الدهر افضل لانه اكثر عملا فيكون اكثر اجرا وبذلك جزم الغزالى اولا وقيده بشرط ان لا يرغب عن السنة بان يجعل الصوم حجرا على نفسه فاذا امن من ذلك فالصوم من افضل الاعمال فالاستكثار منه زيادة فى الفضل قال الحافظ وتعقبه ابن دقيق العيد ثم بسطه وذهب جماعة منهم المتولى من الشافعية الى ان صيام داؤد افضل وهو ظاهر الحديث بل صريحه نعم ان فرض ان شخصا لا يفوته شئ من الاعمال الصالحة بالصيام اصلا ولا يفوت حقا من الحقوق لم يبعد ان يكون فى حقه ارجح والى ذلك اشار ابن خزيمة وعلى هذا فيختلف ذلك باختلاف الاشخاص والاحوال والى ذلك اشار الغزالى اخيرا والله اعلم اهـ من الفتح ملخصا.

باب صيام البيض الخ قال الحافظ قال الاسماعيلى وابن بطال وغيرهما ليس فى الحديث الذى اورده البخارى ما يطابق الترجمة لان الحديث مطلق فى ثلاثة ايام من كل شهر والبيض مقيدة بما ذكر واجيب بان البخارى جرى على عادته فى الايماء الى ما ورد فى بعض طرق الحديث وهو ما رواه احمد والنسائى وابن حبان وفيه قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابى ان كنت صائما فصم الغر اى البيض وهذا الحديث اختلف فيه على موسى بن طلحة اختلافا كثيرا بينه الدارقطنى وفى بعض طرقه عند النسائى ان كنت صائما فصم البيض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة فكان البخارى اشار بالترجمة الى ان وصية ابى هريرة بذلك لا تختص به اهـ وكتب الشيخ فى اللامع ثم ان ايراد المؤلف ما اورد فيه من الرواية دال على انه

حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا للمراد بالرواية اهـ ثم قال الحافظ قال شيخنا فى شرح الترمذى حاصل الخلاف فى تعيين البيض تسعة اقوال احدها لا تتعين بل يكره تعيينها ويستحب صوم ثلاثة ايام من الشهر غير معينة وهو المعروف من مذهب مالك الثانى اول ثلاثة من الشهر قاله الحسن البصرى الثالث اولها الثانى عشر حكى ذلك عن قوم الرابع اولها الثالث عشر وهو قول الجمهور (وهو الذى اختاره البخارى فى الترجمة) الخامس اولها اول سبت من اول الشهر ثم من اول الثلاثاء من الشهر الذى يليه وهكذا وهو اختيار عائشة رضـ فى آخرين السادس اول خميس ثم اثنين ثم خميس السابع اول اثنين ثم خميس ثم اثنين الثامن اول يوم والعاشر والعشرون روى ذلك عن ابى الدرداء التاسع اول كل عشر عن ابن شعبان المالكى قال الحافظ بقى قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر وهو قول ابراهيم النخعى فتمت عشرة انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العينى قال العينى روى ابن القاسم عن مالك انه سئل عن صيام ايام الغر فقال ما هذا ببلدنا وكره تعمد صومها وقال الايام كلها لله تعالى واستحب ابن حبيب صومها وقال انه صيام الدهر اهـ قلت والجمهور ومنهم الائمة الثلثة الاخر على استحبابها كما قال العلامة العينى وقال الحافظ بعد ما حكى صوم ثلاثة ايام قال الروياني فى صيام ثلاثة ايام من كل شهر مستحب فان اتفقت ايام البيض كان احب وفى كلام غير واحد من العلماء ايضا ان استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة ايام من كل شهر وقال القسطلانى قال السبكى والحاصل انه يسن صوم ثلاثة ايام من كل شهر وان تكون ايام البيض فان صامها اتى بالسنتين اهـ

باب من زار قوما فلم يفطر عندهم هذه الترجمة تقابل الترجمة الماضية وهى من اقسم على اخيه ليفطر وموقعها ان لا يظن ان فطر المرء من صيام التطوع لتطييب خاطر اخيه حتم عليه بل المرجع فى ذلك الى من علم من حاله من كل منهما انه يشق عليه الصيام فمتى عرف ان ذلك لا يشق عليه كان الاولى ان يستمر على صومه اهـ من الفتح

باب الصوم من آخر الشهر قال ابن المنير اطلق الشهر وان كان الذى يتحرر من الحديث ان المراد به شهر مقيد وهو شعبان اشارة منه الى ان ذلك لا يختص بشعبان بل يؤخذ من الحديث الندب الى صيام اواخر كل شهر ليكون عادة للمكلف فلا يعارضه النهى عن تقدم رمضان بيوم او يومين لقوله فيه الا رجل كان يصوم صوما فليصمه اهـ من الفتح قوله اظنه قال يعنى رمضان الخ تكلم عليه الحافظ وغيره من الشراح فارجع اليه

باب صوم الجمعة الخ قوله فى الترجمة يعنى اذا لم يصم قبله ولا يريد الخ ليس هذا فى نسخة الحافظ فقال كذا فى اكثر الروايات ووقع فى رواية ابى ذر وابى الوقت زيادة هنا وهى يعنى اذا لم يصم قبله الخ وهذه الزيادة تشبه ان تكون من الفربرى او من دونه ويبعد ان يعبر البخارى عما يقوله بلفظ يعنى ولو كان ذلك من كلامه لقال اعنى بل كان يستغنى عنها اصلا ورأسا وهذا التفصيل لابد من حمل اطلاق الترجمة عليه لانه مستفاد من حديث جويرية آخر احاديث الباب اهـ قلت وفى صوم يوم الجمعة اختلاف للعلماء ذكر فى هامش النسخة الهندية خمسة اقوال فيه وفى الاوجز ثمانية مذاهب واما حاصل مذاهب الائمة الاربعة فالكراهة عند احمد وهو المرجح عند الشافعية وعن مالك الندب وعليه اكثر فروع الحنفية وفى نور الايضاح من كتب فروع الحنفية الكراهة واختلف العلماء ايضا فى وجه النهى على ثمانية اقوال بسطت فى الاوجز.

باب هل يخص شيئا من الايام قال ابن المنير وغيره لم يجزم بالحكم لان ظاهر الحديث المداومة صلى الله عليه وسلم العبادة ومواظبته على وظائفها ويعارضه ما صح عن عائشة نفسها مما يقتضى نفى المداومة وهو ما اخرجه مسلم عنها انها سئلت عن صيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصوم حتى نقول قد صام ويفطر حتى نقول قد افطر وتقدم نحوه قريبا فى البخارى من حديث ابن عباس وغيره فابقى الترجمة على الاستفهام ليترجح احد الخبرين او يتبين الجمع بينهما يمكن الجمع بينهما بان قولها كان عمله ديمة معناه ان اختلاف حاله فى الاكثار من الصوم ثم من الفطر كان مستمرا وبانه صلى الله عليه وسلم كان يوظف على نفسه العبادة فربما شغله عن بعضها شاغل فيقضيها على التوالى فيشتبه الحال على من يرى ذلك فقول عائشة كان عمله ديمة منزل على التوظيف وقولها كان لا تشاء ان تراه صائما الا رأيته منزل على الحال الثانى وقيل معناه انه كان لا يقصد نفلا ابتداء فى يوم بعينه فيصومه بل اذا صام يوما بعينه كالخميس مثلا داوم على صومه اهـ من الفتح

باب صوم يوم عرفة اى ما حكمه وكانه لم تثبت الاحاديث الواردة فى الترغيب فى صومه على شرطه واصحها حديث ابى قتادة انه يكفر سنة آتية وسنة ماضية اخرجه مسلم وغيره والجمع بينه وبين حديثى الباب ان يحمل على غير الحاج او على من لم يضعفه صيامه عن الذكر والدعاء المطلوب للحاج قاله الحافظ فى الفتح وتقدم نظير هذه الترجمة سواء فى كتاب الحج ولكل من الترجمتين وجهة فذكرها فى كتاب الحج لمناسبة الحاج وههنا لمناسبته بكتاب الصوم وتقدم اختلاف الائمة الاربعة فى صوم عرفة للحاج واما لغير الحاج فاتفقت الائمة الاربعة على ندبه بل قال الامام الشافعى يتأكده كما فى الاوجز

باب صوم يوم الفطر اى ما حكمه قال ابن المنير لعله اشار الى الخلاف فيمن نذر صوم يوم فوافق يوم العيد هل ينعقد نذره ام لا اهـ ثم قال الحافظ تحت حديث الباب وفيه تحريم صوم يومى العيد سواء النذر والكفارة والتطوع والقضاء والتمتع وهو بالاجماع واختلفوا فيمن نذر صوم يوم قدوم زيد فقدم يوم العيد فالاكثر على انه لا ينعقد النذر وعن الحنفية ينعقد ويلزمه القضاء اهـ من الفتح قلت بسط الكلام على المسئلة فى الاوجز من كتب فروع الائمة والجملة انه ينعقد النذر ويجب القضاء عندنا الحنفية وهو الاصح من مذهب احمد كما فى نيل المآرب وهو احد قولى الشافعى والمرجح عنده لا ينعقد واما عند مالك فان نذر يوما فوافق يوم العيد ينعقد ويجب القضاء وان نذر صوم يومى العيد بعينه لا ينعقد ولا يجب القضاء كما قال الباجى

باب صوم يوم النحر قال الحافظ والقول فيه كالقول فى الذى قبله اهـ

باب صيام ايام التشريق اى الايام التى بعد يوم النحر قال العلامة العينى وايام التشريق ويقال لها الايام المعدودات وايام منى اهـ وفى التفسير لابن كثير الايام المعدودات قال ابن عباس هى ايام التشريق والايام المعلومات ايام العشر اهـ وقد اختلف فى كونها يومين او ثلاثة قاله الحافظ وقال الشيخ فى البذل وهى عند الحنفية

ثلاثة ايام حادي عشر وثاني عشر وثالث عشر اهـ قلت وهي كذلك عند الجمهور منهم الائمة الاربعة كما في الاوجز عن كتب فروعهم من كلام الباجي والقسطلاني وشرح المنهاج وغيرهم وقال القسطلاني روي عن ابن عباس وعطاء انها اربعة ايام يوم النحر وثلاثة بعده اهـ وما حكى الحافظ من انها يومان بعد يوم النحر روي ذلك عن علي كما في التفسير لابن كثير وسميت ايام التشريق لان لحوم الاضاحي تشرق فيها اي تنشر في الشمس وقيل لان الهدي لاينحر حتى تشرق الشمس وقيل لان صلوة العيد تقع عند شروق الشمس وقيل التشريق التكبير دبر كل صلوة وهي تلتحق بيوم النحر في ترك الصيام كما تلتحق به في النحر وغيره من اعمال الحج او يجوز صيامها مطلقا او للمتمتع خاصة او له ولمن هو في معناه وفي كل ذلك اختلاف للعلماء والراجح عند البخاري جوازها للمتمتع له ملخصا من الفتح وبسط في الاوجز في صيام ايام التشريق تسعة مذاهب والمشهور منها قولان الاول الجواز للمتمتع والقارن وهو قول مالك واحمد وهو القول القديم للشافعي والثاني وهو الجديد للشافعي وبه قالت الحنفية المنع مطلقا

باب صيام يوم عاشوراء قال الحافظ اي ما حكمه وبدأ المصنف بالاخبار الدالة على انه ليس بواجب ثم بالاخبار الدالة على الترغيب في صيامه ونقل عياض ان بعض السلف كان يرى بقاء فرضية عاشوراء لكن انقرض القائلون بذلك ونقل ابن عبد البر الاجماع على انه الان ليس بفرض والاجماع على انه مستحب وكان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك ثم قال الحافظ بحثا على روايات صوم عاشوراء فعلى هذا صيام عاشوراء على ثلاث مراتب ادناها ان يصام وحده وفوقه ان يصام التاسع معه وفوقه ان يصام التاسع والحادي عشر والله اعلم اهـ من الفتح من مواضع عديدة وبسط الكلام على حديث عاشوراء في الاوجز وذكر فيه عدة ابحاث لطيفة الاول في لغته هل هو بالمد او القصر والثاني في مصداقه هل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور او اليوم التاسع او الحادي عشر والثالث في وجه التسمية والثالث في اعمال ذلك اليوم غير الصوم والرابع هل كان صومه واجبا في اول الاسلام ام لا والخامس في حكم صومه الان ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله من لم يكن اكل فليصم والاوجه عندي انها في يوم عاشوراء فانه يوم نجى الله موسى واغرق فرعون او يقال انه يوم تذكر شهادة الحسين رضي الله تعالى عنه

كتاب صلوة التراويح

كذا في نسخ الشروح الثلاثة الفتح العيني والقسطلاني وليس في النسخ الهندية التي بايدينا بل فيها بعد البسملة باب فضل من قام الخ قال الحافظ التراويح جمع ترويحة وهي المرة الواحدة من الراحة كتسليمة من السلام سميت الصلوة في الجماعة في ليالي رمضان التراويح لانهم اول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين اهـ وفي الاوجز قال المجد في القاموس ترويحة شهر رمضان سميت بها لاستراحة بعد كل اربع ركعات وقال ابن نجيم في البحر وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وبسط فيه من كتب الفروع اجماع اهل السنة على مشروعيتها خلافا للروافض وايضا الاختلاف في انها سنة مؤكدة او تطوع وايضا في انها عشرون ركعة على الراجح عند الائمة الاربعة فارجع اليه

(١٩٩٥) ص٢٦٩ باب فضل من قام رمضان اي قام لياليه مصليا والمراد من قيام الليل ما يحصل به مطلق القيام كما قدمناه في التهجد وذكر النووي ان المراد بقيام رمضان صلوة التراويح يعني انه يحصل بها المطلوب من القيام لا ان قيام رمضان لا يكون الا بها واغرب الكرماني فقال اتفقوا على ان المراد بقيام رمضان صلوة التراويح اهـ من الفتح وفي الاوجز قوله ما جاء في قيام رمضان قال الباجي يجب ان يكون صلوة تختص به ولو كان مشاعا في جميع السنة لما اختص به ولا انتسب اليه وفي الاقناع اتفقوا على ان التراويح هي المراد من قوله صلى الله عليه وسلم من قام رمضان الحديث اهـ

باب فضل ليلة القدر وقول الله تعالى الاية قال الحافظ مناسبة الاية بالترجمة من جهة ان نزول القرآن في زمان بعينه يقتضي فضل ذلك الزمان واختلف في المراد بالقدر الذي اضيفت اليه الليلة فقيل المراد به التعظيم كقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وقيل القدر هنا التضييق كقوله تعالى ومن قدر عليه رزقه ومعنى التضييق فيها اخفائها عن العلم بتعيينها او لان الارض تضيق فيها عن الملائكة وقيل القدر هنا بمعنى القدر بفتح الدال الذي هو مواخي القضاء والمعنى انه يقدر فيها احكام تلك السنة لقوله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم اهـ مختصرا من الفتح وذكر في الاوجز في مبدأ ليلة القدر سبعة ابحاث لطيفة منها اختلافهم في وجه التسمية بليلة القدر وقد تقدم عن الفتح ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الامة عند الجمهور ومنها اختلافهم في سبب هذه العطية الجليلة ومنها اختلافهم في تعيين هذه الليلة على اقوال كثيرة تبلغ الى قريب من خمسين قولا ومختار ائمة الفقه والسلوك في تعيينها ومنها اختلافهم هل تحصيل الثواب المرتب عليها لمن احياها ولم يظهر له شيء وغير ذلك فارجع اليه

باب التمسوا ليلة القدر في السبع الاواخر قال الحافظ هذه الترجمة والتي بعدها معقودتان لبيان ليلة القدر وقد اختلف الناس فيها على مذاهب كثيرة وتحصل لنا من مذاهبهم في ذلك اكثر من اربعين قولا كما وقع لنا نظير ذلك في ساعة الجمعة وقد اشتركتا في اخفاء كل منها ليقع الجد في طلبها ثم ذكر الحافظ ستة واربعين قولا مع ذكر مستند لكل قول منها ثم قال وهذا آخر ما وقفت عليه من الاقوال وبعضها يمكن رده الى بعض وان كان ظاهرها التغاير اهـ واختلف العلماء في مصداق قوله صلى الله عليه وسلم السبع الاواخر على خمسة اقوال بسطت في الاوجز الاول مبدأه من ليلة اربع وعشرين على كون الشهر ثلاثين وهو الاصل وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق في الشهر تسعا وعشرين وقيل المراد السبع الرابع فمبدأه من ليلة الثانية وعشرين وقيل المراد السبع بعد العشرين فمبدأه من الليلة الحادية والعشرين وقيل ان السبع انما يذكر في ليالي الشهر ثلاث مرات في اول العدد ثم في سبع عشرة ثم في سبع وعشرين فالمراد هذا الثالث وجمع الاواخر باعتبار الجنس اهـ ملخصا ثم لا مناسبة على الظاهر لثاني حديث الباب بالترجمة ولم يتعرض له الشراح الا ما قال القسطلاني قوله فالتمسوها في العشر الاواخر اي في اوتار تلك الليالي لا لليلة اشفاعها وهذا لا ينافي قوله التمسوها في السبع الاواخر لانه صلى الله عليه وسلم لم يحدث بميقاتها جازما به اهـ فتامل

(٢٠١) ص٢٧٠ باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الاواخر قال الحافظ في هذه الترجمة اشارة الى رجحان كون ليلة القدر منحصرة في رمضان ثم في العشر الاخير ثم في اوتاره لا في ليلة منه بعينها وهذا هو الذي يدل عليه مجموع الاخبار الواردة فيها وقال في موضع آخر وهو ارجح الاقوال وصار اليه ابو ثور والمزني وابن خزيمة وجماعة من علماء المذاهب قلت وهو ارجح الاقوال عند الشافعي واحمد وفي الاوجز قال ابن قدامة قال احمد هي في العشر الاواخر في وتر من الليالي لا تخطئ ان شاء الله وفي شرح الاحياء قال المحاملي في التجريد مذهب الشافعي انها تلتمس في جميع شهر رمضان واكده العشر الاواخر واكده ليالي الوتر من العشر الاواخر والمشهور من مذهب الشافعي اختصاصها بالعشر الاواخر اهـ من الاوجز قوله في تاسعة تبقى الخ اختلفوا في معناه ايضا على خمسة اقوال بسطت في الاوجز احدها ان المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين وبالسابعة سبع وعشرين فيكون المعنى التمسوها في تاسعة تمضي من بعد العشرين قال القاري هذا هو الظاهر ورجحه الحافظ ايضا والثاني ان تاسعة تبقى هي الليلة الثانية والعشرون فانها تاسعة من الاعداد الباقية والرابعة والعشرون سابعة منها وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالي الباقية والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين وتكون الليالي كلها اشفاعا والثالث هو القول الثاني الا ان العداد من تسع وعشرين لكونه متيقنا فعلى هذا تكون تاسعة تبقى هي ليلة احدى وعشرين وعلى هذا المعنى تكون الليالي كلها اوتارا والرابع ما اختاره ابن عبد البر ان المراد بالتاسعة ليلة احدى وعشرين وكذلك البواقي كالقول الثالث الا ان المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التي تلتمس فيها فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين وتكون الليالي كلها اوتارا وباعتبار المصداق هذا والذي قبله سواء والاختلاف فيهما باعتبار معنى الحديث والخامس ما يظهر من كلام العيني ان المراد بالتاسعة ليلة احدى وعشرين على نقصان الشهر والثانية والعشرين على تمامه يعني لعمومه يتناول الصورتين معا قال وهذا دال على الانتقال من وتر الى شفع اهـ من هامش اللامع

(٢٠٣) ص٢٧١ باب رفع معرفة ليلة القدر الخ وقيد الرفع بمعرفة اشارة الى انها لم ترفع اصلا ورأسا قال ابن المنير يستفاد هذا التقييد من قوله التمسوها بعد اخبارهم بانها رفعت اهـ من الفتح مختصرا قلت وذكر الحافظ اقوالا اخر في معنى الرفع سوى ما اشار اليه البخاري والغرض من الباب الرد على من قال انها رفعت اصلا ورأسا كما حكي عن الروافض وحكاه الفاكهاني في شرح العمدة عن الحنفية قال الحافظ وكانه خطأ منه والذي حكاه السروجي انه قول الشيعة وفي مصنف عبد الرزاق ذكر الحجاج ليلة القدر فكانه انكرها فاراد زر بن حبيش ان يحصبه فمنعه قومه اهـ من الفتح

ص٢٧١ باب العمل في العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قوله شد مئزره اي اعتزل النساء وقال الخطابي يحتمل ان يريد به الجد في العبادة كما يقال شددت لهذا الامر مئزري اي تشمرت له ويحتمل ان يراد به التشمير والاعتزال معا قال القرطبي ذهب بعضهم الى ان اعتزاله النساء كان بالاعتكاف وفيه نظر لقوله فيه وايقظ اهله فانه يشعر بانه كان معهم في البيت فلو كان معتكفا لكان في المسجد ولم يكن معه احد وفيه نظر فقد تقدم حديث اعتكفت مع النبي صلى الله عليه وسلم امرأة من ازواجه وعلى تقدير انه لم يعتكف احد منهن فيحتمل ان يوقظهن من موضعه وان يوقظهن عندما يدخل البيت لحاجته اهـ من الفتح مختصرا ثم براعة الاختتام اشار اليها الحافظ بقوله وفي الحديث الحرص على مداومة القيام في العشر الاخير اشارة الى الحث على تجويد الخاتمة ختم الله لنا بالخير آمين قلت وعندي البراعة في قوله شد المئزر فان الازار احد اجزاء الكفن او في قوله ايقظ اهله

ابواب الاعتكاف

قال القسطلاني ولابن عساكر كتاب الاعتكاف بدل ابواب الاعتكاف وقال الحافظ الاعتكاف لغة لزوم الشيء وحبس النفس عليه وشرعا المقام في المسجد من شخص مخصوص على صفة مخصوصة وليس بواجب اجماعا الا على من نذره وكذا من شرع فيه فقطعه عامدا عند قوم واختلف في اشتراط الصوم له كما سيأتي في باب مفرد وانفرد سويد بن غفلة باشتراط الطهارة له اهـ قلت وهو عندنا على ثلاثة انواع ففي الدر المختار الاعتكاف واجب بالنذر وسنة مؤكدة في العشر الاخير من رمضان مستحب في غيره من الازمنة اهـ

ص٢٧١ باب الاعتكاف في العشر الاواخر الخ الترجمة مشتملة على جزئين كما هو ظاهر الاول اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والثاني كونه في المساجد والجزء الاول اعني تخصيص الزمان ثابت باحاديث الباب والجزء الثاني اعني تخصيصه بالمكان ثابت بالاية الشريفة قال الحافظ وجه الدلالة من الآية انه لو صح في غير المسجد لم يختص تحريم المباشرة به لان الجماع مناف للاعتكاف بالاجماع فعلم من ذكر المساجد ان المراد ان الاعتكاف لا يكون الا فيها اهـ ولا يلزم ان يثبت مجموع الترجمة بكل ما في الباب بل لو دل البعض بحيث يعلم كل الترجمة من كل ما في الباب لكفاه وهو الاصل الحادي والثلثون اي الاستدلال بالمجموع على المجموع وله نظائر في الكتاب كما بسط في الجزء الاول في بيان الاصول واما الكلام على الترجمة من حيث الفقه فانهم متفقون على سنية الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قال ابو داود عن احمد لا اعلم عن احد من العلماء خلافا انه مسنون قال الحافظ واما قول ابن نافع عن مالك فكرت في الاعتكاف وترك الصحابة له مع شدة اتباعهم للاثر فوقع في نفسي انه كالوصال واراهم تركوه لشدته ولم يبلغني عن احد من السلف انه اعتكف الا عن ابي بكر بن عبد الرحمن اهـ فكانه اراد صفة مخصوصة والا فقد حكيناه عن غير واحد من الصحابة ومن كلام مالك اخذ بعض اصحابه ان الاعتكاف جائز وانكر ذلك عليهم ابن العربي وقال انه سنة مؤكدة وكذا قال ابن بطال في مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على تأكده اهـ واما الجزء الثاني من الترجمة فقد قال الحافظ اتفق العلماء على مشروطية المسجد للاعتكاف الا محمد بن لبابة المالكي فاجازه في كل مكان واجاز الحنفية للمرأة ان تعتكف في مسجد بيتها وهو المكان المعد للصلوة فيه وفيه قول للشافعي قديم وفي وجه لاصحابه وللمالكية يجوز للرجال والنساء لان التطوع في البيوت افضل وذهب ابو حنيفة واحمد الى اختصاصه بالمساجد التي تقام فيها الصلوات وخصه ابو يوسف بالواجب منه واما النفل ففي كل مسجد وقال

الجمهور بعمومه فی کل مسجد الا من تلزمه الجمعة فاستحب له الشافعی فی الجامع وشرطه مالک لان الاعتکاف عندهما ینقطع بالجمعة ویجب بالشروع عند مالک وخصه طائفة من السلف کالزهری بالجامع مطلقا وخصه حذیفة ابن الیمان بالمساجد الثلاثة وعطاء بمسجد مکة والمدینة وابن المسیب بمسجد المدینة واتفقوا علی انه لا حد لاکثره واختلفوا فی اقله اھ

(٢٠٥) ص٢٧٢ باب الحائض ترجل المعتکف قال الحافظ ای تمشطه وتدهنه ثم قال وفی الحدیث استخدام الرجل امرأته برضاها وفی اخراجه راسه دلالة علی اشتراط المسجد للاعتکاف وعلی ان من اخرج بعض بدنه من مکان حلف ان لا یخرج منه لم یحنث حتی یخرج رجلیه ویعتمد علیهما اھ

(٢٠٦) ص٢٧٢ باب المعتکف لا یدخل البیت الا لحاجة کان المصنف اطلق علی وفق الحدیث ثم قال بعد ذکر الحدیث زاد مسلم الا لحاجة الانسان وفسرها الزهری بالبول والغائط وقد اتفقوا علی استثنائهما واختلفوا فی غیرهما من الحاجات کالاکل والشرب وفی روایة عند ابی داؤد عن عائشة قالت السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضا ولا یشهد جنازة الحدیث وروی عن النخعی والحسن البصری ان شهد المعتکف جنازة او عاد مریضا او خرج للجمعة بطل اعتکافه وبه قال الکوفیون وابن المنذر فی الجمعة وقال الشافعی واسحاق ان شرط شیئا من ذلک فی ابتداء اعتکافه لم یبطل اعتکافه بفعله اھ من الفتح قلت وبجواز الاشتراط عند ابتداء الاعتکاف قال احمد وانکره الامام مالک صرح به فی موطاه ولم اجده فی عامة فروع الحنفیة بل فیها ما یومی الی خلافه الا ما حکی صاحب الدر المختار وغیره لو شرط وقت النذر ان یخرج بعیادة مریض وصلوة جنازة جاز ذلک الی آخر ما بسط فی الاوجز

(٢٠٧) ص٢٧٢ باب غسل المعتکف قال القسطلانی ای جوازه قال البرماوی کالکرمانی غسل بفتح الغین لا بضمها نعم ثبت الرفع فی روایة ابی ذر کما فی الیونینیة وغیرها اھ قال العلامة العینی یعنی یجوز ولم یذکر الحکم اکتفاء بما فی الحدیث اھ

(٢٠٨) ص٢٧٢ باب الاعتکاف لیلا غرض الترجمة یحتمل عندی وجوها منها ان یقال انه رد علی من قال اقل الاعتکاف عشر کما حکاه ابن القاسم عن مالک ومنها ما اختلف فیه اہل الاصول ان من نذر اعتکاف لیلة ہل یدخل فیه النہار ام لا ومنها وہو الاوجه عندی ان الغرض الاشارة الی انه ہل یجوز الاعتکاف من غیر صیام ام لا لان اللیل لیس ظرفا للصوم والمسئلة خلافیة یجوز عند الشافعیة والحنابلة ولا یجوز عند الحنفیة والمالکیة وسیاتی قریبا بعد ابواب باب من لم یر علی المعتکف صوما وذکر فیه حدیث الباب ولا یشکل علیه بالتکرار لما اشار الیه الحافظ بقوله ترجمة ہذا الباب مستلزمة للثانیة لان الاعتکاف اذا ساغ لیلا بغیر نہار استلزم صحته بغیر صیام من غیر عکس اھ

(٢٠٩) ص٢٧٢ باب اعتکاف النساء قال الحافظ ای ما حکمه وقد اطلق الشافعی کراہته لہن فی المسجد الذی تصلی فیه الجماعة واحتج بحدیث الباب وقال ابن عبد البر لولا ان ابن عیینة زاد فی الحدیث انہن استاذن النبی صلی الله علیه وسلم فی الاعتکاف لقطعت بان اعتکاف المراة فی مسجد الجماعة غیر جائز وشرط الحنفیة لصحة اعتکاف المراة ان تکون فی مسجد بیتہا وفی روایة لہم ان لہا الاعتکاف فی المسجد مع زوجہا وبه قال احمد اھ قوله فیصلی الصبح ثم یدخله قال الحافظ واستدل بہذا علی ان مبدأ الاعتکاف من اول النہار وہو قول الاوزاعی واللیث والثوری وقال الائمة الاربعة یدخل قبیل غروب الشمس واولوا الحدیث علی انه دخل من اول اللیل ولکن انما تخلی بنفسه فی المکان الذی اعده لنفسه بعد صلوة الصبح اھ قلت وہذا التوجیه ذکره النووی وغیره ایضا لکن رده العلامة السندی مبسوطا واوله بان المراد صبیحة عشرین اہتماما للاعتکاف اھ وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وفیه استدل به من قال یدخل بعد الصبح وہما احد قولی احمد اھ وکذا بسط الکلام علی الحدیث شیخنا ومولانا خلیل احمد المہاجر المدنی فی بذل المجہود

(٢١٠) ص٢٧٢ باب الاخبیة فی المسجد قال الحافظ ذکر فیه الحدیث الماضی فی الباب قبله مختصرا وتقدمت مباحثه فی الباب الذی قبله اھ وقال ہناک وفی الحدیث جواز ضرب الاخبیة فی المسجد وان الافضل للنساء ان لا یعتکفن فی المسجد اھ وہل یجوز اعتکاف المراة فی المسجد فقد تقدم فی الباب الذی قبله

(٢١١) ص٢٧٢ باب ہل یخرج المعتکف لحوائجه الی باب المسجد اورد ہذہ الترجمة علی الاستفہام لاحتمال القصة ما ترجم ولکن تقییده ذلک بباب المسجد مما لا یتاتی فیه الخلاف حتی یتوقف عن بت الحکم فیه وانما الخلاف فی الاشتغال فی المسجد بغیر العبادة اھ من الفتح قال العینی ولم یذکر جواب الاستفہام اکتفاء بما فی الحدیث اھ

(٢١٢) ص٢٧٢ باب الاعتکاف وخروج النبی صلی الله علیه وسلم صبیحة عشرین کانه اراد بالترجمة تاویل ما وقع فی حدیث مالک من قوله فلما کانت لیلة احدی وعشرین وہی اللیلة التی یخرج من اعتکافه صبیحتہا وقد تقدم توجیه ذلک وان المراد بقوله صبیحتہا الصبیحة التی قبلہا قال ابن بطال ہو مثل قوله تعالی لم یلبثوا الا عشیة او ضحاہا فاضاف الضحی الی العشیة وہو قبلہا وکل شئی متصل بشئی فہو مضاف الیه سواء کان قبله او بعده اھ قلت وحدیث مالک الذی اشار الیه الحافظ تقدم فی باب الاعتکاف فی العشر الاواخر وکتب الشیخ فی اللامع ہناک قوله وہی اللیلة التی یخرج من صبیحتہا الخ لعله اراد بذلک انه کان یکون خارجا فی تلک الصبیحة لانه ینشئ الخروج فیہا لان الخروج انما ہو لیلة احدی وعشرین لا بعد انقضائہا والدخول فی یوم احد وعشرین وکذلک یجب التاویل فی قوله حتی اذا کان لیلة احدی وعشرین بانه اطلع بہا قربہا ودنوہا لا دخولہا اذ لو کانت اللیل قد دخلت قبل الخطبة وکانت الخطبة والامر بالرجوع فی اللیلة لزم ان لا یتم اعتکاف العشر الاواخر بابتدائه من لیلة احدی وعشرین فیدخل المعتکف معتکفه قبل دخول اللیلة لا بعده اھ وبسط الکلام علیه فی ہامشه من کلام الشراح ولا یخفی علیک ان ہہنا اشکالین الاول تعارض الروایات فی وقت خطبته صلی الله علیه وسلم ہل کانت فی لیلة احدی وعشرین کما فی روایة مالک او فی صبیحة عشرین کما فی روایة الباب ویمکن ان یجاب عنه بان فی ہذہ الروایة اجمالا ولیس المراد من قوله فخطبنا البعدیة المتصلة بل ہی للتراخی کما یوضحه الروایة الاخری اخرجہا فی باب تحری لیلة القدر فان الحدیث واحد والقصة واحدة والاشکال الثانی فی خروجه صلی الله علیه وسلم صبیحة عشرین لان الظاہر انه صلی الله علیه وسلم اعتکف اللیالی مع الایام فحینئذ لا بد من الخروج بعد الغروب والجواب عنه بوجہین احدہما انه محمول علی انه اراد اعتکاف اللیالی دون الایام وثانیہما انه محمول علی نقل اثقالہم کذا یستفاد من الشروح وہذا غایة

الایضاح لہذا المقام فتشکر۔

(٢١٣) ص٢٧٢ باب اعتکاف المستحاضة کتب الشیخ قدس سره فی اللامع انما احتیج الی ضبط ہذا الباب لما ان ظاہره عدم الجواز لما فی اعتکافہا من احتمال تلویث المسجد ولذلک نہی عن اللحم یدخل به فی المسجد وقیل جنبوا مساجدکم الصبیان والمجانین وحاصل الدفع انه لا باس فی اعتکافہا فیه اذا لم یخف علیہا فتنة وحصل الامن من التلویث بنوع معالجة اھ وفی ہامشه تقدم ہذا الباب فی کتاب الحیض وتقدم ہناک شئی من الکلام علیه اھ

(٢١٤) ص٢٧٣ باب زیارة المراة زوجہا فی اعتکافه کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک ما یظن من عدم جواز زیارتہا ایاه وکعکسه لما ان المعتکف قد منع عن الجماع ودواعیه وہذا مما یفضی الیه فی الجملة وحاصل الدفع ان الحرمة متعلقة بالجماع وما یفضی الیه ولیس من لوازم الزیارة الافضاء الی الجماع نعم اذا غلب علی الظن انہا تفضی الیه تحرم اھ

(٢١٥) ص٢٧٣ باب ہل یدرأ المعتکف عن نفسه قال الحافظ ای یدفع ویرد عن نفسه ای بالقول والفعل وقد دل الحدیث علی الدفع بالقول فیلتحق به الفعل ولیس للمعتکف باشد فی ذلک من المصلی اھ قلت الظاہر ان الغرض اثبات الدفع وان لم یحتج الی ذلک لان حالة الاعتکاف وکون الجماع ممنوعا وان کان کافیا للدفع لکن الاحسن ان یدفع کما فعل علیه الصلوة والسلام وفی القسطلانی قال الامام الشافعی ان قوله علیه الصلوة والسلام ذلک تعلیم لنا اذا حدثنا محارمنا او نساءنا علی الطریق ان نقول ہی محرم حتی لا نتہم اھ

(٢١٦) ص٢٧٣ باب من خرج من اعتکافه عند الصبح کتب الشیخ فی اللامع ظاہره انه لم یشترط تمام الیوم الی لیلة الخروج کما ہو عند الجمہور بل جوز الخروج فی الصبح نظرا الی ظاہر ما ورد فی الحدیث وقد عرفت المراد به فیما تقدم فی مبدأ ابواب الاعتکاف اھ قلت ویحتمل ان المصنف اشار بہذه الترجمة الی ان المعتکف لو خرج من معتکفه المخصوص وارسل حوائجه وانتقاله الی البیت قبل تمام الاعتکاف فلا باس به وقال الحافظ ہو محمول علی انه اراد اعتکاف اللیالی فقط دون الایام وسبیل من اراد ذلک ان یدخل قبیل غروب الشمس ویخرج بعد طلوع الفجر فان اراد اعتکاف الایام خاصة فیدخل مع طلوع الفجر ویخرج بعد غروب الشمس فان اراد اعتکاف الایام واللیالی معا فیدخل قبل غروب الشمس ویخرج بعد غروب الشمس ایضا وقد وقع فی حدیث الباب فلما کان صبیحة عشرین نقلنا متاعنا وہو مشعر بانہم اعتکفوا اللیالی دون الایام وحمله المہلب علی نقل اثقالہم وما یحتاجون الیه من آلة الاکل والشرب والنوم اذ لا حاجة لہم بہا فی ذلک الیوم فاذا کان المساء خرجوا خفافا اھ قلت وما افاده الحافظ من انه اراد اعتکاف اللیالی دون الایام لیس بوجیه عندی لان ہذا المعنی تقدم قریبا فی ترجمة مستقلة وہی باب الاعتکاف لیلا اللہم الا ان یقال ان الغرض ما سبق صحة اعتکاف اللیل منه دون النہار وہو جائز عند الشافعی واحمد ولا یجوز عند المالکیة والحنفیة والمقصود ہہنا بیان وقت الخروج لمن اعتکف لیلا اھ من ہامش اللامع

(٢١٧) ص٢٧٣ باب الاعتکاف فی شوال قال الحافظ ذکر فیه حدیث عمرة عن عائشة وقد تقدم فی باب اعتکاف النساء وقال الحافظ ہناک قیل فی اعتکافه فی شوال دلیل علی ان النوافل المعتادة اذا فاتت تقضی استحبابا واستدل به المالکیة علی وجوب قضاء العمل لمن شرع فیه ثم ابطله ولا دلالة فیه لما سیاتی الی آخر ما بسط فیه الحافظ من استنباط المسائل اھ قلت وترجم الامام مالک فی موطئه بقضاء الاعتکاف وذکر فیه حدیث الباب وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وفیه قال الموفق ان نوی اعتکاف مدة لم تلزمه فان شرع فیہا فله اتمامہا وله الخروج منہا متی شاء وبہذا قال الشافعی وقال مالک تلزمه بالنیة مع الدخول فیه فان قطعه لزمه قضاؤه وقال ابن عبد البر لا یختلف فی ذلک الفقہاء ویلزمه القضاء عند جمیع العلماء قال وان لم یدخل فیه فالقضاء مستحب ومن العلماء من اوجبه وان لم یدخل فیه واحتج بما روی عن عائشة فذکر حدیث الاخبیة ثم تعقب الموفق علی قول ابن عبد البر وحکایة الاجماع بخلاف الشافعی وغیره وفی الہدایة بعد نقل اختلاف الروایات فی اشتراط الصوم للاعتکاف وعدمه ولو شرع فیه ثم قطعه لا یلزمه القضاء فی روایة الاصل لانه غیر مقدر فلم یکن لقطعه مبطلا وفی روایة الحسن (ای روایة اشتراط الصوم) یلزمه لانه مقدر بالیوم کالصوم اھ وبسط الکلام علیه فی الدر المختار کما فی الاوجز وفیه وما کان مقدرا بالعشر فینبغی ان یجب القضاء اذا افسده ثم علی اصل ابی یوسف ینبغی قضاء ما بقی من العشر کما لو نذر العشر یلزمه کله متتابعة ولو افسد بعضه قضی باقیه وعلی اصلہما یقضی قضاء یوم افسده لاستقلال کل یوم بنفسه اھ مختصرا

(٢١٨) ص٢٧٣ باب من لم یر علی المعتکف صوما قال الحافظ ای باشتراط الصیام قال ابن عباس وابن عمر وغیرہما وبه قال مالک والحنفیة واختلف عن احمد واسحق واحتج عیاض بانه صلی الله علیه وسلم لم یعتکف الا بصوم وفیه نظر لاعتکافه صلی الله علیه وسلم فی شوال الی آخر ما فی الفتح قلت وتحقیق المذاہب ما بسط فی الاوجز من ان الصوم شرط للاعتکاف مطلقا عند الامام مالک النفل والواجب فیه سواء حتی ان من لا یصوم لعذر لا یصح اعتکافه ولا یشترط مطلقا فی المشہور عند احمد وعنه روایة الاشتراط والقول القدیم للشافعی انه شرط للمنذور ومختار فروعه انه لیس بشرط وعندنا الحنفیة شرط للمنذور روایة واحدة ولا یشترط فی النفل فی ظاہر الروایة ویشترط فی روایة الحسن واما اعتکاف السنة فرجح ابن عابدین الاشتراط وابن نجیم عدمه والمتون ساکتة عنه اھ ملخصا من الاوجز

(٢١٩) ص٢٧٣ باب اذا نذر فی الجاہلیة ان یعتکف ثم اسلم ای ہل یلزمه الوفاء بذلک ام لا والمسئلة خلافیة فعند الحنابلة نذر الجاہلیة صحیح خلافا للائمة الثلاثة فالامر بالایفاء محمول علی الاستحباب عند الجمہور وعلی الوجوب عند احمد کذا یستفاد من الشروح

(٢٢٠) ص٢٧٣ باب الاعتکاف فی العشر الاوسط قال الحافظان ابن حجر والعینی کانه اشار بذلک الی ان الاعتکاف لا یختص بالعشر الاخیر وان کان الاعتکاف فیه افضل اھ

(٢٢١) ص٢٧٣ باب من اراد ان یعتکف ثم بدا له ان یخرج قال الحافظ اورد فیه حدیث عائشة وقد تقدمت مباحثه وفیه اشارة الی الجزم بانه لم یدخل فی الاعتکاف ثم خرج منه بل ترکه قبل الدخول فیه وہو ظاہر السیاق

خلافا لمن خالف فيه اھ كذا قال الحافظ ههنا وقال في باب اعتكاف النساء تحت حديث الباب وفيه جواز الخروج من الاعتكاف بعد الدخول فيه وانه لا يلزم بالنية ولا بالشروع فيه ويستنبط منه سائر التطوعات خلافا لمن قال باللزوم وفيه ان اول الوقت الذي يدخل فيه المعتكف بعد صلوة الصبح وهو قول الاوزاعي وغيره وقال الائمة الاربعة يدخل قبيل غروب الشمس واولوا الحديث على انه دخل من اول الليل ولكن انما تخلى بنفسه في المكان الذي اعده لنفسه بعد صلوة الصبح وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها واجاب عن هذا الحديث بانه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع في الاعتكاف وانما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه فعلى هذا اللازم احد الامرين اما ان يكون شرع في الاعتكاف فيدل على جواز الخروج منه واما ان لا يكون شرع فيدل على ان اول وقته بعد صلوة الصبح اھ قلت وترجمة المصنف هذه صريحة في انه عليه الصلوة والسلام لم يشرع في الاعتكاف الى الصبح فلعل الامام البخاري اختار في هذه المسئلة مذهب الاوزاعي

ص٢٧٣ **باب المعتكف يدخل راسه البيت للغسل** اورد فيه حديث عائشة وقد تقدم الكلام عليه في اوائل الاعتكاف قاله الحافظ قلت وغرض المصنف من الترجمة ان الخروج لا يتحقق باخراج بعض البدن حتى يخرج رجليه ويعتمد عليهما لم الظاهر عندي ان الامام البخاري لم يذكر هذا الباب الا للتنبيه على براعة الاختتام وهي عند الحافظ في قوله ما انا بمعتكف فرجع وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم في المقدمة فان البيت يطلق على القبر كما في حديث ابي ذر مرفوعا كيف انت اذا اصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف وترجم عليه ابو داود باب في قطع النباش وادخال المعتكف راسه بالبيت اشبه بادخال الميت في القبر مع ان المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور في بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج عن القبر

كتاب البيوع

ولما فرغ البخاري عن بيان العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي شرع في بيان المعاملات المقصود منها تحصيل الدنيوي فقدم العبادات لاهتمامها ثم ثنى بالمعاملات لانها ضرورية واخر النكاح لان شهوته متاخرة عن الاكل والشرب واخر الجنايات والمخاصمات لان وقوع ذلك في الغالب انما هو بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج واغرب ابن بطال فذكر هنا الجهاد واخر البيع الى ان فرغ من الايمان والنذور وقال صاحب التوضيح ولا ادري لم فعل ذلك قلت لعله نظر الى ان الجهاد ايضا من العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي لان جل المقصود ذلك لان فيه اعلاء كلمة الله تعالى واظهار الدين ونشر الاسلام وبعض اصحابنا قدم النكاح على البيوع في مصنفاتهم نظرا الى انه مشتمل على المصالح الدينية والدنياوية الا ترى انه افضل من التخلي بالنوافل وبعضهم قدم البيوع على النكاح نظرا الى ان احتياج الناس الى البيع اكثر من احتياجهم الى النكاح فكان اهم بالتقديم اھ من العيني قلت وعامة الاحناف من الفقهاء والمحدثين يقدمون النكاح على البيع وغيره من المعاملات كما صنع الامام الطحاوي في شرح معاني الآثار والامام محمد في الموطا وكذا صاحب البدائع والامام السرخسي في المبسوط وصاحب الهداية وشرح الوقاية والدر المختار وغيرهم والظاهر ان هذا الاختلاف في حكم النكاح فعند الجمهور من المندوبات اي في حال الاعتدال وعند الشافعي كما في البدائع انه مباح كالبيع والشراء وبسط الكلام على حكمه الموفق فقال الناس في النكاح على ثلاثة اضرب الى ان قال الثاني من يستحب له وهو من له شهوة ويامن معها الوقوع في محظور فهذا الاشتغال به اولى من التخلي لنوافل العبادة وهو قول اصحاب الرأي وقال الشافعي التخلي لعبادة الله افضل لان الله تعالى مدح يحيى عليه السلام بقوله وسيدا وحصورا فكان الاشتغال للعبادة افضل منه كالبيع ثم بسط الموفق في دلائل الجمهور وفي الاوجز البيوع جمع بيع جمع لاختلاف انواعه فهو المطلق ان كان بيع العين بالثمن والمقايضة ان كان عينا بعين والسلم ان كان بيع الدين بالعين والصرف ان كان بيع الثمن بالثمن والمرابحة ان كان بالثمن مع زيادة والتولية ان لم يكن مع زيادة والوضيعة ان كان بالنقصان واللازم ان كان تاما وغير اللازم ان كان بالخيار وايضا الصحيح والباطل والفاسد والمكروه قاله العلامة العيني وقوله واحل الله البيع الاية قال الحافظ كذا للاكثر ولم يذكر النسفي ولا ابو ذر الآيتين والاية الاولى اصل في جواز البيع وللعلماء فيها اقوال اصحها انه عام مخصوص فان اللفظ لفظ عموم يتناول كل بيع فيقتضي اباحة الجميع لكن قد منع الشارع بيوعا اخرى وحرمها فهو عام في الاباحة مخصوص بما لا يدل الدليل على منعه ثم ذكر الحافظ اقوالا اخر وقال والآية الاخرى تدل على اباحة التجارة في البيوع الحالة واولها في البيوع المؤجلة اھ

ص٢٧٤ **باب ما جاء في قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الاية** قال الحافظ والآية الاولى يؤخذ منها مشروعية البيع من طريق عموم ابتغاء الفضل لانه يشمل التجارة وانواع التكسب ثم قال والذي يظهر ان مراد البخاري بهذه الترجمة قوله وابتغوا من فضل الله وانما ذكر التجارة فيها نقدا فرده بترجمة تاتي بعد ثمانية ابواب اھ قلت ويحتمل عندي ان غرض الترجمة اثبات جواز البيع قوله فما نسيت من مقالته تلك ظاهره عدم النسيان من هذه المقالة وما تقدم في كتاب العلم من قوله فما نسيت شيئا بعد يفيد عدم النسيان مطلقا لكل شئ من الحديث وغيره وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه فارجع اليه لو شئت

ص٢٧٥ **باب الحلال بين والحرام بين الخ** قال الحافظ ذكر فيه حديث النعمان بن بشير بلفظ الترجمة وزيادة ثم قال بعد الكلام على شرح الحديث وقد توارد اكثر الائمة المخرجين له على ايراده في كتاب البيوع لان الشبهة في المعاملات تقع فيها كثيرا وله تعلق ايضا بالنكاح وبالصيد والذبائح والاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يخفى اھ ويشكل على حديث الباب ما اخرجه ابو داود عن ابن عباس وفيه فما احل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فان المرتبة الثالثة وهي التي بين الحلال والحرام مما يستبرأ عنه في رواية البخاري ومعفو عنه في رواية ابي داود ويمكن الجمع بينهما بوجهين الاول ان يقال ان ما في البخاري مرتبة الورع وما في ابي داود مرتبة الجواز والثاني وهو الاوجه ان يقال ان ما بين الحلال والحرام نوعان الاول المشتبه وهو ما تعارض فيه الادلة وحكمه الاستبراء وهو محمل رواية البخاري والنوع الثاني المسكوت عنه وهو مصداق رواية ابي داود وحكمه الاباحة فقد قال ابن عابدين قال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاشياء التي يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل وروده على الاباحة وهي الاصل فيها اھ من هامش اللامع

ص٢٧٥ **باب تفسير المشبهات** قال الحافظ لما تقدم في حديث النعمان ان المشبهات لا يعلمها كثير من الناس واقتضى ذلك ان بعض الناس يعلمها اراد المصنف ان يعرف الطريق الى معرفتها لتجتنب فذكر اولا ما يضبطها ثم اورد احاديث يؤخذ منها مراتب ما يطلب اجتنابه منها ثم ثنى بباب فيه بيان ما يستحب منها ثم ثلث بباب فيه بيان ما يكره ثم ذكر الحافظ شرح المشبهات وبسط الكلام عليه الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد فارجع اليه لو شئت وقال الموفق المشكوك فيه على ثلاثة اضرب ما اصله الحظر كالذبيحة في بلد فيها مجوس ومسلم فلا يجوز شراؤها والاصل فيه حديث عدي بن حاتم في الكلاب والثاني ما اصله الاباحة كالماء يجده متغيرا لا يعلم بنجاسة والاصل فيه حديث عبد الله بن زيد شكي الرجل يخيل اليه في الصلوة والثالث ما لا يعرف له اصل كرجل في ماله حلال وحرام فهذا هو الشبهة التي الاولى تركها عملا بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه وجد تمرة ساقطة الى آخر ما قال ثم في الحديث الاول شهادة المرضعة الواحدة والمسئلة خلافية شهيرة وهي كافية عند الامام احمد ولا تقبل فيها الا شهادة امراتين عند مالك وعند الشافعي لا تقبل الا شهادة اربع نسوة واما عند الامام ابي حنيفة فلا تقبل شهادتهن منفردات على الرضاع بل لا بد لها من رجل وامراتين وعلى هذا فحديث الارضاع مبني على الورع عند الائمة الثلاثة بخلاف الامام احمد فان حرمة الرضاع ثبتت عنده بهذا الحديث

ص٢٧٦ **باب ما يتنزه من الشبهات** وقال الحافظ بضم اوله اي يجتنب وللكشميهني يكره بدل يتنزه اھ وقد تقدم في الباب السابق مقصود الترجمة

ص٢٧٦ **باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات** قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع في الورع قال الغزالي الورع اقسام ورع الصديقين وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ولكن يخشى ان يجر الى الحرام وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق اليه احتمال التحريم بشرط ان يكون لذلك الاحتمال موقع فان لم يكن فهو ورع الموسوسين قال ووراء ذلك ورع الشهود وهو ترك ما يسقط الشهادة اي اعم من ان يكون ذلك المتروك حراما ام لا انتهى وغرض المصنف هنا بيان ورع الموسوسين كمن يمتنع من اكل الصيد خشية ان يكون الصيد كان لانسان ثم افلت منه اھ

ص٢٧٦ **باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا** اشار بذلك الترجمة الى ان التجارة وان كانت ممدوحة باعتبار كونها من المكاسب الحلال فانها قد تذم اذا قدمت على ما يجب تقديمه عليها اھ من الفتح وهكذا قال العيني وهو الاوجه ويحتمل عندي ان يقال ان المصنف بعد بيان انواع الشبهة المتقدمة اراد بيان الشبهة العارضة يعني قد يكون الشئ حلالا في نفسه لكنه يشتبه بعارض

ص٢٧٦ **باب من لم يبال من حيث كسب المال** في هذه الترجمة اشارة الى ذم ترك التحري في المكاسب قاله الحافظ

ص٢٧٧ **باب التجارة في البز وغيره الخ** لم يقع في رواية الاكثر قوله وغيره واختلف في ضبط البز فالاكثر على انه بالزاي وليس في الحديث ما يدل عليه بخصوصه بل بطريق عموم المكاسب المباحة وصوب ابن عساكر انه بالراء وهو اليق بمواخاة الترجمة التي بعد هذه بباب وهو التجارة في البحر وعند ابن بطال وغيره بضم الموحدة وبالراء وقد اخطأ من زعم انه بالراء تصحيف اذ ليس في الاية ولا الحديث ولا الاثر اللاتي اوردها في الباب ما يرجح احد اللفظين اھ وحمله العلامة السندي على مقابل البحر اذ قال بفتح وتشديد مقابل البحر وذكر فيه قوله تعالى رجال لا تلهيهم تجارة لما انه قبل ذلك في بيوت اذن الله ان ترفع وهي المساجد والتبيع فيها يكون في البر لا البحر وذكر فيه حديث الصرف اذ هو بيع يكون عادة في البر وقل من يركب لاجله البحر اھ قوله رجال لا تلهيهم تجارة الخ قال الحافظ اي وتفسير ذلك فقد روي عن ابن عباس ان المعنى لا تلهيهم عن الصلوة المكتوبة وتمسك به قوم في مدح ترك التجارة وليس بواضح اھ قلت وعلى هذا فيمكن ان يكون الغرض الرد على هذا المتمسك واما على نسخة البز بالزاي فيمكن ان يكون الغرض التنبيه على اثبات الجواز ردا لما ورد في بعض الروايات ابغض الناس الى الله البزازون الخ فيوقى بالنخاسين والصيارفة والحاكة كما في نهاية الارب

ص٢٧٧ **باب الخروج في التجارة وقول الله تعالى فانتشروا في الارض الاية** قال ابن المنير غرض البخاري اجازة الحركات في التجارة ولو كانت بعيدة خلافا لمن يتنطع ولا يحضر السوق كما ياتي في مكانه اھ من الفتح

ص٢٧٧ **باب التجارة في البحر** اي اباحة ركوب البحر للتجارة وفي بعض النسخ وغيره فان ثبت قوي قول من قرأ البر فيما سبق بباب بضم اوله او بالزاي اھ قلت وعندي غرض المصنف بظاهر الرد على ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عند ابي داود لا يركب البحر الا حاج او غاز فان الحديث ضعيف

ص٢٧٨ **باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا الاية** قال الحافظ كذا وقع جميع ذلك معادا في رواية المستملي وسقط لغيره الا النسفي فانه ذكرها ههنا وحذفها مما مضى وكذا وقع مكررا في نسخة الصغاني وهذا يؤيد ما تقدم من النقل عن ابي ذر الهروي ان اصل البخاري كان عند الفربري وكانت فيه الحاقات في الحواشي وغيرها وكان من نسخ الكتاب يضع الملحق في الموضع الذي يظنه لائقا به فمن ثم وقع الاختلاف في التقديم والتاخير وزاد هنا ان بعضهم احتاط فكتب الملحق في الموضعين فنشا عنه التكرار وقد تكلف بعض الشراح في توجيهه بان قال ذكر الآية هنا لمنطوقها وهو الذم وذكرها هناك لمفهومها وهو تخصيص ذمها بحالة غير المتلبسين بالصلوة وسماع الخطبة اھ قلت والظاهر عندي كما يظهر من تمام ما ذكر ههنا ان المذكور اولا كان للتنبيه على الاجتناب للعوارض مطلقا وههنا التنبيه على تقديم حق الله تعالى وتقدم بحث تكرار الترجمة في الاصل الثاني والعشرين من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول من هذا الكتاب

ص٢٧٨ **باب قول الله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم** قال الحافظ اي تفسيره وحكى ابن بطال انه وقع في الاصل كلوا بدل انفقوا وقال انه غلط وحكى عن مجاهد انه قال في تفسيرها ان المراد بها التجارة اھ قلت والذي يظهر عندي من النظر على هذه التراجم ان المصنف ذكر قبل ذلك الذم على من لا يقدم حق الله تعالى ثم ذكر ههنا الانفاق

في سبيل الله مما كسب وذكر بعد ذلك في الترجمة الآتية وسعة الرزق قوله كان لها اجرها وفي الرواية الآتية فلها نصف اجره واختلفوا في وجه الجمع بينهما كما في الشروح والاوجه عندي ان الاول محمول على الانفاق من مال اعطاها الزوج وملكها اياها والثاني محمول على الانفاق من مال لم يملكها اياها بل اعطاها للصرف في البيت ويؤيده تغاير سياق الحديثين او يقال ان الاول محمول على الطعام وهو يكون في تصرفها والثاني على غير الطعام فيكون مشتركا بين الزوجين تصرفا

باب من احب البسط في الرزق اي التوسع فيه وجواب من محذوف تقديره ما في الحديث وهو فليصل رحمه ويستفاد منه جواز هذه المحبة خلافا لمن كرهها مطلقا اه وفي الانوار لاعمال الابرار يستحب ترك التبسط في الحلال بلا حاجة اه قلت فلا ينافي هذا حديث اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا

باب شرى النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة قال ابن بطال الشراء بالنسيئة جائز بالاجماع قال الحافظ لعل المصنف تخيل ان احدا يتخيل انه صلى الله عليه وسلم لا يشتري بالنسيئة لانه لا يدين فاراد دفع ذلك التخيل اه قلت هذا ليس بتخيل محض بل هو نص رواية ابي داؤد عن ابن عباس قال اشترى النبي صلى الله عليه وسلم من عير بيعا وليس عنده ثمنه فاربح فيه فباعه فتصدق بالربح على ارامل بني عبد المطلب وقال لا اشتري بعدها شيئا الا وعندي ثمنه فالاوجه عندي ان الامام البخاري لمح الى هذا الحديث وسيأتي في كتاب الاستقراض باب من اشترى بالدين الخ وقال الحافظ في شرحه كانه يشير الى ضعف ما جاء ثم ذكر الحديث المذكور وقال تفرد به شريك عن سماك واختلف في وصله وارساله والاوجه عندي ان هذه الترجمة المذكورة ههنا ابعد بالتلميح الى حديث ابي داؤد بتقييد هذه الترجمة بشرائه صلى الله عليه وسلم والترجمة الآتية في كتاب الاستقراض لبيان جواز الشراء بالدين داود والامام البخاري في هذه الترجمة حديث عائشة رضي الله عنها ان حديثهما كان في آخر حياته صلى الله عليه وسلم فلا يمكن ان يقال ان حديث ابي داؤد مؤخر عن قصة الرهن قال الحافظ وقع في آخر المغازي توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة الى آخره في هامش اللامع قوله ولقد سمعته يقول الخ اختلف الشراح في تعيين القائل وبسط الكلام عليه في هامش اللامع

باب كسب الرجل وعمله بيده قال الحافظ قد اختلف العلماء في افضل المكاسب قال الماوردي اصول المكاسب الزراعة والتجارة والصنعة والاشبه بمذهب الشافعي ان اطيبها التجارة قال والارجح عندي ان اطيبها الزراعة لانها اقرب الى التوكل وتعقبه النووي بحديث المقدام الذي في هذا الباب وان الصواب ان اطيب الكسب ما كان بعمل اليد قال فان كان زراعا فهو اطيب المكاسب لما يشتمل عليه من كونه عمل اليد ولما فيه من التوكل ولما فيه من النفع العام للآدمي وللدواب ولانه لا بد فيه في العادة ان يؤكل منه بغير عوض قال الحافظ وفوق ذلك من عمل اليد ما يكتسب من اموال الكفار بالجهاد وهو مكسب النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وهو اشرف المكاسب لما فيه من اعلاء كلمة الله وخذلان كلمة اعدائه والنفع الاخروي قال ومن لم يعمل بيده فالزراعة في حقه افضل لما ذكرنا قال الحافظ والحق ان ذلك مختلف المراتب وقد يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص اه من الفتح وفي الانوار في فقه الشافعية واطيبها التجارة عند الشافعي لان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يكتسبون بها اه قال العيني في باب فضل الزرع والغرس من كتاب المزارعة واستدل بحديث الباب بعضهم على ان الزراعة افضل المكاسب واختلف فيه فقال النووي افضلها الزراعة وقيل الكسب باليد وهي الصنعة وقيل التجارة واكثر الاحاديث تدل على افضلية الكسب باليد وروى الحاكم في المستدرك من حديث ابي بردة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الكسب اطيب قال عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور وقال هذا حديث صحيح الاسناد الى آخر ما قال قلت ظاهر الترجمة الاشارة الى ترجيح الحرفة وبه صرح العيني والقسطلاني والاوجه عندي ان غرض المصنف الاشارة الى المكاسب كلها فالانواع الثلثة المذكورة ثابتة في روايات الباب فالتجارة في الحديث الاول لانها كانت حرفة الصديق رضي الله عنه واما الزراعة فيستفاد من ثاني احاديث الباب بلفظ كانوا عمال انفسهم وكانت حرفة الانصار الزراعة واما الصنعة فيستفاد من الحديث الثالث من عمل داؤد عليه السلام والنوع الرابع الاجارة وهو ثابت من حديث ابي هريرة لان يحتطب احدكم الحديث واما عدهم الجهاد من المكاسب فليس بواضح عندي بل الظاهر ان الجهاد ليس بكسب نعم فيه حصول مال لكن العمل فيه ليس لاجل تحصيله والا فللحصول اسباب اخر كالتصدق والهبة والميراث اللهم الا ان يقال ان فاتحص في الجهاد دخلا للعمل بخلاف الارث وغيره فانه لا دخل فيها للعمل وعلى هذا فيمكن ادخال الجهاد في المكاسب وعندي ان الصنعة ليست من الاصول بل هي داخلة عندي في التجارة فاصول المكاسب عندي ثلاثة التجارة والزراعة والاجارة وتقدم في كلام الحافظ الاختلاف في التفضيل بينها وفي البحر الرائق افضل الكسب بعد الجهاد التجارة ثم الحراثة ثم الصناعة اه وبسط الكلام عليه في هامش اللامع في مبدأ ابواب الحرث والمزارعة

باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع الخ قال الحافظ يحتمل ان يكون من باب اللف والنشر مرتبا وغير مرتب ويحتمل كل منهما لكل منهما اذ السهولة والسماحة متقاربان في المعنى فعطف احدهما على الآخر من التأكيد اللفظي وهو ظاهر حديث الباب والمراد بالسماحة ترك المضاجرة ونحوها لا المكايسة في ذلك اه قلت وقول الحافظ متقاربان في المعنى قال القسطلاني تعقبه العيني بانهما متغايران في اصل الوضع فلا يصح ان يقال من التأكيد اللفظي لان التأكيد اللفظي ان يكون المؤكد والمؤكد لفظا واحدا من مادة واحدة كما عرف في موضعه اه

باب من انظر موسرا قال الحافظ اي فضل من فعل ذلك وحكمه وقد اختلف العلماء في حد الموسر فقيل من عنده مؤنته ومؤنة من تلزمه نفقته وقال الثوري واحمد واسحاق من عنده خمسون درهما او قيمتها من الذهب فهو موسر وقال الشافعي قد يكون الشخص بالدرهم غنيا مع كسبه وقد يكون بالالف فقيرا مع ضعفه في نفسه وكثرة عياله وقيل الموسر والمعسر يرجعان الى العرف فمن كان حاله بالنسبة الى مثله يعد يسارا فهو موسر وعكسه وهذا هو المعتمد وما قبله انما هو في حد من تجوز له المسئلة والاخذ من الصدقة اه وكتب الشيخ في اللامع والظاهر ان المراد بالموسر ههنا القادر على اداء ما عليه من الدين وانظاره ان يداينه حتى يأتي بالثمن من بيته والتجاوز عنه ان يقبل منه رديه وزيفه وانظار المعسر امهاله حتى يفتح الله عليه شيئا والتجاوز عنه ان يعفى عنه الثمن ويبرأ عنه اه قلت وهذا الذي افاده الشيخ قدس سره اوجه عندي مما قاله الحافظ وغيره ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري نبه بالترجمة على ان في انظار الموسر ايضا برا دفعا لما يتوهم ان تاخير الموسر في الاداء داخل في مطل الغني وهو ظلم فانظاره اعانة على ظلمه فكيف الاجر عليه

باب من انظر معسرا قال القسطلاني وهو الذي لم يجد وفاء اه سكت الشراح عن غرض الترجمة ولا يبعد عندي ان يقال لما كان المعسر عاجزا عن الاداء فاللائق بحاله التجاوز والابراء وليس له كبير نفع في مجرد الانظار فاشار المصنف بالترجمة الى دفع هذا التوهم وذلك لان في الانظار ايضا تخفيفا وان كان ادنى بالنسبة الى العفو والابراء وقال الحافظ في مطابقة الحديث بالترجمة قوله تجاوزوا عنه ويدخل في لفظ التجاوز الانظار والوضيعة وحسن التقاضي اه

باب اذا بين البيعان ولم يكتما الخ بفتح الموحدة وتشديد التحتانية اي البائع والمشتري اي اذا اظهر البائع والمشتري ما في المبيع من العيب وجواب اذا محذوف اي بورك لهما فيه او نحو ذلك ولم يذكره البخاري اكتفاء بما في الحديث اه من الفتح وقال العيني قوله هذا ما اشترى محمد رسول الله من العداء الخ اعلم ان تعليق البخاري هذا يخالف رواية الترمذي وغيره قال الحافظ هكذا وقع هذا التعليق وقد وصل الحديث الترمذي والنسائي وغيرهما فاتفقوا كلهم على ان البائع النبي صلى الله عليه وسلم والمشتري العداء عكس ما ههنا فقيل الذي وقع ههنا مقلوب وقيل هو صواب وهو من الرواية بالمعنى لان اشترى وباع بمعنى واحد اه ونحوه في القسطلاني وزاد وحمله في المصابيح على تعدد الواقعة وحينئذ فلا تعارض واجاد الشيخ قدس سره الكلام على ذلك في الكوكب الدري اذ قال قوله اشترى لعل البيع كان بيع مقايضة فيصح على كل من المتعاقدين اطلاق البائع والمشتري وسبب ذلك التكلف ان العلماء يتفقون على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبع بعد الهجرة شيئا والمراد به البيع باحد النقدين واما مبادلة العروض فكان جاريا ولا يلزم فيه شئ وما قيل ان اشترى ههنا بمعنى باع فلا يناسبه كتابة الشروط وكون الصك مع العداء فانه لو كان كذلك لكان الكاتب هو العداء لانه البائع حينئذ ولكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب صك وكان عنده لا عند العداء اه

باب بيع الخلط من التمر الخلط بكسر المعجمة التمر المجتمع من الانواع المتفرقة والجمع بفتح الجيم وسكون الميم مفسر بالخلط وقيل هو كل لون من النخيل لا يعرف اسمه والغالب في مثل ذلك ان يكون رديه اكثر من جيده وفائدة هذه الترجمة رفع توهم من يتوهم ان مثل هذا لا يجوز بيعه لاختلاط جيده برديه لان هذا الخلط لا يقدح في البيع لانه مميز ظاهر فلا يعد ذلك عيبا بخلاف ما لو خلط في اوعية يرى جيدها ويخفي رديها اه من الفتح قلت فكان هذه الترجمة بمنزلة الاستثناء من الترجمة السابقة وهي باب اذا بين البيعان الخ والمعنى ان الخلط اذا كان ظاهرا لكل من المشتري لا حاجة الى بيان ما فيه من الجيد والردي ثم لا تعلق لهذه الترجمة بالربوا يعني بيع الصاع بالصاعين كما يوهمه كلام العيني فان ابتداء ابواب الربوا عندي من الباب الذي بعد بابين

باب ما قيل في اللحام والجزار قال الحافظ كذا وقعت هذه الترجمة ههنا وفي رواية ابن السكن بعد خمسة ابواب وهو اليق لتتوالى تراجم الصناعات اه وقال العيني بعد ذكر قول الحافظ قلت توالي التراجم انما هو امر هين والبخاري لا يتوقف غالبا في رعاية التناسب بين الابواب اه وقال السندي قوله باب ما قيل الخ اي هل كسبها اصل بان كانا وقت النبي صلى الله عليه وسلم وقررهما على ذلك او هو من الامور الحادثة اه قلت ولعل غرض المصنف الرد على من قال بكراهة هذه الحرفة كما ذكره في الانوار لاعمال الابرار وفيه كسب الكناس والزبال والدباغ والقصاب والحائك مكروه اه وقد اخرج ابو داؤد من حديث عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني وهبت لخالتي غلاما وانا ارجو ان يبارك لها فيه فقلت لها لا تسلميه حجاما ولا صائغا ولا قصابا او ذلك لان الحديث ضعيف لان في سنده ابا ماجدة وهو مجهول كما في التقريب وقال المنذري في طرقه محمد بن اسحاق وقد تقدم الكلام عليه اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري لم يذكر هذه الترجمة ههنا من حيث الصناعة حتى يقال انه ذكرها في غير محلها بل هذه الترجمة نظير بيع الخلط من التمر وكان المصنف اشار بذلك الى جواز بيع اللحوم مع العظام دفعا لما يتوهم ان من يبيع اللحم لا يجوز له ان يدخل العظام في الوزن لان اللحم مع العظام كالخلط من التمر بل في هذه الترجمة ترق من الترجمة الاولى لان ردي التمر هو من جنس التمر الاعلى والعصب والعظم ليسا من جنس اللحم ومع ذلك يباعان مع اللحم وما يظهر من كلام الشيخ قدس سره في اللامع ان الغرض من الترجمة بيان جواز بيع اللحم مع تلبسه بالدم اه من هامش اللامع ثم الترجمة مشتملة على جزئين اللحام والجزار والمذكور في الحديث واحد منهما اي الجزار فان القصاب هو الجزار كما قال الشراح وحاصل افادة الشيخ قدس سره في اللامع ان اثبات الجزء الثاني من الترجمة بطريق المقايسة وقال العلامة العيني مطابقة للترجمة في قوله لغلام له قصاب قال القرطبي اللحام هو الجزار والقصاب على قياس قولهم عطار وتمار للذي يبيع ذلك فهذا كما رأيت جعل اللحام والجزار والقصاب بمعنى واحد وعلى هذا تحصل المطابقة بين الترجمة والحديث اه ثم ذكر العيني الفرق بين هذه الثلاثة بحسب العرف

باب ما يمحق الكذب والكتمان اي من البركة ذكر فيه حديث حكيم بن حزام المذكور قبل بابين وهو واضح فيما ترجم له اه من الفتح

باب قول الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا الآية وساق غيره فيه حديث ابي هريرة الماضي في باب من لم يبال من حيث كسب باسناده ومتنه وهو بعيد من عادة البخاري ولا سيما مع قرب العهد ولعله اشار بالترجمة الى ما اخرجه النسائي من وجه آخر عن ابي هريرة مرفوعا يأتي على الناس زمان يأكلون الربوا فمن لم يأكله اصابه من غباره اه من الفتح قلت وعلى نسخة النسفي يمكن ان يجاب عن عدم ذكر الحديث انه بمنزلة الكتاب لابواب الربوا فالمصنف بدأ من ههنا ابواب الربوا فلا حاجة الى الحديث

باب آكل الربوا وشاهده الخ اي بيان حكمهم والتقدير باب اثم آكل الخ ثم ساق البخاري في الباب حديثين حديث عائشة وحديث سمرة قال ابن التين وليس فيهما ذكر كاتب الربوا وشاهده واجيب بانه ذكرهما على سبيل الالحاق لاعانتهما للآكل على ذلك وايضا فقد تضمن حديث عائشة نزول آخر البقرة ومن جملة ما فيه قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وفيه اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفيه واشهدوا اذا تبايعتم فامر بالكتابة والاشهاد في البيع الذي احله فافهم النهي عن الكتابة والاشهاد في الربوا الذي حرمه ولعل البخاري اشار الى ما ورد في حديث مسلم عن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربوا وموكله وكاتبه وشاهديه اه من الفتح

(۲۴۶) صـ۲۸ باب موكل الربوا كتب الشيخ في اللامع ودلالة الآية عليه من حيث ان موكل الربوا معين على ما يفعله الآكل من عدم الترك المامور به في الآية اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في وجه الاستدلال وسكت عنه الشراح وبعض المحشي انا ذكيا وحيث قال انه لا يبعد من جودة طبع الامام البخاري انه استدل بعموم قوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا فان الامر بالترك كما يدل على ترك الآخذ منها ولا المعطي ايضا اي يترك اداء ما بقي عليه من الربوا وهو من الاصول المطردة للبخاري الاستدلال بالعموم وبكل المحتمل اه

(۲۴۷) صـ۲۸ باب يمحق الله الربوا الآية قال ابن المنير مناسبة حديث الباب للترجمة انه كالتفسير للآية لان الربوا الزيادة والمحق النقص فقال كيف يجتمع الزيادة والنقص فاوضح الحديث ان الحلف الكاذب وان زاد في المال فانه يمحق البركة فكذلك قوله تعالى يمحق الله الربوا اي يمحق البركة من البيع الذي فيه الربوا اه مختصرا من الفتح

(۲۴۸) صـ۲۸ باب ما يكره من الحلف في البيع الخ اي مطلقا فان كان كذبا فهي كراهة تحريم وان كان صدقا فكراهة تنزيه وفي السنن من حديث قيس بن ابي غرزة مرفوعا يا معشر التجار ان البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة وقال الحافظ تحت حديث الباب وقد تعقب بان السبب المذكور في الحديث خاص والترجمة عامة لكن العموم مستفاد من قوله في الآية وايمانهم اه من الفتح

(۲۴۹) صـ۲۸ باب ما قيل في الصواغ الخ قال ابن المنير فائدة هذه الترجمة وما بعدها التنبيه على ان ذلك كان في زمنه صلى الله عليه وسلم واقره مع العلم بهم فيكون كالنص على جوازه وما عداه يؤخذ بالقياس قال الحافظ تحت حديث الباب والغرض منه قوله واعدت رجلا صواغا وقد قدمنا انهم رهط من اليهود ففيه فيؤخذ منه جواز معاملة الصائغ ولو كان غير مسلم ويؤخذ منه انه لا يلزم من دخول الفساد في صنعة ان تترك معاملة صاحبها ولو تعاطاها اراذل الناس مثلا ولعل المصنف اشار الى حديث اكذب الناس الصباغون والصواغون وهو حديث مضطرب الاسناد اخرجه احمد وغيره اه وتقدم شيء من الكلام في باب اللحام والجزار وفي الانوار لاعمال الابرار كره جماعة كسب الصواغ اه وفي هامشه كذا في الروضة قال الرافعي لانهم كثيرا ما يخلفون الوعد ويقعون في الربوا لبيعهم المصوغ باكثر من وزنه قال الاسنوي وهو وجه مرجوح اذ الاصح في الشهادات ان الصائغ ليس من اهل الحرف الدنية وقد صححوا ان الحائك منهم فهو دون الصائغ وقد صححوا ان لا كراهة في الحياكة فلزم ان لا كراهة في الصياغة الى آخر ما ذكره فالاوجه ان الامام البخاري اشار الى تلك الروايات بقوله في الترجمة ما قيل اه من هامش اللامع (فائدة) بسط العلامة الدميري في حيوة الحيوان اسماء اصحاب الحرف من الصحابة والتابعين والعلماء المشهورين فقال كان عمرو بن العاص جزارا وكذلك الزبير بن العوام وكان ابو بكر بزازا وكذلك عثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وكان عمر دلالا رضي الله عنهم اجمعين الى آخر ما بسط

(۲۵۰) صـ۲۸ باب ذكر القين والحداد قال الحافظ قال ابن دريد اصل القين الحداد ثم صار كل صائغ عند العرب قينا فقال الزجاج القين الذي يصلح الاسنة والقين ايضا الحداد وكان البخاري اعتمد القول الصائر الى التغاير بينهما وليس في الحديث الذي اورده في الباب الا ذكر القين وكانه الحق الحداد به في الترجمة لاشتراكهما في الحكم اه وتعقبه عليه العلامة العيني فقال لا يحتاج الى هذا التكلف والوجه ان القين يطلق على معان كثيرة يطلق على العبد والامة فعطف الحداد على القين ليعلم ان مراده من القين هو الحداد اه وتبعه القسطلاني وجعل العطف تفسيريا وقد عرفت فيما سبق ان غرض المصنف بهذه التراجم بيان جواز هذه الحرف ولا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى ما سياتي قريبا في باب العطار مثل الجليس السوء كمثل كير الحداد يحرق بيتك الخ فهذا يوهم قباحة حرفة الحداد وايضا اخرج ابو داؤد ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خاتم من حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار الحديث وهذا ايضا يوهم ان الحداد صائغ حلية اهل النار فنبه الامام البخاري بالترجمة والحديث على كونها من حرف بعض الصحابة رضي الله عنهم اجمعين قوله كنت قينا في الجاهلية انما استدل بفعله في الجاهلية لانه لو كان حراما لما طلب الواجب بعمله الحرام بعد ما اسلم والظاهر انه كان يطلب مناجرة عمله الذي عمل فيها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر من لفظ الحديث والاخباب رضي الله تعالى عنه كان قينا في الاسلام ايضا فقد ترجم الامام البخاري على حديث الباب في كتاب الاجارة باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك في ارض الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك الى آخر ما قال

(۲۵۱) صـ۲۸ باب الخياط قال الخطابي في احاديث هذه الابواب دلالة على جواز الاجارة وفي الخياطة معنى زائد لان الغالب ان يكون الخيط من عند الخياط فيجتمع فيها الى الصنعة الالة وكان القياس انه لا تصح اذ لا تتميز احداهما عن الاخرى غالبا لكن الشارع اقره لما فيه من الارفاق واستقر عمل الناس عليه وفيه دلالة على ان الخياطة لا تنافي المروة اه

(۲۵۲) صـ۲۸ باب النساج بالنون والمهملة وآخره جيم وهو الحائك لعل المصنف اراد اثبات جوازه اذ عده من الحرف الدنية كما تقدم في باب ما قيل في الصواغ عن الانوار وفيه ايضا ويكره كسب الفاصد والحائك اه

(۲۵۳) صـ۲۸ باب النجار بالنون المشددة والجيم ولابي ذر عن الكشميهني النجارة بكسر النون وتخفيف الجيم وفي آخره ها قال الحافظ ابن حجر والاول اشبه بسياق بقية التراجم وفي الفيض لما دخل المصنف في بيان الصنائع والحرف ذكر النجار والصواغ والنساج اه

(۲۵۴) صـ۲۸ باب شرى الامام الحوائج بنفسه بنصب الحوائج على المفعولية وسقط لغير ابي ذر لفظ الامام فهو اعم قال الحافظ وفي بعض الروايات شراء الحوائج بنفسه اي الرجل وفائدة الترجمة رفع توهم من يتوهم ان تعاطي ذلك يقدح في المروة اه من القسطلاني

(۲۵۵) صـ۲۸ باب شرى الدواب والحمير الخ وفي رواية ابي ذر والحمر بضمتين من عطف الخاص على العام لان الدواب في الاصل موضوع لكل ما يدب على الارض ثم استعمل عرفا لكل ماشي على اربع وهو يتناول الحمير وغيرها وليس في حديثي الباب ذكر للحمر وكانه اشار الى الحاقها في الحكم بالابل لان حديثي الباب انما فيهما ذكر بعير ولا اختصاص في الحكم المذكور رواية دون دراية اه من الفتح والقسطلاني

(۲۵۶) صـ۲۸ باب الاسواق التي كانت في الجاهلية الخ اي جواز التبايع فيها قال ابن بطال فقه هذه الترجمة ان مواضع المعاصي وافعال الجاهلية لا تمنع من فعل الطاعة فيها اه من القسطلاني

(۲۵۷) صـ۲۸ باب شرى الابل الهيم الخ قال القسطلاني الهيم بكسر الهاء جمع اهيم للمذكر ويقال للانثى هيمى وهي الابل التي بها الهيام وهو داء يشبه الاستسقاء تشرب منه اه وقال العيني قيل الهيام داء يكون معه الجرب وبهذا ترجم البخاري شراء الابل الهيم والاجرب وفي كتاب الابل للنضر بن شميل واما الهيام فهو الداء وارجون يا خذ الابل حتى تهلك اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان بيع المعيب جائز نافذ ولو من غير اظهار العيب الا ان للمشتري خيارا اذا اطلع على العيب اه وقال الحافظ في الحديث جواز بيع الشيء المعيب اذا بينه البائع ورضي به المشتري سواء بينه البائع قبل العقد او بعده لكن اذا اخر بيانه عن العقد ثبت الخيار للمشتري اه وهكذا قال العيني وزاد وليس هذا من الغش واما ابن عمر فرضي بالعيب التزم صحة الصفقة فيه اه قوله الهائم المخالف الخ قال ابن التين وليس الهائم واحد الهيم فانه لم ادخل البخاري هذا في تبويبه واجيب عن هذا بان البخاري لما رأى ان الهيم من الابل كالذي قاله النضر بن شميل وقد تقدم شبهها بالرجل الهائم من العشق قال الهائم المخالف الخ فكذلك الابل الهيم تخالف القصد في قيامها وقعودها ودورها مع الشمس كالحرباء اه من العيني وفي الفيض اي الذي يخبط في مشيه فهذا عيب اه وقال القسطلاني قوله الهائم المخالف كانه يريد ان بها داء الجنون وقال بعد نقل اعتراض ابن التين المتقدم واجاب في المصابيح بانه لم لا يجوز ان يكون كبازل وبزل ثم قلبت ضمة هيم لتصح الياء كما فعل بجمع ابيض اه قوله لا عدوى الخ قال الحافظ قال الخطابي لا اعرف للعدوى ههنا معنى ثم بسط في توجيهه اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما مال اليه شيخ مشائخنا الدهلوي في التراجم اذ قال الوجه الموافق لمذهب الفقهاء في هذا الحديث ان ابن عمر كان له رد هذه الابل بحكم العيب وكان له امساكها فتردد في امره فرأى مرضها هينا وخاف عدواها فعزم على ردها لاجل العدوى ثم تذكر حديث لا عدوى فامسك عن الرد اه

(۲۵۸) صـ۲۸ باب بيع السلاح في الفتنة الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان كراهة البيع انما هو اذا لم يامن ان تستعمل هذه الاسلحة في الفتنة واما اذا امن فلا اه قال الحافظ كان المراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين لان في بيعه اذ ذاك اعانة لمن اشتراه وهذا محله اذا اشتبه الحال فاما اذا تحقق الباغي فالبيع للطائفة التي في جانبها الحق لا باس به الى ان قال وكان المصنف اشار الى خلاف الثوري في ذلك حيث قال بع سلاحك لمن شئت ثم قال الحافظ وقد استشكل مطابقة الحديث للترجمة قال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث من ترجمة الباب شيء الى آخر ما بسط في هامش اللامع من كلام الشراح ومن تقارير الشيخ الكنكوهي والاوجه عندي ان المصنف مال الى قول الثوري ورد قول ابن عمر وانما ذكر قوله لبيان الاختلاف لا لاختياره وثبت في الحديث بيعه زمن القتال وهو زمن الفتنة

صـ۲۸ باب في العطار وبيع المسك كتب الشيخ في اللامع خصه بالذكر لما فيه من مظنة عدم الجواز لما انه دم في الاصل اه وفي هامشه قال الحافظ ليس في حديث الباب سوى ذكر المسك وكانه الحق به العطار لاشتراكهما في الرائحة الطيبة وفي الحديث جواز بيع المسك والحكم بطهارته لانه صلى الله عليه وسلم مدحه ورغب فيه وفيه الرد على من كره ... منقول عن الحسن البصري وعطاء وغيرهما ثم انقرض هذا الخلاف واستقر الاجماع على طهارة المسك وجواز بيعه اه

(۲۵۹) صـ۲۸ باب ذكر الحجام لعل المصنف رحمه الله ذكره ههنا باعتبار كونها من الحرف والا فليس هو من البيوع وسياتي ايضا الروايات فيه في محلها من كتاب الاجارة وكتاب الطب قال العلامة العيني ولما ذكر في باب موكل الربوا النهي عن ثمن الدم الذي هو الحجامة وظاهره التحريم عقد هذا الباب ههنا وفيه حديثان يدلان على جواز الحجامة واخذ الاجرة فذكرهما ليدل على ان النهي المذكور فيه اما منسوخ كما ذهب اليه البعض واما انه محمول على التنزيه كما ذهب اليه آخرون وهذا الذي يذكر ههنا هو الوجه لا ما ذكره بعضهم (الحافظ) مما لا طائل تحته اه ومال الحافظ في غرض الترجمة ايضا الى الجواز اذ قال ولا يلزم من كونها من المكاسب الدنيئة ان لا تشرع فالكساح اسوأ حالا من الحجام ولو تواطأ الناس على تركه لاضر ذلك بهم اه

(۲۶۰) صـ۲۸ باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ذكره من التجارة تجارة ما كره الانتفاع به مطلقا كما لا يكره للنساء وغيرهن ويمكن الانتفاع به فلا كراهة فيه فدلت الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان الثوب المذكور فيه لما لم يكره الانتفاع به للنساء لم يحرم بيعه وكذلك الرواية الثانية فان الثوب ذا التصاوير وان لم يجز لبسه كما هو الا انه يجوز الاستعمال بعد قطعه بحيث لا تسلم الصور او تتبدل اه وبسط في هامشه الكلام على مطابقة احاديث الباب بالترجمة

(۲۶۱) صـ۲۸ باب صاحب السلعة احق بالسوم بفتح المهملة وسكون الواو اي ذكر قدر معين للثمن وقال ابن بطال لا خلاف بين العلماء في هذه المسئلة وان متولي السلعة من مالك او وكيل اولى بالسوم من طالب شرائها قال الحافظ لكن ذلك ليس بواجب فسياتي في قصة جمل جابر انه صلى الله عليه وسلم بدأه بقوله بعنيه باوقية الحديث اه من الفتح

(۲۶۲) صـ۲۸ باب كم يجوز الخيار قال صاحب الفيض وقد كان يخطر بالبال ان في تراجمه سوء ترتيب فانه قد تعرض الى كيفيات الخيار قبل تقرر حقيقته والذي يتبادر الى الذهن ان يترجم اولا على نفس الخيار ثم الى سائر كيفياته وتبين آخرا ان المصنف جعل الخيار في البيع اصلا وعده رتبا على خلاف نظر الحنفية فاذا كان الخيار عنده اصلا لم يرحاجة الى تقديره لكونه معروفا عنده ودخل في فروعه اه قلت فالمصنف رحمه الله بدأ من ههنا مسئلة الخيار وبسط الكلام على انواع الخيار في الاوجز وفيه قال ابن قدامة في الشرح الكبير ان الخيار في البيع على سبعة اقسام ثم بسطها والمعروف في كتب الفقهاء الحنفية ثلاث خيارات خيار الشرط والرؤية والعيب لكن في الشروح وغيرها اكثر من ذلك فقد ذكرها ابن نجيم ثلاثة عشر وفي الدر المختار ان الخيارات بلغت سبعة عشر نوعا قال الحافظ الخيار طلب خير الامرين من امضاء البيع او فسخه وهو خيارات خيار المجلس وخيار الشرط والكلام هنا على خيار الشرط والترجمة معقودة لبيان مقداره وليس في حديثي الباب بيان لذلك قال ابن المنير لعله اخذ من عدم تحديده في الحديث انه لا يتقيد بل يفوض الامر فيه الى الحاجة لتفاوت السلع في ذلك ويحتمل ان يكون مراد البخاري

قوله لم يجز الخيار اي لم يخير احد المتبايعين الآخر مرة واشار الى ما في الطريق الآتية بعد ثلثة ابواب من زيادة همام ويختار ثلث مرار لكن لما لم تكن الزيادة ثابتة ابقى الترجمة على الاستفهام كعادته اه قلت وتعقب على الاحتمال الثاني العلامة العيني وقال لان لفظة كم موضوعة للعدد والعدد في مدة الخيار لا في تخيير احد المتبايعين الآخر واختلفوا في مدة الخيار فعند الحنفية والشافعية موقتة بثلاثة ايام وانكر مالك التوقيت في ثلثة ايام بغير زيادة قال انه كل شئ بحسبه فللدابة مثلا والثوب يوم او يومان وللجارية جمعة وللدار شهر وقال ابو يوسف ومحمد واحمد واسحق انه لا امد لمدة خيار الشرط بل البيع جائز والشرط لازم الى الوقت الذي يشترطانه اه ملخصا من الفتح

(٢٤٢) باب اذا لم يوقت الخيار الخ كتب الشيخ في اللامع اي هل يجوز البيع اراد بذلك اثبات ان الرواية لما كانت مطلقة عن ذكر المدة فالفصل بين مدة ومدة مما لا يجوز فيكون تائيدا لمذهب من لم يوقت الاجل ثم ذكر الشيخ قدس سره الجواب عنه على مسلك الحنفية قال العلامة العيني لم يذكر جواب الاستفهام لما فيه من الخلاف اه وقال الحافظ اي اذا لم يعين البائع او المشتري وقت الخيار واطلقاه هل يجوز البيع وكانه اشار بذلك الى الخلاف في حد خيار الشرط ثم ذكر الحافظ اختلاف العلماء في تلك المسئلة كما تقدم في الباب السابق ثم قال فان شرطا او احدهما الخيار مطلقا فقال الاوزاعي وابن ابي ليلى هو شرط باطل والبيع جائز وقال الثوري والشافعي واصحاب الراي يبطل البيع ايضا وقال احمد واسحق للذي شرط الخيار ابدا اه ولم يذكر الحافظ مذهب المالكية وفي الاوجز قال الباجي اذا شرط الخيار ولم يقدر المدة لم يبطل البيع وحكم في ذلك بمقدار ما تختبر تلك السلعة في غالب العادة وقال ابو حنيفة والشافعي يبطل العقد اه وهو الراجح عند احمد كما قال الموفق والرواية الثانية عنه ما تقدم في كلام الحافظ والبسط في الاوجز

(٢٤٣) باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا قال الخ اي بخيار المجلس وهو بين من صنيعه الذي مضى قبل باب اه من الفتح وبه قال الجمهور منهم الشافعي واحمد وقال مالك وابو حنيفة يلزم العقد بالايجاب والقبول ولم يقولا بخيار المجلس الا انه يبطل عند الشافعي بالتخاير وعن احمد روايتان كما في المغني والبسط في الاوجز

(٢٤٤) باب اذا خير احدهما صاحبه بعد البيع حاصل الترجمة ان خيار المجلس يبطل بالتخاير وقد تقدم الخلاف فيه فهو رد على احدى الروايتين لاحمد من انه يبقى الخيار الى المجلس بعد التخاير ايضا وكتب الشيخ في اللامع هذه الترجمة تحتمل معنيين احدهما ان المتبايعين اذا كان لاحدهما خيار الشرط فقد وجب البيع وانعقد السبب وان تاخر المسبب والحكم الى ما بعد اسقاط الخيار او انقضاء الاجل وهذا اذا اريد بقوله او يخير احدهما الآخر شرط الخيار وثانيهما ان يراد بالترجمة ان المتبايعين اذا قال احدهما لصاحبه في اثناء المبايعة اختر لنفسك القبول او الرد فاختير البيع والقبول لا الرد فان البيع واجب حينئذ وثبت الحكم وهو الملك غير متراخ وهذا اذا حمل قوله او يخير احدهما الآخر على هذا المعنى فمعنى قوله في الرواية فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع مختلف باختلاف معنى قوله او يخيره اه واختار الشراح الاحتمال الثاني من هذين الاحتمالين

(٢٤٥) باب اذا كان البائع بالخيار الخ كانه اراد الرد على من حصر الخيار في المشتري دون البائع فان الحديث قد سوى بينهما في ذلك وقال في موضع آخر قال الثوري يختص الخيار بالمشتري ويمتد له الى عشرة ايام واكثر ويقال انه انفرد بذلك اه من الفتح

(٢٤٦) باب اذا اشترى شيئا فوهب من ساعته كتب الشيخ في اللامع كانه قاس على الهبة البيع فكما جاز هبة المشتري قبل قبضه فكذلك البيع وانما منعه ابو حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك ولورود النهي عن بيع الطعام قبل القبض وقد قال ابن عباس احسب كل شئ مثله مع ان العلة وهي كون المبيع مظنة الهلاك يشمل كل شئ الا العقارات فوجب تعميم الحكم ولا يبعد ان يقال والله اعلم بحقيقة الحال ان غرض البخاري رحمه الله ههنا ليس اثبات جواز الهبة بخصوصها بل المقصود بيان بعض التصرفات الجائزة قبل القبض كالعتق مثلا والهبة على رأيه والبيع مطلقا على راي طاؤس كما ذكره رحمه الله فكان من جزئياته بيع المبيع من البائع ولو قبل قبض البائع الثمن والمشتري المبيع وان كان مشروطا بكونه على الثمن الاول على ما ذكره في باب الاقالة وعلى هذا فلا يضرنا اثر ابن عمر رضي الله عنه على التاويل الذي ذكرنا من حمل الخيار على الاستحباب والله اعلم اه وبسط في هامشه الكلام على شرح كلام الشيخ قدس سره قلت قصة عمر في الابل الصعب لما كان مخالفا لمن قال بخيار المجلس اورها المصنف بهذه الترجمة واشار الى الجواب بان سكوت البائع يكفي واشكل بانه صلى الله عليه وسلم لم يكن له حق في التصرف لما فيه خيار غيره واجاب عنه الحافظ بانه واقعة عين فالعلم حقيقتها والشافعية يجوز ما عرفه في الفتح والعجب من الامام البخاري اورد على الاحناف في كتاب الاكراه في باب واذا كره حتى وهب عبدا او باعه لم يجز وبه قال بعض الناس الخ وحاصله انه الزم الحنفية انهم لا يجوزون بيع المكره وهبته ومع ذلك قالوا لو نذر المشتري في ذلك الشئ المشتري او دبره لو كان حيلة جاز فاثبت التناقض بين قولهم من عدم جواز البيع مع جواز تصرف المشتري فانا اقول انه يرد مثل ذلك ههنا على الامام البخاري ومن وافقه ممن قالوا بخيار المجلس من انهم لما اثبتوا خيار المجلس للبائع فكيف جاز عندهم تصرف المشتري في ذلك فتامل.

(٢٤٧) باب ما يكره من الخداع في البيع قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى ان الخداع في البيع مكروه ولكنه لا يفسخ البيع الا ان شرط المشتري الخيار على ما تشعر به القصة المشهورة في الحديث اه قلت لكن الخداع حرام منهي عنه والمصنف ابطل بيع النجش كما سياتي لكونه حراما ومنهيا عنه قال العيني تحت ذكر ما يستفاد من الحديث مذهب الحنفية والشافعية على ان الغبن غير لازم فلا خيار للمغبون سواء قل الغبن او اكثر وهو الاصح من روايتي مالك وقال البغداديون من اصحابه للمغبون الخيار بشرط ان يبلغ الغبن ثلث القيمة وان كان دونه فلا وقيل السدس وعن داؤد العقد باطل وعن مالك ان كانا عارفين بتلك السلعة وسعرها وقت البيع لم يفسخ البيع كثيرا كان الغبن او قليلا فان كان احدهما غير عارف بذلك فسخ البيع الا ان يريد ان يمضيه ولم يحد مالك حدا واثبت احمد خيار الغبن بالحديث المذكور اه وقال القسطلاني قوله اذا بايعت فقل لا خلابة واستدل به احمد لانه يرد بالغبن الفاحش لمن لم يعرف قيمة السلعة وحده بعض الحنابلة بثلث القيمة وقيل بسدسها واجاب الشافعية والحنفية والجمهور بانها واقعة عين وحكاية حال فلا يصح دعوى العموم فيها عند احد اه وذكر في الاوجز ههنا عدة ابحاث فقهية فارجع اليه

(٢٤٨) باب ما ذكر في الاسواق قال ابن بطال اراد بذكر الاسواق اباحة المتاجر ودخول الاسواق للاشراف والفضلاء وكانه اشار الى ما لم يثبت على شرطه من انها شر البقاع وهو حديث اخرجه احمد والبزار وصححه الحاكم من حديث جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال احب البقاع الى الله المساجد وابغض البقاع الى الله الاسواق واسناده حسن قال ابن بطال وهذا خرج على الغالب والا فرب سوق يذكر فيها الله اكثر من كثير من المساجد اه قوله دعا رجل بالبقيع كتب الشيخ في اللامع

وكانت على قرب منه تجارات من الخيول وغيرها الفتح ايراده ههنا وفيه الترجمة اه والبسط في هامشه الكلام من كلام الشراح

(٢٤٩) باب كراهية الصخب في السوق وفي نسخة الحافظ السخب بالسين المهملة فقال السخب بفتح المهملة والخاء المعجمة بعدها موحدة ويقال فيه الصخب بالصاد المهملة بدل السين وهو رفع الصوت بالخصام واورد المصنف فيه حديث عبد الله بن عمرو في صفة النبي صلى الله عليه وسلم والغرض منه قوله ولا سخاب في الاسواق اه قلت والحاصل انه اخذ الكراهة من نفي كونه صفة له صلى الله عليه وسلم وهو مشكل لان كثيرا من المباحات ليست من صفته عليه الصلوة والسلام اللهم الا ان يقال انه ذكر في مقام المدح فمقتضاه ان مقابله ما يذم ويكره قوله يا ايها النبي الخ قال العلامة السندي لعله يكون حكاية عما انزل الله تعالى عليه في القرآن او غيره اذ لا يمكن الخطاب معه صلى الله عليه وسلم في التوراة حين نزلت التوراة اه

(٢٥٠) باب الكيل على البائع والمعطي قال الحافظ اي مؤنة الكيل على المعطي بائعا كان او موفي دين او غير ذلك ويلتحق بالكيل في ذلك الوزن فيما يوزن من السلع وهو قول فقهاء الامصار وكذلك مؤنة وزن الثمن على المشتري الا ان نقد الثمن وهو على البائع على الاصح عند الشافعية اه قال العيني قال الفقهاء ان الكيل والوزن فيما يكال ويوزن من المبيعات على البائع ومن عليه الوزن والكيل فعليه اجرة ذلك وهو قول مالك وابي حنيفة والشافعي اه وفي الهداية واجرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة وكذا اجرة الوزان والزراع والعداد واما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد وفي رواية ابن سماعة عنه على المشتري اه وقال الموفق اجرة الكيال والوزان على البائع اه مختصرا من هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب ودلالة الرواية عليه ظاهرة اما في الاولى فقد كتبه المحشي واما في الثانية ففي قوله عليه الصلوة والسلام لجابر كل للقوم وكان هو المعطي ولما كان في الترجمة ذكر الكيل ناسب ان يذكر الآية التي ذكر فيها الكيل فقال واذا كالوهم او وزنوهم مع ان فيه دلالة على ان الكيل والوزن انما هو على البائع والمعطي ولا يتوهم ان اول الآية وهو قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يدل على ان الكيل قد يكون من المشتري ايضا لان معنى قوله اكتالوا هو الاخذ والاستيفاء لا الكيل ولو سلم فالمعنى اذا كال لهم البائع ويستلمون كيلهم فنسب الكيل اليهم لانهم المتصرفون فيه وقوله صلى الله عليه وسلم اكتالوا حتى تستوفوا اورده ههنا للدلالة على ما دلت عليه الآية من ان الاكتيال يستعمل لما يجعله المرء لنفسه اه والبسط الكلام عليه في هامشه

(٢٥١) باب ما يستحب من الكيل قال الحافظ اي في المبايعات اه قلت فهاهنا توجيه بل الاوجه عندي ان المراد منه الكيل في الانفاق على الاهل والعيال كما يدل عليه حديث الباب وذكره المصنف ههنا تبعا واستطرادا قال الحافظ قال ابن بطال الكيل مندوب اليه فيما ينفقه المرء على عياله ومعنى الحديث اخرجوا بكيل معلوم يبلغكم الى المدة التي قدرتم مع ما وضع الله من البركة في مد اهل المدينة بدعوته صلى الله عليه وسلم وقال ابن الجوزي يشبه ان تكون هذه البركة للتسمية عليه عند الكيل اه ويشكل على الحديث ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم لا توكي فيوكي الله عليك واشكل منه ما روي عن عائشة كان عندي شطر شعير فاكلت منه حتى طال علي فكلته ففني وجمع الشراح بينها بوجوه

(٢٥٢) باب بركة صاع النبي صلى الله عليه وسلم ايراد المصنف هذه الترجمة عقب التي قبلها يشعر بان البركة المذكورة في حديث المقدام مقيدة بما اذا وقع الكيل بمد النبي صلى الله عليه وسلم وصاعه ويحتمل ان يتعدى ذلك الى ما كان يوافقهما لا الى ما يخالفهما اه من الفتح قال القسطلاني قوله يعني اهل المدينة وهل يختص بالمد المخصوص او بكل مد تعارف اهل المدينة زاد او نقص وهو الظاهر لانه اضافه الى المدينة تارة والى اهلها اخرى ولم يضفه عليه الصلوة والسلام الى نفسه الزكية فدل على عموم الدعوة لا على خصوصها بمده عليه الصلوة والسلام وقال ايضا تحت قوله اللهم بارك لهم في صاعهم ومدهم وقد استجاب الله دعاء رسوله وكثر ما يكتال بهذا الكيل حتى يكفي منه ما لا يكفي من غيره في غير المدينة ولقد شاهدت من ذلك ما يعجز عنه الوصف وهو علم من اعلام نبوته صلى الله عليه وسلم فينبغي ان يتخذ ذلك المكيال رجاء بركته عليه الصلوة والسلام والاستنان باهل البلد الذين دعا لهم عليه الصلوة والسلام اه

(٢٥٣) باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة قال القسطلاني اي ما يذكر في بيع الطعام قبل قبضه وما يذكر في الحكرة اه قال الحافظ الحكرة بضم المهملة وسكون الكاف حبس السلع عن البيع وليس في حديث الباب للحكرة ذكر وكان المصنف استنبط ذلك من الامر بنقل الطعام الى الرحال ومنع بيع الطعام قبل استيفائه فلو كان الاحتكار حراما لم يامر بما يؤول اليه وكانه لم يثبت عنده حديث معمر بن عبد الله مرفوعا لا يحتكر الا خاطئ اخرجه مسلم لكن مجرد ايواء الطعام الى الرحال لا يستلزم الاحتكار الشرعي لان الاحتكار الشرعي امساك الطعام عن البيع وانتظار الغلاء مع الاستغناء عنه وحاجة الناس اليه ويحتمل ان يكون البخاري اراد بالترجمة بيان تعريف الحكرة التي نهي عنها في غير هذا الحديث وان المراد بها قدر زائد على ما يفسره اهل اللغة فساق الاحاديث التي فيها تمكين الناس من شراء الطعام ونقله ولو كان الاحتكار ممنوعا لمنعوا من نقله او لبين لهم عند نقله الامد الذي ينتهون اليه او لاخذ على ايديهم من شراء الشئ الكثير الذي هو مظنة الاحتكار وكل ذلك مشعر بان الاحتكار انما يمنع في حالة مخصوصة بشروط مخصوصة اه من الفتح وفي تراجم شيخ المشائخ ان قلت ليس في احاديث الباب ذكر الحكرة قلت اراد ان بيع الطعام لا باس به الا من علة خارجية كعدم القبض ونحوه كانه يقول ما يذكر في بيع الطعام وما يمنعه من الحكرة ونحوها اه قلت واختلفوا فيما يكره فيه الاحتكار قال النووي قال اصحابنا الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الاقوات خاصة وهو ان يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلو ثمنه فاما اذا جاءه من قريته او اشتراه في وقت الرخص وادخره او ابتاعه في وقت الغلاء لحاجته الى اكله او ابتاعه ليبيعه في وقته فليس باحتكار ولا تحريم فيه واما غير الاقوات فلا يحرم الاحتكار فيه بكل حال وهذا تفصيل مذهبنا وقال ابن العربي قال مالك الاحتكار في كل شئ اذا اضر بالناس الا الفواكه واما عند الحنابلة فما في المغني قال الاثرم سمعت ابا عبد الله يسئل عن اي شئ الاحتكار قال اذا كان من قوت الناس فهو الذي يكره وفي الدر المختار كره احتكار قوت البشر كتبن وعنب ولوز والبهائم كتبن وقت في بلد يضر باهله فان لم يضر لم يكره وقال ابن عابدين قوله قوت البشر قول ابي حنيفة ومحمد وعليه الفتوى وعن ابي يوسف كل ما اضر بالعامة حبسه

فیما احتکار ومن محمد لا احتکار فی الثیاب وقوله کنتین وعنب ای مما یقوم به بدنهم من الرزق ولو دخنا لا عسلا وسمنا وقوله فی بلد
یضر باهله بان کان البلد صغیرا وقوله لایکون محتکرا بحبس غلة ارضه لانه خالص حقه لم یتعلق به حق العامة الاتری ان له ان لا یزرعها
فکذا له ان لا یبیع اھ وفی البدائع والکلام فی الاحتکار فی موضعین احدهما فی تفسیر الاحتکار وما یصیر به الشخص محتکرا والثانی فی بیان
حکمه اما الاول فهو ان یشتری طعاما فی مصر ویمتنع عن بیعه وذلک یضر بالناس وکذلک لو اشتراه من مکان قریب یحمل طعامه
الی المصر وذلک المصر صغیر وهذا یضر به یکون محتکرا وان کان مصرا کبیرا لا یضر به لا یکون محتکرا ولو جلب الی مصر طعاما من
مکان بعید وحبسه لا یکون احتکارا وعن ابی یوسف انه یکون احتکارا الی ان قال والاحتکار یجری فی کل ما یضر بالعامة عند
ابی یوسف قوتا کان اولا وعند محمد لا یجری الاحتکار الا فی قوت الناس وعلف الدواب من الحنطة والشعیر والتبن والقت
الی آخر ما بسط فی الدلائل ثم ذکر المصنف فی الباب اربعة احادیث والرابع حدیث عمر ومطابقته للترجمة لما
فیه من اشتراط قبض الشعیر من الربویات فی المجلس فانه داخل فی قبض الطعام بغیر شرط وقد استشعر ابن بطال کاینة
للترجمة فادخله فی ترجمة باب بیع ما لیس عندک وهو مغایر للنسخ المرویة عن البخاری اھ من الفتح وقال العلامة العینی
مطابقته للترجمة من حیث ان فیه اشتراط القبض للربویات وفی الترجمة ما یشعر اشتراط القبض للطعام وزعم ابن بطال
انه لا مطابقة بین الحدیث والترجمة اھ ولا اشکال عندی لما قال الحافظ والعینی واما مطابقة بقیة الاحادیث فظاهرة

ص۲۸۶ **باب بیع الطعام قبل ان یقبض** الخ قال الحافظ لم یذکر فی حدیثی الباب بیع ما لیس عندک کانه
لم یثبت علی شرطه فاستنبطه من النهی عن البیع قبل القبض ووجه الاستدلال منه بطریق الاولی وحدیث النهی عن
بیع ما لیس عندک اخرجه اصحاب السنن من حدیث حکیم بن حزام بلفظ قلت یا رسول الله یاتینی الرجل فیسالنی البیع
لیس عندی ابیعه منه ثم ابتاعه له من السوق فقال لا تبع ما لیس عندک اھ وفی البذل قال الخطابی اجمعوا علی انه لا یجوز
بیع الطعام قبل القبض وقال مالک یجوز غیره قال الحنفیة یجوز بیع العقار وقال الشافعی کل شیء مثل الطعام لا یجوز شیء منه
وقال احمد لا یجوز المکیل والموزون ویجوز غیرهما اھ وهکذا ذکر العلامة القسطلانی وفی الفیض واعلم ان الاختلاف المذکور
انما هو فی البیع خاصة لا فی سائر التصرفات لانه یجوز والهبة والتصدق قبل القبض کما فی النهایة والبحر عن محمد
ولقد تری ارباب المتون لم یضعوا المسألة الا فی البیع ففی الهدایة من اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز له بیعه حتی
یقبضه ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لا یجوز اھ

ص۲۸۶ **باب من رأی اذا اشتری طعاما جزافا** الخ قال الحافظ ای تعزیر من یبیعه قبل ان یؤویه
الی رحله ذکر فیه حدیث ابن عمر فی ذلک وهو ظاهر فیما ترجم له وبه قال الجمهور لکنهم لم یخصوه بالجزاف ولا قیدوه بالایواء
الی الرحال اما الاول فلما ثبت من النهی عن بیع الطعام قبل قبضه فدخل فیه المکیل واما الثانی فلان الایواء الی الرحال
خرج مخرج الغالب وفرق مالک فی المشهور عنه بین الجزاف والمکیل فاجاز بیع الجزاف قبل قبضه وبه قال
الاوزاعی واسحق واحتج لهم بان الجزاف مرئی فتکفی فیه التخلیة والاستیفاء انما یکون فی مکیل او موزون وفی الحدیث
مشروعیة تادیب من یتعاطی العقود الفاسدة واقامة الامام علی الناس من یراعی احوالهم فی ذلک والله اعلم اھ مختصرا قلت
وغرض الترجمة عندی رد علی المالکیة فانهم فرقوا بین الجزاف والمکیل بخلاف الجمهور

ص۲۸۶ **باب اذا اشتری متاعا او دابة** الخ قال العلامة العینی ولم یذکر الجواب لمکان الاختلاف ولکن تصدیره الترجمة
باثر ابن عمر یدل علی ان اختیاره ما ذهب الیه ابن عمر وهو ان الهالک فی الصورة المذکورة من مال المبتاع وقال ابن بطال اختلف
العلماء فی هلاک المبیع قبل القبض فذهب ابو حنیفة والشافعی الی ان ضمانه ان تلف من البائع وقال احمد واسحق من المشتری
واما مالک ففرق بین الثیاب والحیوان فقال ما کان من الثیاب والطعام فهلک قبل القبض فضمانه من البائع واما الدواب والحیوان
والعقار فمصیبته من المشتری اھ قلت وما حکی ابن بطال من مذهب الحنابلة هو صحیح کما فی کتب فروعهم من نیل المآرب وغیره
وما حکی القسطلانی من موافقتهم لمذهب الحنفیة والشافعیة لیس بصحیح ثم اورد المصنف حدیث
عائشة فی قصة الهجرة قال العینی مطابقته للترجمة من حیث ان لها جزئین اما دلالته علی الجزء الاول فظاهرة لانه صلی الله علیه وسلم
لما اخذ الناقة من ابی بکر بقوله قد اخذتها بالثمن الذی هو کنایة عن البیع ترکه عند ابی بکر فهذا یطابق قوله فترکه عند البائع واما دلالته
علی الجزء الثانی وهو قوله او مات قبل ان یقبض فبطریق الاعلام ان حکم الموت قبل القبض حکم الوضع عند البائع قیاسا علیه اھ
قال الحافظ قال ابن المنیر مطابقة الحدیث بالترجمة من جهة ان البخاری اراد ان یحقق انتقال الضمان فی الدابة ونحوها الی المشتری
بنفس العقد فاستدل لذلک بقوله صلی الله علیه وسلم قد اخذتها بالثمن وقد علم انه لم یقبضها بل ابقاها عند ابی بکر ومن المعلوم انه
ما کان لیبقیها فی ضمان ابی بکر لما یقتضیه مکارم اخلاقه حتی یکون الملک له والضمان علی ابی بکر من غیر قبض ثمن قال الحافظ ولقد
تعسف فی هذا ولیس فی الترجمة ما یلجئ الی ذلک فان دلالة الحدیث علی قوله فوضعه عند البائع ظاهرة جدا واما دلالته علی
قوله او مات قبل ان یقبض فهو وارد علی سبیل الاستفهام ولم یجزم بالحکم فی ذلک بل هو علی الاحتمال فلا حاجة لتحمیله ما لم یتحمل
نعم ذکره لاثر ابن عمر فی صدر الترجمة مشعر باختیار ما دل علیه فلذلک احتیج الی ابداء المناسبة والله الموفق اھ ثم لا یذهب
علیک ان لفظ الترجمة فی النسخ الهندیة بلفظ فوضعه عند البائع فباع او مات الخ ولا یوجد لفظ فباع فی النسخ المصریة ولا فی
الشروح الخمسة الکرمانی والفتح والعینی والقسطلانی والسندی وکتب المحشی علی هامش الهندیة قوله فباع او مات هکذا فی
النسخ الموجودة واما المنقول عنه ففیه فضاع او مات مکان قوله فباع او مات اما فی العینی فلا یوجد فیه کلمة فباع ولا ضاع اصلا
بل لفظه فوضعه عند البائع او مات وکذا فی الفتح اھ قلت وقد تعرض له فی تقریر مولانا محمد حسن المکی کما فی هامش اللامع
ایسه نوشت وفی الفیض وفی نسخة اخری فضاع بدل فباع وهو الظاهر لان ترجمة البیع قبل القبض مرت آنفا وانما
اراد فی تلک الترجمة التنبیه علی حکم ضیاع المبیع قبل القبض وحاصل الترجمة علی ما فهمه الشارحون ان المبیع ان هلک قبل القبض
هل یهلک من مال البائع او المشتری فالجمهور الی انه لو هلک قبل قبض المشتری یهلک من مال البائع وعنده من مال المشتری
قوله او مات ای فان مات المشتری قبل القبض فعلی ورثته ان یقبضوه وان مات البائع فعلی اولیائه التسلیم قلت وعندی ان
المصنف لم یتعرض الی تلک المسألة بل الی مسألة اخری وهی ان المشتری اذا اشتری المبیع ثم وضعه عند البائع فهل یجوز له
ان یبیعه وهو عند البائع والذی یظهر من تراجمه انه یصح لان النقل لیس بشرط عنده کما مر فصح لفظ فباع علی ما فی اکثر النسخ اما ما ذهب
الیه الشراح حیث قالوا لا یصح الا علی نسخة فضاع ثم قوله او مات المراد منه موت احد المتعاقدین دون المبیع لانه لا یقال فیه
مات بل هلک فتبین انه لا تعلق للترجمة بما ذهب الیه الشارحون اھ والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان ترجمة الامام البخاری تمت الی قوله
فوضعه عند البائع والمقصود جواز ترک المبیع عند البائع وهذا المعنی واضح من حدیث عائشة واما قوله فباع او مات الخ
فلیس بجزء للترجمة بل فرع علی الترجمة مسألة مستانفة لمکان اختلاف العلماء فی ذلک وبین مختاره فی تلک المسألة
باثر ابن عمر فلا حاجة الی اثبات هذه المسألة من الحدیث وبسط الکلام علی ذلک فی هامش اللامع

ص۲۸۶ **باب لا یبیع علی بیع اخیه** الخ قال الحافظ اورد فیه حدیثی ابن عمر وابی هریرة فی ذلک واشار بالتقیید
الی ما ورد فی بعض طرقه عند مسلم بلفظ لا یبیع الرجل علی بیع اخیه ولا یخطب علی خطبة اخیه الا ان یاذن له وترجم ایضا بالسوم
ولم یقع له ذکر فی حدیثی الباب وکانه اشار بذلک الی ما وقع فی بعض طرقه ایضا وهو ما اخرجه فی الشروط من حدیث ابی هریرة
بلفظ وان یستام الرجل علی سوم اخیه اھ قلت والقید فی الترجمة شرح للحدیث وکذا المراد بالسوم شرح معنی الحدیث
فانهم اختلفوا فی معنی البیع الواقع فی هذا الحدیث علی ثلاثة اقوال فی معناه المعروف او الشراء کما قاله ابن حبیب او السوم
کما قاله الامام مالک وهذا احد الابحاث الاربعة فی هذا الحدیث کما بسط فی الاوجز والجمل فی هامش اللامع

ص۲۸۷ **باب بیع المزایدة** اراد الامام البخاری فی هذه الترجمة استثناء بیع المزایدة وانه لا یدخل فی النهی عن
البیع علی بیع اخیه قال الحافظ لما تقدم فی الباب قبله النهی عن السوم اراد ان یبین موضع التحریم منه وقد اوضحته فی الباب
الذی قبله (واشار بذلک الی ما قال قبل ذلک) ومحله بعد استقرار الثمن ورکون احدهما الی الآخر فان کان ذلک
صریحا فلا خلاف فی التحریم وان کان ظاهرا ففیه وجهان للشافعیة ونقل ابن حزم اشتراط الرکون عن مالک وقال ان لفظ
الحدیث لا یدل علیه وتعقب بانه لا بد من امر مبین لموضع التحریم فی السوم لان السوم فی السلعة التی تباع فیمن یزید لا یحرم
اتفاقا کما نقله ابن عبد البر فتعین ان السوم المحرم ما وقع فیه قدر زائد علی ذلک ثم قال وورد فی البیع فیمن یزید حدیث انس
انه صلی الله علیه وسلم باع حلسا وقدحا الحدیث اخرجه احمد واصحاب السنن مطولا ومختصرا وکان المصنف اشار بالترجمة الی
تضعیف ما اخرجه البزار من النهی عن بیع المزایدة فان فی اسناده ابن لهیعة وهو ضعیف ثم اورد المصنف حدیث جابر
فی بیع المدبر واعترضه الاسماعیلی فقال لیس فیه بیع المزایدة واجاب ابن بطال بان شاهد الترجمة قوله فی الحدیث من
یشتریه منی قال فعرضه للزیادة لیستقصی فیه للمفلس الذی باعه علیه اھ مختصرا واجاب شیخ مشائخنا الدهلوی فی تراجمه عن تعقب
الاسماعیلی بانه استدل البخاری علی جواز المزایدة بهذا الحدیث اقتضاء کانه یقول کان الذی دبره مفلسا محتاجا وبیع المفلس
لا یکون بالزیادة وایضا فان النبی صلی الله علیه وسلم لما رأی انه لا یهتدی لامره تولی البیع من قبله کما یتولی الولی عقود الصبی
فلو زاد احد من احد کانت الغبطة ظاهرة فلم یخبر النبی صلی الله علیه وسلم الا البیع اھ

ص۲۸۷ **باب النجش** الخ بفتح النون وسکون الجیم بعدها معجمة قاله الحافظ وحکی العینی عن المغرب بفتحتین ویروی بسکون
قال الحافظ وهو فی اللغة تنفیر الصید واستثارته من مکانه لیصاد وفی الشرع الزیادة فی ثمن السلعة ممن لا یرید شراءها لیقع
غیره فیها سمی بذلک لان الناجش یثیر الرغبة فی السلعة ویقع ذلک بمواطاة البائع فیشترکان فی الاثم ویقع ذلک بغیر علم البائع
فیختص بذلک الناجش وقد یختص به البائع کمن یخبر بانه اشتری سلعة باکثر مما اشتراها به لیغر غیره بذلک کما سیاتی عن الصحابی
فی ذلک الباب قال ابن بطال اجمع العلماء علی ان الناجش عاص بفعله واختلفوا فی البیع اذا وقع علی ذلک ونقل ابن المنذر عن
طائفة من اهل الحدیث فساد ذلک البیع وهو قول اهل الظاهر وروایة عن مالک وهو المشهور عند الحنابلة اذا کان ذلک
بمواطاة البائع او صنعه والمشهور عند المالکیة فی مثل ذلک ثبوت الخیار وهو وجه للشافعیة قیاسا علی المصراة والاصح
عندهم صحة البیع مع الاثم وهو قول الحنفیة اھ من الفتح وفی الفیض وهذا البیع لا یجوز عند المصنف اصلا لورود النهی عنه قلت النهی
لا یستلزم البطلان وانما فانا نری من عهد الصحابة الی زمن الائمة ان النهی اذا ورد فی محل یحمله بعضهم علی الکراهة وبعضهم علی
البطلان فلا کلیة فیه فنفی محل کذا وفی محل کذا وان امام البخاری یحمله علی البطلان فی اکثر المواضع وفی موضع یکون النهی ورد فیه ثم
حمله المصنف علی الجواز بل یعترض علی الحنفیة بحملهم النهی علی الصحة قوله وهو خداع باطل الخ اراد المصنف من نقل تلک الجزئیات
ان البیع لا یجوز قلنا سلمنا عدم الحل ایضا ولکن الکلام فی نفاذه لو اقتحمه احد اھ

ص۲۸۷ **باب بیع الغرر وحبل الحبلة** بفتح المهملة والموحدة فیهما وقیل هو بسکون الموحدة فی الاول وهو من
عطف الخاص علی العام ولشهرته فی الجاهلیة افرد بالتنصیص علیه قال القسطلانی قال الحافظ ولم یذکر فی الباب بیع الغرر صریحا
وکانه اشار الی ما اخرجه احمد عن ابن عمر قال نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الغرر واخرجه مسلم من حدیث ابی هریرة اھ وزاد
القسطلانی لکنه لما کان حدیث الباب فی النهی عن بیع حبل الحبلة وهو نوع من انواع بیع الغرر ذکر الغرر الذی هو عام ثم
عطف علیه حبل الحبلة من عطف الخاص علی العام کما مر ینبه علی ان انواع الغرر کثیرة وان لم یذکر منها الا حبل الحبلة من باب التنبیه
بنوع مخصوص معلول بعلة علی کل نوع توجد فیه تلک العلة اھ قلت والظاهر ان بیع الغرر هذا باب التراجم الآتیة فیما بعد
فصول وامثلة له قال النووی النهی عن بیع الغرر اصل من اصول البیع فیدخل تحته مسائل کثیرة جدا اھ واختلفوا فی معنی بیع
حبل الحبلة علی اربعة اقوال شهیرة کما فی الشروح والکوکب الدری وهامشه

ص۲۸۷ **باب الملامسة** الخ وسیاتی بعده باب بیع المنابذة وهما من بیوع الجاهلیة المعروفة المنهی عنها فی
الاسلام بسط الکلام علیهما فی الاوجز وحکی فیه عن الحافظ اختلف العلماء فی تفسیر الملامسة علی ثلاث صور وهی اوجه للشافعیة
اصحها ان یاتی بثوب مطوی او فی ظلمة فیلمسه المستام فیقول له صاحب الثوب بعتکه بکذا بشرط ان یقوم لمسک مقام نظرک
ولا خیار لک اذا نظرته وهذا موافق للتفسیرین الذین فی الحدیث الثانی ان یجعلا نفس اللمس بیعا بغیر صیغة زائدة الثالث ان یجعلا
اللمس شرطا فی قطع خیار المجلس وغیره والبیع علی التاویلات کلها باطل واختلفوا فی المنابذة ایضا علی ثلاثة اقوال وهی اوجه
للشافعیة اصحها ان یجعلا نفس النبذ بیعا کما تقدم فی الملامسة وهو الموافق للتفسیر فی الحدیث والثانی ان یجعلا النبذ بیعا بغیر صیغة والثالث ان یجعلا النبذ قاطعا
للخیار واختلفوا فی تفسیر النبذ فقیل هو طرح الثوب کما وقع تفسیره فی الحدیث وقیل هو نبذ الحصاة والصحیح انه غیره قال الموفق لا نعلم

بين اهل العلم خلافا فى نسخ وهذين البيعين الى آخر ما بسط فى الاوجز وهامش اللامع

٢٨٦/٢٠ باب بيع المنابذة الخ تقدم الكلام عليه فى الباب الذى قبله

٢٨٦ باب النهى للبائع ان لا يحفل الابل الخ قال الحافظ كذا فى معظم الروايات ولا زائدة وقد ذكره ابو نعيم بدون لا ويحتمل ان تكون مفسرة ولا يحفل بيان للنهى وتقييد النهى بالبائع اشارة الى ان المالك لو حفل لجمع اللبن لولده او عياله او ضيفه لم يحرم وهذا هو الراجح كما سيأتى وذكر البقر فى الترجمة وان لم يذكر فى الحديث اشارة الى انها فى معنى الابل والغنم فى الحكم خلافا لداؤد والتحفيل بالمهملة والفاء والجيم قال ابو عبيد سميت بذلك لان اللبن يكثر فى ضرعها وكل شئ كثرته فقد حفلته تقول ضرع حافل اى عظيم واحتفل القوم اذا كثر جمعهم ومنه سمى المحفل قوله وكل محفلة بالنصب عطفا على المفعول من عطف العام على الخاص اشارة الى الحاق غير النعم من مأكول اللحم بالنعم للجامع بينهما وهو تغرير المشترى وقال الحنابلة وبعض الشافعية يختص ذلك بالنعم واختلفوا فى غير المأكول كالاتان والجارية فالاصح لا يرد اللبن عوضا وبه قال الحنابلة فى الاتان دون الجارية اھ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز والجملة ان التصرية عيب عند الجمهور ومنهم الائمة الثلثة لحديث المصراة وقال ابو حنيفة واصحابه ليست التصرية عيبا للاتفاق على ان الانسان اذا اشترى شاة تخرج لبنها قليلا ان ذلك ليس بعيب وقالوا ان حديث المصراة مخالف للاصول المعروفة كقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وهو اصل متفق عليه ومنها ان الاصل فى المتلفات اما القيمة واما المثل واعطاء صاع ليس بقيمة ولا مثل الى آخر ما بسط فى الاوجز وحكى شيخنا فى البذل عن العينى ان الحديث يخالف الاصول لثمانية اوجه ثم بسطها مع الزيادة على كلام العينى وفى الفيض واجاب عنه الطحاوى بالمعارضة بحديث الخراج بالضمان والجواب عندى ان الحديث محمول على الديانة دون القضاء لما فى فتح القدير فى باب الاقالة ان الغرر اما قولى او فعلى فان كان قوليا فالاقالة واجبة بحكم القاضى وان كان الثانى تجب ديانة لا قضاء اھ

٢٨٧ باب ان شاء رد المصراة الخ قوله وفى حلبتها بسكون اللام على انه اسم الفعل ويجوز الفتح على ارادة المحلوب فظاهر ان التمر مقابل للحلبة وزعم ابن حزم ان التمر فى مقابلة الحلب لا فى مقابلة اللبن لان الحلبة حقيقة فى الحلب مجاز فى اللبن والحمل على الحقيقة اولى فلذلك قال يجب رد التمر واللبن معا وشذ بذلك عن الجمهور قوله وفى حلبتها صاع من تمر ظاهره ان صاع التمر فى مقابل المصراة سواء كانت واحدة او اكثر لقوله من اشترى غنما ثم قال وفى حلبها صاع من تمر ونقل ابن عبد البر عمن استعمل الحديث وابن بطال عن اكثر العلماء وابن قدامة عن الشافعية والحنابلة وعن اكثر المالكية يرد عن كل واحدة صاعا حتى قال المازرى من المستبشع ان يغرم متلف لبن الف شاة كما يغرم متلف لبن شاة واحدة الى آخر ما فى الفتح وذكر فى الاوجز بالبسط فى حديث المصراة اربعة عشر بحثا واجمل الكلام عليه فى هامش اللامع.

٢٨٨ باب بيع العبد الزانى الخ اى جواز ومع بيان عيبه اھ من الفتح وكتب مولانا محمد حسن المكى غرضه اثبات ان الزنا عيب ولو لم يعلم منه ان الزنا عيب ولذا قلت قيمتها اھ وقال الحافظ وشاهد الترجمة منه قوله ولو بحبل من شعر فانه يدل على جواز بيع العبد الزانى ويشعر بان الزنا عيب فى المبيع لقوله ولو بحبل من شعر اھ قال العينى الزنا عيب فى الامة دون الغلام لانه يخل بالمقصود منها وهو الاستفراش وطلب الولد والمقصود من الغلام الاستخدام وكذلك اذا كانت ولدت من زنا فهو عيب ثم قال العينى اختلف العلماء فى العبد اذا زنى هل هو عيب ام لا فقال مالك هو عيب فى العبد والامة وهو قول احمد واسحق وقال الشافعى كل ما ينقص من الثمن فهو عيب قالت الحنفية هو عيب فى الجارية دون الغلام اھ واذا عرفت ذلك فقد علمت ان الحديث لا يخالف الحنفية لانه وارد فى الامة دون الغلام واما اثبات الترجمة فبالقياس عليها ومن فرق بينهما كالحنفية قالوا لا يصح القياس لاختلاف المقصود منهما اھ قوله ولو بحبل من شعر كتب الشيخ فى الكوكب الدرى قوله ولو بضفير البيع ليس من ضرورته اظهار العيب عن المشترى حتى يلزم المكروه بل فى لفظ الضفير اشارة اليه فان تقليل ثمنها انما هو لاجل ما ظهر من عيبها عند المشترى فلم يمكن ان يتوهم ان البيع مما يفيد فيها فان الزنا لما كان عادة لها كانت عند المشترى مثلها عند البائع مع ما لزم للبائع من المخالفة الظاهرة بقوله صلى الله عليه وسلم وان تكره لاخيك ما تكره لنفسك والجواب ان التبدل الايدى اثرا فى تبدل الاحوال لاسيما فى امثال تلك الخصال فكم من امرأة هى معتادة بمخالطة الرجال ومخالفة الرواية مقيدة بما اذا لم يقتضيه الاخر واما فيما نحن فيه فقد رضى المشترى لنفسه بما لم يرض به البائع لنفسه اھ وقال الحافظ بعد ذكر الاشكال المذكور واجيب بان السبب الذى باعه لاجله ليس محققا الوقوع عند المشترى لجواز ان يرتدع الرقيق اذا علم انه متى عاد اخرج فان الاخراج من الوطن المألوف شاق ولجواز ان يقع الاعفاف عند المشترى بنفسه او بغيره قال ابن العربى يرجى عند تبديل المحل تبديل الحال ومن المعلوم ان للمجاورة تأثيرا فى الطاعة وفى المعصية اھ قوله اذا زنت ولم تحصن ذكر الاحصان فيه غريب مشكل جدا فتنبه له وبسط الكلام عليه فى هامش اللامع وعلى المسئلة فى الاوجز وسيأتى الكلام عليه فى محله فى كتاب الحدود ان شاء الله تعالى

٢٨٨ باب البيع والشراء مع النساء قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة وابن عمر فى قصة شراء بريرة وشاهد الترجمة منه قوله ما بال رجال يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله لاشعاره بان قصة المبايعة كانت مع رجال وكان الكلام فى هذا مع عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم اھ وقال العينى مطابقته حديث عائشة فى قوله اشترى يخاطب به عائشة والبيع والشراء كان فى بريرة حيث اشترتها عائشة من اهلها وصدق البيع والشراء ههنا من النساء مع الرجال وقال بعضهم شاهد الترجمة منه قوله فذكر قول الحافظ المذكور ثم قال فيما ذكره بعد والاقرب الاوجه ما ذكرنا ثم قال العينى ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة فى قوله ساومت فانها ساومت اهل بريرة وهو البيع والشراء بين الرجال والنساء

٢٨٩ باب هل يبيع حاضر لباد بغير اجر الخ قال ابن المنير وغيره حمل المصنف النهى عن بيع الحاضر للبادى على معنى خاص وهو البيع بالاجر اخذا من تفسير ابن عباس وقوى ذلك بعموم احاديث الدين النصيحة لان الذى يبيع بالاجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالبا وانما غرضه تحصيل الاجرة فاقتضى ذلك اجازة بيع الحاضر للبادى بغير اجرة من باب النصيحة ويؤيده ما سيأتى فى بعض طرق الحديث المعلق اول حديث الباب وكذلك ما اخرجه ابو داؤد عن سالم المكى ان اعرابيا حدثه انه قدم بحلوبة له على طلحة بن عبيد الله فقال له ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى ان يبيع حاضر لباد ولكن اذهب الى السوق فانظر من يبايعك فشاورنى حتى آمرك وانهاك اھ ثم قال البخارى وقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا استنصح احدكم اخاه فلينصح له قال الحافظ هو طرف من حديث وصله احمد من حديث حكيم بن يزيد عن ابيه حدثنى ابى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض فاذا استنصح الرجل الرجل فلينصح له ورواه البيهقى عن جابر مثله اھ مختصرا وفى حديث النهى عن بيع حاضر لباد ستة ابحاث مبسوطة فى الاوجز منها حكمه فقد كرهه الائمة الثلاثة وقال مجاهد وابو حنيفة واصحابه لا بأس بذلك وفى الدر المختار كره بيع الحاضر للبادى فى حالة قحط وعوز والا لا لانعدام الضرر قال الحافظ ونقول مجاهد فى ذلك اخذ ابو حنيفة وتمسكوا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة وزعموا انه ناسخ لحديث النهى وحمل الجمهور حديث الدين النصيحة على عمومه الا فى بيع الحاضر للبادى فهو خاص فيقضى على العام والنسخ لا يثبت بالاحتمال وجمع البخارى بينهما بتخصيص النهى بمن يبيع له بالاجرة كالسمسار واما من ينصحه فيعلمه بان السعر كذا مثلا فلا يدخل فى النهى عنده والله اعلم اھ ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم على حديث الباب بلفظ هل قال العينى جواب الاستفهام يعلم من المذكور فى الباب واكتفى به على جارى عادته فى ذلك فى بعض التراجم اھ وانت خبير بان ذلك ليس بوجيه فانه ليس بموجب لتقييد الترجمة بالشك والاوجه عندى ان المعروف من دأب المصنف انه قد يترجم بلفظ هل اشارة الى الاحتمال كما تقدم مبسوطا فى الاصل الثانى والثلثين من اصول التراجم وههنا اشار بذلك الى احتمال جواز بيع الحاضر للبادى باجر بناء على ما سيأتى من جواز السمسرة عنده فى باب اجر السمسرة فان السمسرة لما كانت جائزة عنده وبيع الحاضر للبادى جائز بدون الاجر فاى مانع من جوازه بالاجر ويحتمل ايضا ان يكون غرضه بلفظ هل الاشارة الى عدم الجواز مطلقا كما هو مذهب الجمهور فان الروايات المرفوعة فى ذلك مطلقة والتقييد بالاجر تفسير من الصحابى فتدبر

٢٨٩/١١ باب من كره ان يبيع حاضر لباد باجر قال الحافظ وبه قال ابن عباس حيث فسر ذلك بالسمسار كما فى الحديث الذى قبله واورد فيه حديث ابن عمر وليس فيه التقييد باجر كما فى الترجمة قال ابن بطال اراد المصنف ان بيع الحاضر للبادى لا يجوز باجر ويجوز بغير اجر واستدل على ذلك بقول ابن عباس وكانه قيد به مطلق حديث ابن عمر اھ وقال العينى فان قلت لا ذكر للاجر فى الحديث قلت قال الكرمانى النهى عام لما بالاجر ولما بغير الاجر ثم ذكر قول ابن بطال المذكور وقال الاوجه ما قاله ابن بطال بان حديث ابن عمر بعمومه يتناول كراهة بيع الحاضر للبادى بالاجر واستدل على عدم كراهته اذا كان بلا اجر بقول ابن عباس لانه قال لا يكون له سمسارا والسمسار يأخذ الاجر فخصص عموم حديث ابن عمر بحديث ابن عباس اھ قلت بقى ههنا شئ وهو ان الامام البخارى رحمه الله ترجم بقوله باب من كره الخ وتقدم فى الاصل الثالث من اصول التراجم ان من عادة الامام البخارى انه يترجم بمذهب ذهب اليه قبل ذلك ويذكر فى الباب ما يدل بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا اھ وهذا يشير الى الاحتمال الثانى من الاحتمالين الذين ذكرتهما فى الباب السابق اھ من هامش اللامع

٢٨٩/١٢ باب لا يشترى حاضر لباد بالسمسرة الخ قال الحافظ اى قياسا على البيع او استعمالا للفظ البيع فى البيع والشراء وقال ابن حبيب المالكى الشراء للبادى مثل البيع لقوله عليه الصلوة والسلام لا يبيع بعضكم على بعض فان معناه الشراء وعن مالك فى ذلك روايتان اھ قلت هذا هو البحث الثالث من الابحاث الستة قال العينى اختلفوا فى شراء الحاضر للبادى فكرهت طائفة كما كرهوا البيع واحتجوا بان البيع فى اللغة يقع على الشراء ايضا واجازت طائفة الشراء لهم وقالوا ان النهى انما جاء فى البيع خاصة ولم يعدوا ظاهر اللفظ واختلف قول مالك فى ذلك وبهذا قال الشافعى اھ وفى الفيض والحديث لم يرد فيه الا بلفظ البيع وترجم عليه المصنف بالشراء والبيع معا وادعى انه مشترك بينهما فلعله اختار عموم المشترك كما نسب الى الشافعى الى آخر ما ذكر الكلام على الاشتراك اللفظى والمعنوى

٢٨٩/١٢ باب النهى عن تلقى الركبان الخ جزم المصنف بان البيع مردود بناء على ان النهى يقتضى الفساد لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع الى ذات المنهى عنه لا ما اذا كان يرجع الى امر خارج عنه فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتى ذكره واما كون صاحبه عاصيا آثما والاستدلال عليه بكونه خداعا فصحيح ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون البيع مردودا لان النهى لا يرجع الى نفس العقد ولا يخل بشئ من اركانه وشرائطه وانما هو لدفع الاضرار بالركبان والقول ببطلان البيع صار اليه بعض المالكية وبعض الحنابلة ويمكن ان يحمل قول البخارى ان البيع مردود على ما اذا اختار البائع رده فلا يخالف الراجح وقد تعقبه الاسماعيلى والزمه التناقض ببيع المصراة فان فيه خداعا ومع ذلك لم يبطل البيع وبكونه فصل فى بيع الحاضر للبادى بين ان يبيع له باجر او بغير اجر قال ابن المنذر اجاز ابو حنيفة التلقى وكرهه الجمهور قال الحافظ والذى فى كتب الحنفية يكره التلقى فى حالتين ان يضر باهل البلد وان يلتبس السعر على الواردين الى آخر ما بسط فى تفاريع المسئلة والاختلاف قال العينى وقال بعضهم جزم البخارى بان البيع مردود بناء على ان النهى يقتضى الفساد لكن محل ذلك عند المحققين الى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ثم قال العينى قلت هؤلاء المحققون هم الحنفية فان مذهبهم فى باب النهى هذا ويبنى على هذا الاصل مسائل كثيرة محلها كتب الفروع ثم ذكر تفصيل الاختلاف فى مسئلة الباب وذكر فى الاوجز فى هذا الحديث ثلاثة ابحاث الاول فى حكم التلقى كما فى ترجمة الباب والثانى فى محل التلقى وترجم له البخارى بباب منتهى التلقى كما سيأتى والبحث الثالث فى حكم من تلقى وبسط الكلام على هذه الابحاث فى الاوجز

٢٨٩/١٢ باب منتهى التلقى يعنى الى اين ينتهى النهى عن التلقى فانه لا بد للشراء من الخروج وقد نهينا عن التلقى فكيف بامر الشراء والتجارات كذا فى الفيض قال العلامة العينى اعلم ان التلقى له ابتداء وانتهاء اما ابتداؤه فهو من الخروج من منزله الى السوق واما انتهاؤه فهو من جهة البلد لا حد له واما من جهة التلقى فهو ان يخرج من اعلى السوق واما التلقى فى اعلى السوق فهو جائز واما ما كان خارجا من السوق فى الحاضرة او قريبا منها بحيث يجد من يسأله عن سعرها فهذا يكره ان يشترى هناك لانه داخل فى معنى التلقى وان خرج من السوق ولم يخرج من البلد فقد صرح الشافعية بانه لا يدخل فى النهى واما الموضع البعيد الذى لا يقدر فيه على ذلك فيجوز فيه البيع وليس بتلق قال مالك واكره ان يشترى فى نواحى المصر حتى يهبط الى السوق قال ابن المنذر بلغنى هذا القول عن احمد واسحق انهما نهيا عن التلقى خارج السوق ورخصا فى ذلك فى اعلاه ومذاهب العلماء فى حد التلقى متقاربة اھ مختصرا قلت هذا هو البحث الثانى من الابحاث الثلاثة المذكورة فى الباب السابق

ص۲۹۰ باب اذا اشترط في البيع شروطا لا تحل قال الحافظ اي هل يفسد البيع بذلك ام لا . داورد فيه حديثي عائشة وابن عمر في قصة بريرة وكان غرضه بذلك ان النهي يقتضي الفساد فيصح ما ذهب اليه من ان النهي عن شيء اركبان يجره البيع اھ وقال العيني قوله لا تحل صفة شروطا وليس هو جواب اذا وجوابه محذوف تقديره لا يفسد البيع بذلك وتجوز ذلك قال القسطلاني اذ قال باب اذا اشترط الخ اي هل يفسد البيع ام لا وتحل صفة لقوله شروطا اھ ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان يكون قوله لا تحل جوابا لاذا والمعنى ان الشروط لا تجوز في البيع فان صنيع الامام البخاري يدل على انه موافق في هذه المسئلة للامام احمد فان الخلاف في هذه المسئلة شهير وهو ان الامام احمد اجاز البيع بشرط واحد ولم يجوزه بشرطين خلافا لابي حنيفة والشافعي اذ منعا البيع بشرط ولو بواحد واما الامام مالك فالشروط عنده ثلاثة انواع شروط تبطل هي والبيع معا وشروط تجوز هي والبيع معا وشروط تبطل ويثبت البيع بسط الكلام عليها في الاوجز وما قلت ان صنيع الامام البخاري يدل على موافقة الامام احمد يدل عليه ان الامام البخاري ترجم في كتاب الشروط بباب الشروط في البيع واورد فيه حديث عائشة في قصة بريرة ثم ترجم بباب اذا اشترط البائع ظهر الدابة الى مكان جاز واورد فيه حديث جمل جابر وقال فيه الاشتراط اكثر واصح عندي اھ

ص۲۹۰ باب بيع التمر بالتمر قال القسطلاني بالمثناة وسكون الميم فيهما اھ ترجم المصنف ههنا على الاشياء الخمسة الواردة في الحديث وليس في رواية البخاري ذكر الملح ولذا لم يترجم المصنف للملح قال القسطلاني بعد حديث الباب نعم روى مسلم من رواية ابي سعيد الخدري والملح بالملح ويقاس على ذلك سائر الطعام وهو ما قصد للطعم اقتياتا او تفكها او تداويا فانه نص على البر والشعير والمقصود منهما التقوت فالحق بهما ما يشاركهما في ذلك كالارز والذرة وعلى التمر والمقصود منه الادم والتفكه والحق به ما يشاكله في ذلك كالزبيب والتين وعلى الملح المروي في مسلم والمقصود منه الاصلاح فالحق به ما يشاركه في ذلك كالمصطكى وغيرها من الادوية فيشترط في بيع ذلك اذا كانا جنسا واحدا ثلاثة امور الحلول والمماثلة والتقابض في المجلس قبل التفرق وان كانا جنسين كحنطة وشعير جاز التفاضل واشترط الحلول والتقابض قبل التفرق ويدل له حديث الباب مع حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد اي مقابضة

ص۲۹۰ باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام وفي الفتح ليس في الحديث الذي ذكره للطعام ذكر وكذلك ذكر فيه الزبيب بالزبيب والذي في الحديث الزبيب بالكرم قال الاسماعيلي لعله اخذ ذلك من جهة المعنى ولو ترجم للحديث ببيع التمر في رؤس الشجر بمثله من جنسه يابسا لكان اولى قال الحافظ ولم يخل البخاري بذلك كما سيأتي بعد ستة ابواب واما ههنا فكانه اشار الى ما وقع في بعض طرقه من ذكر الطعام في رواية الليث عن نافع كما سيأتي ان شاء الله وروى مسلم من حديث معمر بن عبد الله مرفوعا الطعام بالطعام مثلا بمثل اھ قلت وما اشار اليه الحافظ من رواية الليث عن نافع فالظاهر انه اشار الى ما سيأتي في باب بيع الزرع بالطعام كيلا وقال العيني بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة ظاهرة من حيث المعنى ثم ذكر قول الاسماعيلي وكلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله هذا الذي قاله لا يساعد البخاري والوجه ما ذكرنا من انه اخذ في الترجمة من حيث المعنى وهذا المقدار كاف في المطابقة وربما يأتي لبعض الابواب ولا توجد المطابقة الا بادنى من هذا المقدار والغرض وجود شيء امّا لمناسبة وقال الكرماني ان قلت كيف دل الحديث على الترجمة قلت مفهوم النهي عن بيع الزبيب بالعنب جواز بيع الزبيب بالزبيب ويقاس بيع الطعام بالطعام عليه اھ

ص۲۹۱ باب بيع الشعير بالشعير قال الحافظ اي ما حكمه ثم قال بعد ذكر الحديث استدل بالحديث على ان البر والشعير صنفان وخالف في ذلك مالك والليث والاوزاعي فقالوا هما صنف واحد اھ وفي الاوجز عن المغني البر والشعير جنسان هذا هو المذهب وبه قال الشافعي واصحاب الرأي واسحق وغيرهم وعن احمد انهما جنس واحد وحكى ذلك عن مالك وغيره الى آخر ما في هامش اللامع .

ص۲۹۱ باب بيع الذهب بالذهب وباب بيع الفضة بالفضة تقدم ان المصنف ترجم على كل واحد من الاشياء الستة الواردة في الحديث اهتماما بشانها قال العيني اي هذا باب في بيان حكمه كيف هو وجوازه يجوز اذا كانا متساويين يدا بيد اھ

ص۲۹۱ باب بيع الدينار بالدينار نساء بفتح النون والمهملة والمد والتنوين منصوبا اي مؤجلا مؤخرا يقال انسأه نساء ونسيئة اھ من الفتح قلت واشار المصنف بالترجمة الى الخلاف في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابن عباس خلافا للجمهور قال صاحب الفيض اعلم ان ربا الفضل كان جائزا عند ابن عباس تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا ربا الا في النسيئة فلما لقيه ابو سعيد واخبره عن حرمته رجع عنه واما شرح الحديث المرفوع فاعلم ان ما ذكره الراوي هو الثاني ان نفيه عن غيره على معنى تنزيل الناقص منزلة المعدوم فان ربوا الفضل وان كان ربا حراما لكنه يقتصر على تلك المعاملة ثم ينتهي فمضرته اهون بخلاف ربا النسيئة فانه يجري ثم يضاعف اضعافا مضاعفة فمضرته اشد والزم الى آخر ما قال وقال الحافظ منع النسيئة مع اتفاق النوع واختلافه هو المجمع عليه ومنع التفاضل في النوع الواحد منهما هو قول الجمهور وخالف فيه ابن عمر ثم رجع وابن عباس واختلف في رجوعه

ص۲۹۱ باب بيع الورق بالذهب نسيئة قال القسطلاني الورق بفتح الواو وكسر الراء وقد تسكن الراء وقد تكسر الواو مع اسكان الراء فهي ثلاث لغات وهي الدراهم المضروبة ونسيئة على وزن كريمة ويجوز الادغام فتكون على وزن برية وحذف الهمزة وكسر النون كجلسة اھ قال الحافظ البيع كله اما بالنقد او بالعرض حالا او مؤجلا فهي اربعة اقسام فبيع النقد اما بمثله وهو المراطلة او بنقد غيره وهو الصرف وبيع العرض بنقد يسمى النقد ثمنا والعرض عوضا وبيع العرض بالعرض يسمى مقايضة والحلول في جميع ذلك جائز واما التأجيل فان كان النقد بالنقد مؤخرا فلا يجوز وان كان العرض جاز وان كان العرض مؤخرا فهو السلم وان كانا مؤخرين فهو بيع الدين بالدين وليس بجائز الا في الحوالة عند من يقول انها بيع اھ وتقدم الكلام على انواع البيوع في مبدأ كتاب البيوع . قال العيني تبعا للكرماني ان قلت كيف المطابقة والترجمة بيع الورق بالذهب والحديث عكسه وهو بيع الذهب بالورق قلت الباء تدخل على الثمن اذا كان العوضان غير النقدين الذين هما الثمنية اما اذا كانا نقدين فلا تفاوت في ايهما دخلت فيهما في المعنى سواء اھ

ص۲۹۱ باب بيع الذهب بالورق يدا بيد قال الحافظ ليس في الحديث التقييد بالحلول وكانه اشار بذلك الى ما وقع في بعض طرقه نعم اخرجه مسلم عن ابي الربيع عن عباد المذكور وفيه فسأله رجل فقال يدا بيد فقال هكذا سمعت واخرجه مسلم من طريق يحيى بن ابي كثير عن يحيى بن ابي اسحق فلم يسق لفظه نعم ساقه ابو عوانة في مستخرجه فقال في آخره والفضة بالذهب كيف شئتم يدا بيد واشتراط القبض في الصرف متفق عليه وانما الاختلاف في التفاضل بين جنس واحد اھ وقال العلامة السندي

باب بيع الذهب الخ اي يجوز تفاضلا وقوله يدا بيد اشارة الى انه محل الحديث والحاصل انه قصد الاستدلال بالحديث على جواز البيع تفاضلا والحديث باطلاقه يدل عليه وزاد في الترجمة يدا بيد ليكون كالشرح للحديث اھ

ص۲۹۱ باب بيع المزابنة قال القسطلاني مفاعلة من الزبن وهو الدفع فان كل واحد من المتبايعين يزبن صاحبه عن حقه او لان احدهما اذا وقف على ما فيه من الغبن اراد دفع البيع عن نفسه واراد الآخر دفعه عن هذه الارادة بامضاء البيع اھ واختلفوا في تفسير المزابنة كما بسط في الاوجز وفيه قال الحافظ وفسر بعضهم المزابنة بانها بيع الثمر قبل بدو صلاحه وهو خطاء فالمغايرة بينهما ظاهرة من حديث البخاري عن ابن عمر مرفوعا لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه ولا تبيعوا الثمر بالتمر وقيل هي المزارعة على الجزء وقيل غير ذلك والذي تدل عليه الاحاديث في تفسيرها اولى اھ

ص۲۹۱ باب بيع الثمر على رؤس النخل اي بعد ان يطيب وقوله بالذهب او الفضة اتبع فيه ظاهر الحديث ثم قال بعد ذكر الحديث قال ابن بطال انما اقتصر على الذهب والفضة لانهما جل ما يتعامل به الناس والا فلا خلاف بين الائمة في جواز بيعه بالعروض يعني بشرطه اھ من الفتح

ص۲۹۲ باب تفسير العرايا الخ قال القسطلاني جمع عرية وهي لغة النخلة ووزنها فعيلة قال الجمهور بمعنى فاعلة لانها عريت باعراء مالكها اي افراده لها من باقي النخل فهي عارية وقال آخرون بمعنى مفعولة من عراه يعروه اذا اتاه لان مالكها يعرو‌ها اي ياتيها فهي معروة واصلها عريوة فقلبت الواو ياء وادغمت فتسمية العقد بذلك على القولين مجاز عن اصل ما العقد عليه اھ قلت بسط في الاوجز في تفسير العرية لغة وشرعا وحكما وحاصل اختلاف الائمة في ذلك انها رجوع الواهب في هبته بعوض عند الحنفية وشراء الواهب هبته عند المالكية وقال الشافعي واحمد ان هذا القدر اي خمسة اوسق مستثنى من النهي عن المزابنة فيجوز بيعه مع الواهب وغيره كذا في هامش اللامع وبسط الكلام على العرايا صاحب الفيض ايضا

ص۲۹۲ باب بيع الثمار قبل ان يبدو صلاحها قال الحافظ لم يجزم بحكم في المسئلة لقوة الخلاف فيها وقد اختلف في ذلك على اقوال قيل يبطل مطلقا وهو قول ابن ابي ليلى والثوري ووهم من نقل الاجماع على البطلان وقيل يجوز مطلقا ولو شرط التبقية وهو قول يزيد بن ابي حبيب ووهم من نقل الاجماع فيه ايضا وقيل ان شرط القطع لم يبطل والا بطل وهو قول الشافعي واحمد والجمهور ورواية عن مالك وقيل يصح ان لم يشترط التبقية والنهي فيه محمول على بيع الثمار قبل ان توجد اصلا وهو قول اكثر الحنفية وقيل هو على ظاهره لكن النهي للتنزيه وحديث زيد بن ثابت المصدر به الباب يدل للاخير وقد يحمل على الثاني اھ وقال العيني مذهب الشافعي واحمد ومالك واسحاق عدم جواز بيع الثمار في رؤس النخل حتى تحمر او تصفر ومذهب الاوزاعي وابي حنيفة وابي يوسف جواز بيع الثمار على الاشجار وبه قال مالك في رواية واحمد في قول اھ مختصرا وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز فذكر فيه سبعة ابحاث الاول بيعها اي الثمار بشرط التبقية الثاني بشرط القطع الثالث بيعها مطلقا بغير ذلك الاصل الرابع بيعها مع الاصل الخامس بيعها بيد مالك الاصل السادس ان يبيعها بشرط القطع ثم يتركها حتى يبدو صلاحها والسابع بيعها بعد بدو الصلاح وفيه ايضا اختلاف واقوال اھ وفيه ايضا الكلام على المراد في بدو الصلاح

ص۲۹۲ باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان حكم بيع الاصول والتي قبلها لحكم بيع الثمار اھ قلت يشكل عليه ان هذه الغرض سيأتي قريبا في باب بيع النخل باصله وتعقب العيني كلام الحافظ بوجه آخر فقال بعد ذكر كلام الحافظ هذا كلام فاسد غير صحيح بل كل من الترجمتين معقودة لبيع الثمار اما الترجمة الاولى فهي قوله باب في بيع الثمار ولم يذكر فيه النخل ليشمل ثمار جميع الاشجار المثمرة وههنا ذكر النخل والمراد ثمرته وليس المراد عين النخل لان بيع عين النخل لا يحتاج ان يقيد ببدو الصلاح او بعدمه الا ترى في الحديث يقول وعن النخل حتى تزهو والزهو صفة للثمرة لا صفة عين النخل والتقدير عن ثمر النخل فافهم اھ قال القسطلاني واجاب الحافظ ابن حجر في انتقاض الاعتراض بانه قد فات العيني انه ينقسم الى بيع النخل دون الثمرة او الثمرة دون النخل او هما معا فنفى الاول لا يتقيد بصلاح الثمرة دون الاخيرين اھ ووافق السندي العيني اذ قال الظاهر ان مراده بيع ثمر النخل وافرده لموافقة الحديث الذي ذكره وافرد في الحديث اهتماما بشانه لان غالب ثمارهم كان ثمر النخل وعلى هذا فقوله في الحديث (وعن النخل) اي عن بيع ثمره من عطف الخاص على العام والله اعلم اھ قلت ويبقى على جواب الحافظ الايراد الذي ذكرته من تكرار الترجمة بالآتية ولم يتعرض لذلك الشراح ويمكن التفصي عنه بان المراد ههنا بيع الاصول والاشجار كما قال الحافظ والمراد بالاصل في الترجمة الآتية الارض لكن فيه ان القسطلاني انكر ان يكون المراد بالاصل هناك الارض كما سيأتي اھ من هامش اللامع

ص۲۹۳ باب اذا باع الثمار قبل ان يبدو صلاحها الخ قال الحافظ جنح البخاري في هذه الترجمة الى صحة البيع وان لم يبد صلاحها لكنه جعله قبل الصلاح من ضمان البائع ومقتضاه انه اذا لم يفسد فالبيع صحيح وهو في ذلك متابع للزهري كما اورده عنه في آخر الباب قال بعد حديث الباب واستدل بهذا على وضع الجوائح في الثمر يشتري بعد بدو صلاحه ثم تصيبه جائحة فقال مالك يضع عنه الثلث وقال احمد يضع الجميع وقال الشافعي والكوفيون لا يرجع على البائع بشيء وقالوا انما ورد وضع الجائحة فيما اذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع فيحمل مطلق الحديث في رواية جابر على ما قيد به في حديث انس اھ وكتب شيخ مشائخنا مولانا احمد علي المحدث السهارنفوري نور الله مرقده في هامش البخاري قوله ارأيت ان منع الله الثمرة الخ فيه الترجمة لان الثمرة اذا اصابتها عاهة ولم يقبضها المشتري تكون من ضمان البائع فاذا قبضها فهو من مال المشتري وبه قال جمهور السلف والثوري وابو حنيفة والشافعي في الجديد وغيرهم قاله العيني اھ

ص۲۹۳ باب شرى الطعام الى اجل قال العلامة العيني تقدم حديث الباب في باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة اھ قلت وهو كذلك وتقدم ايضا في باب شرى الامام الحوائج بنفسه وفي الفيض يعني اشترى طعاما ولم يؤد ثمنه فهو بيع مطلق لا انه سلم كما فهم اھ

ص۲۹۳ باب اذا اراد بيع تمر بتمر الخ اي ما يصنع ليسلم من الربوا واجمعوا على ان التمر بالتمر لا يجوز بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل وسواء فيه الطيب والدون وانه كله على اختلاف انواعه جنس واحد اھ من الفتح باختصار

ص۲۹۳ باب قبض من باع نخلا قد ابرت هكذا في النسخة المطبوعة الهندية التي بايدينا وفي نسخة الشروح

باب من باع بدون لفظ القبض قال القسطلاني قوله باب من باع الخ ولابي ذر فتبض من اھ قوله باجارة قال الحافظ ای اخذ شيئا مما ذكر باجارة اھ وقال العلامة العيني وجواب من محذوف تقديره فثمرتها للذي ابرها ولم يذكره اكتفاء بما في الحديث قال العيني بعد ذكر اثر ابن عمر فان قلت للترجمة ثلاثة اجزاء الاول بيع النخل المؤبرة والثاني بيع الارض المزروعة والثالث الاجارة فاين مطابقة الحديث بهذه الاجزاء قلت قوله نخل بيعت قد ابرت مطابق للجزء الاول وقوله والحرث والزرع مطابق للجزء الثاني فالزرع للبائع اذا باع الارض المزروعة ويفهم منه انه اذا آجرارضه وفيها زرع فالزرع له لان كانت الاجارة فاسدة عندنا في ظاهر الرواية وهو مطابق للجزء الثالث ولم ار احدا من الشراح قد تنبه لهذا مع دعوى بعضهم الدعاوى العريضة في هذا الفن اھ قلت وذكر في الاوجز في الحديث سبعة ابحاث كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه

٢٩٥ باب بيع الزرع بالطعام كيلا قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء على انه لا يجوز بيع الزرع قبل ان يقطع بالطعام لانه بيع مجهول بمعلوم واما بيع رطب ذلك بيابسه بعد القطع وامكان المماثلة فالجمهور لا يجيزون بيع شيء من ذلك بجنسه لا متفاضلا ولا متماثلا قال الحافظ وقد تقدم البحث قبل ابواب واحتج الطحاوي لابي حنيفة في جواز بيع الزرع الرطب بالحب اليابس بانهم اجمعوا على جواز بيع الرطب بالرطب مثلا بمثل مع ان رطوبة احدهما ليست كرطوبة الآخر بل تختلف اختلافا متباينا وتعقب بانه قياس في مقابلة النص وبان الرطب بالرطب وان تفاوت لكنه نقصان يسير فعفي عنه لقلته بخلاف الرطب بالتمر فان تفاوته تفاوت كثير اھ قلت تقدم البسط في ذلك في باب بيع المزابنة وتقدم هناك مستدل الامام ابي حنيفة بانهما جنس واحد فيجوز متساويا او هما جنسان فيجوز كيف شئتم كذا في هامش اللامع

٢٩٥ باب بيع النخل باصله هذه الترجمة بظاهرها مكررة لما تقدم قريبا باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها لا سيما على رأي الحافظ فانه حمل الترجمة المذكورة قبل على بيع الاصول ولم يتعرض احد من الشراح للتكرار ويمكن التفصي عنه عند هذا العبد الضعيف بحمل الاولى على الاشجار وحمل هذه الترجمة على الارض لكن فيه ان الشراح حملوا هذه الترجمة ايضا على الاشجار قال الكرماني فان قلت ما اصل النخلة اهو الارض ام لا قلت الاضافة بيانية نحو شجر الاراك اي اصل هو النخلة اھ وكذا صاحب الفيض اذ قال باب بيع النخل باصله اي باع الثمار وباع معها النخل ايضا قال العيني اي باب بيع ثمر النخل باصله اي باصل النخل وقال القسطلاني ليس المراد ههنا فالاضافة بيانية اھ ولا ايراد على رأي العيني ومن وافقه فانه حمل الترجمة الاولى على الثمار كما تقدم كذا في هامش اللامع والحاصل ان ههنا ثلاثة تراجم الاول باب بيع الثمار قبل ان يبدو صلاحها والثاني باب بيع النخل قبل ان يبدو صلاحها والثالث هذا الذي نحن فيه والفرق بين هذه التراجم على رأي العلامة العيني ان المقصود من الاول بيان بيع الثمار على العموم سواء كان ثمر النخل او ثمر غيره من الاشجار والغرض من الثاني بيع ثمر النخل خاصة والمراد ههنا بيع ثمر النخل مع النخل وعلى هذا فلا تكرار بالترجمة

٢٩٥ باب بيع المخاضرة بالخاء والضاد المعجمتين وهي مفاعلة من الخضرة والمراد بيع الثمار والحبوب قبل ان يبدو صلاحها اھ من الفتح قال القسطلاني قوله نهى عن المخاضرة فلا يجوز بيع زرع لم يشتد حبه ولا بيع بقول وان كانت تجز مرارا الا بشرط القطع او القلع او مع الارض كالثمر مع الشجر فان اشتد حب الزرع لم يشترط القطع ولا القلع كالثمر بعد بدو صلاحه وكذا لا يصح بيع الجزر والفجل والثوم والبصل في الارض لاستتار مقصودها ويجوز بيع ورقها الظاهر بشرط القطع كالبقول اھ وقال الموفق لا يجوز بيع الزرع الاخضر في الارض الا بشرط القطع في الحال كما ذكرناه في الثمرة على الاصول قال ابن المنذر لا اعلم احدا يعدل عن القول به وهو قول مالك واهل المدينة واصحاب الحديث واصحاب الرأي الى آخر ما قال اھ من هامش اللامع

٢٩٥ باب بيع الجمار واكله اي حكم بيع الجمار بضم الجيم وتشديد الميم قلب النخلة اھ من القسطلاني قال الحافظ وليس في الحديث ذكر البيع لكن الاكل منه يقتضي جواز بيعه قاله ابن المنير ويحتمل ان يكون اشار الى انه لم يجد حديثا على شرطه يدل بمطابقة على بيع الجمار وقال ابن بطال بيع الجمار واكله من المباحات بلا خلاف وكل ما انتفع به للاكل فبيعه جائز قال الحافظ وفائدة الترجمة دفع توهم المنع من ذلك لانه قد يظن انه افساد واضاعة وليس كذلك اھ وقال الكرماني فان قلت ما الذي يدل على بيع الجمار قلت جواز اكله ولعل الحديث مختصر مما فيه ذلك او غرضه الاشارة الى انه لم يجد حديثا يدل عليه بشرطه اھ وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني الجواب الاول اوجه من الآخرين ثم ذكر قول الحافظ في فائدة الترجمة ثم تعقب عليه بقوله المقصود من الترجمة ان يدل على شيء في الحديث الذي يورده في بابها وهذا الذي قاله اجنبي من ذلك وليس بشيء على ما لا يخفى اھ قلت والاوجه عندي ما قاله الحافظ كما لا يخفى فان غرض الترجمة غير الترجمة والذي يحتاج الى ما في الحديث هي الترجمة لا غرضها كذا في هامش اللامع

٢٩٥ باب من اجرى امر الامصار الخ قال العيني قوله سننهم عطف على ما يتعارفون بينهم اي على طريقتهم الثابتة على حسب مقاصدهم وعاداتهم المشهورة وحاصل الكلام ان البخاري قصد بهذه الترجمة اثبات الاعتماد على العرف والعادة اھ قال الحافظ قال ابن المنير وغيره مقصوده بهذه الترجمة اثبات الاعتماد على العرف وانه يقضى به على ظواهر الالفاظ ولو ان رجلا وكل رجلا في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز وكذا لو باع موزونا او مكيلا بغير الكيل او الوزن المعتاد وذكر القاضي حسين من الشافعية ان الرجوع الى العرف احد القواعد الخمس التي بنى عليها الفقه فمنها الرجوع الى العرف في معرفة اسباب الاحكام من الصفات الاضافية كصغر ضبة الفضة وكبرها وغالب الكثافة في اللحية ونادرها الى غير ذلك ومنها الرجوع الى المقادير كالحيض والطهر واكثر مدة الحمل وسن اليأس الى آخر ما بسطه وقال العيني كل شيء لم ينص عليه الشارع انه كيلي او وزني يعمل في ذلك على ما يتعارفه اهل تلك البلدة مثلا الارز فانه لم يأت فيه نص من الشارع انه كيلي او وزني فيعتبر في عادة اهل كل بلدة على ما بينهم من العرف فيه فانه في البلاد المصرية يكال وفي البلاد الشامية يوزن ونحو ذلك من الاشياء لان الرجوع الى العرف جملة من القواعد الفقهية اھ قوله لا بأس العشرة باحد عشر قال الكرماني العشرة بالرفع والنصب اي اذا كان عرف البلد ان المشتري بعشرة دراهم يباع باحد عشر درهما فبيعه على ذلك العرف فلا بأس به اھ قال العيني قال ابن بطال اختلف العلماء في ذلك فاجازه قوم وكرهه آخرون وممن كرهه ابن عباس وابن عمر وغيرهما وبه قال احمد واسحق قال احمد البيع مردود واجازه ابن المسيب والنخعي وهو قول مالك والثوري وحجة من كرهه انه بيع مجهول وحجة من اجازه ان الثمن معلوم والربح معلوم واصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم ولا يعلم مقدارها من الطعام واجازه قوم وابى آخرون

ومنهم من قال لا يجوز الا القفيز الواحد اھ من هامش اللامع والبسط فيه

٢٩٥ باب بيع الشريك من شريكه قال ابن بطال هو جائز في كل شيء مشاع وهو كبيعه من الاجنبي فان باعه من الاجنبي فللشريك الشفعة وان باعه من الشريك ارتفعت الشفعة وذكر فيه حديث جابر في الشفعة وحاصل كلام ابن بطال مناسبة الحديث للترجمة وقال غيره معنى الترجمة حكم بيع الشريك من شريكه والمراد منه حض الشريك ان لا يبيع ما فيه الشفعة الا من شريكه لانه ان باعه لغيره كان للشريك اخذه بالشفعة قهرا وقيل وجه المناسبة ان الدار اذا كانت بين ثلثة فباع احدهم لآخر كان للثالث ان يأخذ بالشفعة ولو كان المشتري شريكا وقيل مبني على الخلاف هل الاخذ بالشفعة اخذ من المشتري او البائع فان كان من المشتري فيكون شريكا وان كان من البائع فهو شريك شريكه وقيل مراده ان الشفيع ان كان له الاخذ قهرا فللبائع اذا كان شريكه ان يبيع له ذلك بطريق الاختيار بل اولى اھ قلت هذا قال الحافظ من مسئلة الدار بين الثلثة خلافية بسطت في المغني وذكر في هامش اللامع وفيه قال القسطلاني قال ابن المنير ادخل في هذا الباب حديث الشفعة لان الشريك يأخذ الشقص من المشتري قهرا بالثمن فاخذه له من شريكه مبايعة جائز قطعا اھ وقال العيني مطابقة الحديث للترجمة من حيث ان الشفعة لا تقوم الا للشفيع وهو اذا اخذ الدار المشتركة بينه وبين رجل حين باع ما يخصه بالشفعة فكانه اشتراه من شريكه فصدق عليه انه بيع الشريك من الشريك اھ قلت والاوجه عندي من هذه الوجوه ما ذكره الحافظ من ان غرض الترجمة الحض على بيع الشريك من شريكه لان فيه رعاية للشريك ان يأخذ قهرا فاولى ان يأخذه رضى ليكون اطيب لقلبه اھ من هامش اللامع وفي الفيض تحت الباب وهذا البيع جائز عندنا ولا يعتبره الشيوع بخلاف هبة المشاع اھ

٢٩٥ باب بيع الارض والدور قال الحافظ ذكر فيه حديث جابر في الشفعة ايضا وسياقي في مكانه وذكر ههنا اختلاف الرواة في قوله كل ما لم يقسم او كل مال لم يقسم الى آخر ما بسط من اختلاف الفاظ الرواة ولم يتعرض لغرض الترجمة وقال العيني قوله الدور بالهمز والواو كليهما وبالواو فقط جمع دار والعروض بالضاد المعجمة جمع عرض بالفتح وهو المتاع وقوله مشاعا نصب على الحال ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة في قوله كل ما لم يقسم وقد ذكرنا ان هذا اللفظ عام واريد به الخاص في العقار وقد مضى في الباب السابق ان الشفعة في الارضين والدور خاصة واما بيع العروض مشاعا فاكثر العلماء انه لا شفعة فيها كما مر وانما ذكر العروض في الترجمة وليس لها ذكر في الحديث تنبيها على الخلاف فيه على الاجمال ويوقف عليه من الخارج اھ قلت بسط الكلام في الاوجز فيما يقع فيه الشفعة وفيه قال الموفق الشفعة تثبت على خلاف الاصل اذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضى لكن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة وبسط في الاوجز اختلاف الائمة في الشروط الاربعة ليس هذا محله

٢٩٥ باب اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه فرضي هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولي ومال البخاري فيها الى الجواز اھ من الفتح وكذا في العيني اذ قال اشار به البخاري الى بيع الفضولي قلت هذا مشكل فان نص الترجمة انها معقودة لشراء الفضولي دون البيع وقال ابن رشد في البداية اختلفوا في بيع الفضولي وشرائه فسخ الشافعي في الوجهين جميعا واجازه مالك في الوجهين جميعا وفرق ابو حنيفة بين البيع والشراء فقال يجوز البيع ولا يجوز الشراء وعمدة المالكية حديث عروة البارقي في الاضحية ووجه الاستدلال منه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره في الشاة الثانية لا بالشراء ولا بالبيع فصار ذلك حجة على ابي حنيفة في صحة الشراء للغير وعلى الشافعي في الامرين جميعا اھ وقال الموفق من باع مال غيره بغير اذنه فالصحيح من المذهب ان البيع باطل وفيه رواية اخرى انه يصح ويقف على اجازة المالك فان لم يجزه بطل وان اجازه صح قال العيني بعد ذكر الحديث وفيه جواز بيع الانسان مال غيره بطريق الفضول والتصرف فيه بغير اذن مالكه اذا اجازه المالك بعد ذلك ولهذا عقد البخاري الترجمة وقال بعضهم (الحافظ) طريق الاستدلال به ينبني على ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور على خلافه قال العيني شرع من قبلنا يلزمنا ما لم يقص الشارع الانكار عليه وههنا طريق آخر في الجواز وهو انه صلى الله عليه وسلم ذكر هذه القصة في معرض المدح والثناء على فاعلها واقره على ذلك ولو كان لا يجوز لبينه اھ وقال القسطلاني تبعا للحافظ وطريق الاستدلال به ينبني على ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور على خلافه لكن تقرر ان النبي صلى الله عليه وسلم ساقه سياق المدح والثناء على فاعله واقره على ذلك ولو كان لا يجوز لبينه فبهذا التقرير يصح الاستدلال به لا بمجرد كونه شرع من قبلنا اھ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في الربح لمن هو اذا تصرف في مال الغير ذكره العلامة العيني ههنا وسياتي في البخاري في باب اذا زرع بمال قوم بغير اذنهم وكان في ذلك صلاح لهم فانتظره

٢٩٥ باب الشرى والبيع مع المشركين واهل الحرب قال ابن بطال معاملة الكفار جائزة الا بيع ما يستعين به اهل الحرب على المسلمين واختلف العلماء في مبايعة من غالب ماله الحرام وحجة من رخص فيه قوله صلى الله عليه وسلم للمشرك ابيعا ام هبة وفيه جواز بيع الكافر واثبات ملكه على ما في يده وجواز قبول الهدية منه وسياتي حكم هدية المشركين في كتاب الهبة قال الحافظ وقد تقدم قريبا في باب بيع السلاح في الفتنة ما يتعلق بمبايعة اهل الشرك اھ من الفتح

٢٩٥ باب شرى المملوك من الحربي الخ قال ابن بطال غرض البخاري بهذه الترجمة اثبات ملك الحربي وجواز تصرفه في ملكه بالبيع والهبة والعتق وغيرها اذ اقر النبي صلى الله عليه وسلم سلمان عند مالكه من الكفار وامره ان يكاتب وقبل الخليل هبة الجبار وغير ذلك مما تضمنه حديث الباب اھ من الفتح وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي فيه رد لمن قال ان الكفار بمنزلة الجمادات لا يثبت لهم الملك في شيء اھ قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم لسلمان كاتب قال الحافظ يستفاد منه تقرير احكام المشركين على ما كانوا عليه قبل الاسلام وقد قال الطبري انما اقر اليهودي على تصرفه في سلمان بالبيع ونحوه لانه لما ملكه لم يكن سلمان على هذه الشريعة وانما كان قد تنصر وحكم هذه الشريعة ان من غلب من الكفار على نفس غيره او ماله ولم يكن المغلوب ممن دخل في الاسلام انه يدخل في ملك الغالب اھ قوله وكان حرا الخ هو من كلام البخاري عند الحافظ ومن كلامه صلى الله عليه وسلم عند الكرماني قوله وقال تعالى والله فضل بعضكم الخ موضع الترجمة منه قوله تعالى على ما ملكت ايمانهم فاثبت لهم ملك اليمين مع كون ملكهم غالبا على اوضاع الشرعية اھ

٢٩٥ باب جلود الميتة قبل ان تدبغ اي هل يصح بيعها ام لا واورد فيه حديث ابن عباس في شاة ميمونة وكانه اراد جواز البيع من جواز الاستمتاع لان كل ما ينتفع به يصح بيعه وما لا فلا وبهذا يجاب عن اعتراض الاسماعيلي بانه ليس في

الخبر الذی اورده تعرض للبیع والانتفاع بجلود المیتة مطلقا قبل الدباغ وبعده مشہور من مذہب الزہری وکانہ اختیار البخاری اھ من الفتح قال صاحب الفیض تحت الباب وہذا البیع لایجوز عندنا کما فی الہدایة اھ قلت والمسئلة خلافیة قال العینی قال الطحاوی قال اللیث لا بأس ببیع جلود المیتة قبل الدباغ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذن فی الانتفاع بہا والبیع من الانتفاع قال ابوجعفر لم یحک عن احد من الفقہاء جواز بیع جلد المیتة قبل الدباغ الا عن اللیث قال ابن عمر یعنی من الفقہاء ائمة الفتوی بالامصار بعد التابعین لان ابن شہاب ذلک عنہ صحیح وقد ذکر ابن عبد الحکم عن مالک مایشبہ مذہب ابن شہاب فی ذلک قال من اشتری جلد میتة فدبغہ فقطعہ نعالا فلا یبیعہ حتی یبیس فہذا یدل علی ان مذہبہ یجوز بیع جلد المیتة قبل الدباغ وبعده وہو ظاہر مذہب مالک وغیره اھ قلت وبسط الکلام علی حدیث الباب والابحاث المتعلقة بہ فی الاوجز وذکر فیہ عن النووی اختلاف العلماء فیہ علی سبعة اقوال کما فی ہامش اللامع واما مذاہب الائمة الاربعة فمذہب الشافعی انہ یطہر بالدباغة جمیع جلود المیتة الا الکلب والخنزیر والمتولد من احدہما ویطہر ظاہر الجلد وباطنہ وعند احمد ہو اشہر الروایتین عنہ واحدی الروایتین عن مالک لایطہر شئی من الجلود بالدباغ ومذہب ابی حنیفة انہ تطہر جلود جمیع المیتات الا الخنزیر والمشہور فی مذہب مالک انہ یطہر الجمیع الا انہ یطہر ظاہره دون باطنہ ویستعمل فی الیابسات دون المائعات ویصلی علیہ لافیہ اھ من ہامش اللامع

٢٩٦ باب قتل الخنزیر الخ قال الحافظ ای ہل یشرع کما شرع تحریم اکلہ ووجہ دخولہ فی ابواب البیع الاشارة الی ان ما امر بقتلہ لایجوز بیعہ وقال ابن التین شذ بعض الشافعیة لایقتل الخنزیر اذا لم یکن فیہ ضراوة قال والجمہور علی جواز قتلہ مطلقا اھ وزاد العینی عن ابن التین ومذہب الجمہور انہ اذا وجد الخنزیر فی دار الکفر وغیرہا وتمکنا من قتلہ قتلنا وقال العینی ینبغی ان یستثنی خنزیر اہل الذمة لانہ مال عندہم ونحن نہینا عن التعرض الی اموالہم اھ قولہ ویقتل الخنزیر قال القسطلانی ای یأمر باعدامہ مبالغة فی تحریم اکلہ وفیہ بیان انہ نجس لان عیسی علیہ السلام انما یقتلہ بحکم ہذه الشریعة المحمدیة والشئ الطاہر المنتفع بہ لایباح اتلافہ وہذا موضع الترجمة علی مالایخفی اھ

٢٩٦ باب لایذاب شحم المیتة ولایباع قال العلامة العینی قولہ ودک بفتح الواو والدال وفی المغرب الودک من اللحم والشحم مایتحلب منہ وقول الفقہاء ودک المیتة من ذلک وقال ابن الاثیر الودک ہو دسم اللحم ودہنہ الذی یستخرج منہ اھ وفی الفیض الشحم ماکان منفصلا عن اللحم وماکان داخلا فی اللحم فہو ودک اھ وقال الحافظ تحت حدیث الباب وفیہ تشبیہ عمر بیع المسلمین الخمر ببیع الیہود المذاب من الشحم الاشتراک فی النہی عن تناول کل منہما لکن لیس کل ماحرم تناولہ حرم بیعہ کالحمر الاہلیة وسباع الطیر فالظاہر ان اشتراکہما فی کون کل منہما صار بالنہی عن تناولہ نجسا ہکذا حکاه ابن بطال عن الطبری واقره ولیس بواضح بل کل ماحرم تناولہ حرم بیعہ وتناول الحمر والسباع وغیرہما مما حرم اکلہ انما یتأتی بعد ذبحہ وہو بالذبح یصیر میتة لانہ لاذکاة لہ واذا صار میتة صار نجسا ولم یجز بیعہ فالایراد فی الاصل غیر وارد ہذا قول الجمہور وان خالف فی بعضہ بعض الناس اھ وقال القسطلانی یعنی فبیع فلان الخمر مثل بیع الیہود الشحم المذاب وکل ماحرم تناولہ حرم بیعہ ثم المذاب للاستصباح لیس بحرام ان الدعاء علیہم انما ہو مرتب علی المجموع اھ وفی الدر المختار ولایضر اثر دہن الاودک دہن میتة لانہ عین النجاسة حتی لایدبغ بہ جلد بل یستصبح بہ فی غیر مسجد قال ابن عابدین ظاہره ماسیأتی فی باب البیع الفاسد انہ لایحل الانتفاع بہ اصلا وانما ہذا فی الدہن المتنجس یؤیده مافی صحیح البخاری عن جابر مرفوعا ان اللہ حرم بیع الخمر والمیتة الحدیث بطولہ اھ قلت وسیأتی ہذا الحدیث فی باب بیع المیتة والاصنام

٢٩٦ باب بیع التصاویر التی لیس فیہا روح ومایکره من ذلک قال الحافظ ای من الاتخاذ او البیع او الصنعة اوماہو اعم من ذلک والمراد بالتصاویر الاشیاء التی تصور ثم ذکر حدیث ابن عباس مرفوعا ووجہ الاستدلال بہ علی کراہیة البیع وغیره واضح اھ وفی الفیض واعلم ان مسئلة فعل التصویر مسئلة اخری واما مسئلة المصورات فصلہا الشیخ ابن الہمام فی الفتح علی احسن وجہ وضبطہا فی عدة سطور فراجعہا اھ

٢٩٦ باب تحریم التجارة فی الخمر قال الحافظ تقدم نظیر ہذه الترجمة فی ابواب المساجد لکن بتقیید المسجد وہذا اعم من تلک اھ

٢٩٦ باب اثم من باع حرا ای عالما متعمدا والظاہر ان المراد بالحر من بنی آدم ویحتمل ان یکون اعم من ذلک ویدخل مثل الموقوف اھ من الفتح وقد ترجم المصنف علی ہذا الحدیث ایضا فی الاجارات بباب اثم من منع اجر الاجیر

٢٩٦ باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہود ببیع ارضیہم الخ کتب الشیخ فی اللامع ہذا لایصح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امرہم ان الارض للہ ولرسولہ فتحملوا ماشئتم ولابد من تأویل فی کلام البخاری ہذا وہو ان یقال لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہود ببیع ارضیہم انہم لایملکونہ ومثل ذلک مما لایخفی علی المتفطن واللہ اعلم اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علیہ وفی الفیض اعلم ان بنی النضیر لما اجلوا قیل لہم ان بیعوا المنقولات من اموالکم واما الاراضی فہی للہ ولرسولہ ہکذا فی کتب السیر عامة ویمکن ان یکون امر بعضہم ببیع الاراضی ایضا کما فی ترجمة البخاری اھ وفی ہامش الفیض قلت وفی مذکرة اخری عندی عن الشیخ ان الامر ببیعہا لم یکن لبنی النضیر لان اراضیہم کانت فیئا وہو للہ ولرسولہ وترجمة المصنف مبہمة لاینفصل منہا شئی اھ قال القسطلانی قولہ فیہ المقبری ای حدیثہ المروی فی باب اخراج الیہود من جزیرة العرب من کتاب الجہاد ولفظہ بینا نحن فی المسجد خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود فخرجنا حتی جئنا بیت المدراس فقال اسلموا تسلموا واعلموا ان الارض للہ ولرسولہ وانی ارید ان اجلیکم من ہذه الارض فمن یجد منکم بمالہ شیئا فلیبعہ قال الزرکشی وغیره ان الیہود ہم بنو النضیر والظاہر انہم بقایا من الیہود وتخلفوا بالمدینة بعد اجلاء بنی قینقاع وقریظة والنضیر وقال الحافظ وغفل الکرمانی عن الاشارة الی ہذا الحدیث فقال انما ذکر البخاری ہذا الحدیث بہذه الصیغة مقتضیا لانہ لم یثبت الحدیث المذکور علی شرطہ والصواب انہ اکتفی ہنا بالاشارة الیہا لاتحاد مخرجہا عنده وفرمن تکرار الحدیث علی صورتہ لغیر فائدة زائدة کما ہو الغالب من عادتہ اھ وقال العینی التکرار حاصل علی مالایخفی مع ان ذکر ہذا لادخل لہ فی کتاب البیوع ولہذا سقط ہذا فی بعض النسخ اھ قال ابن المنیر والعجب ان ترجمة البخاری ہنا علی بیع الیہود ارضہم ولم یذکر فیہ الا حدیث ابی ہریرة ولیس فیہ للارض ذکر الا ان یکون اخذ ذلک بطریق العموم من قولہ فمن یجد منکم بمالہ شیئا والمال اعم من الارض فتدخل فیہ وہذا الباب ساقط من بعض النسخ اھ ویظہر من کلام العینی انہ علیہ السلام اجازلہم اولا بیع کل شئی ودخل فیہ الارضون وامرہم بالجلاء وابوا ذلک وعدلہ المنافقین لہم فامرہم ثانیا ببیع کل شئی غیر الارضین

٢٩٥ باب بیع العبید بالعبد والحیوان بالحیوان نسیئة قال القسطلانی ای حکم بیع العبید بالعبید وفی نسخة بیع العبد بالافراد وقولہ والحیوان بالحیوان من عطف العام علی الخاص اھ قال الحافظ وکانہ اراد بالعبد جنس من یستعبد فیدخل فیہ الذکر والانثی ولذلک ذکر قصة صفیة اواشار الی الحاق حکم الذکر بحکم الانثی فی ذلک لعدم الفرق قال ابن بطال اختلفوا فی ذلک فذہب الجمہور الی الجواز لکن شرط مالک ان یختلف الجنس ومنع الکوفیون واحمد مطلقا اھ قال القسطلانی ومذہب الشافعیة انہ لاربا فی الحیوان مطلقا کما قال ابن المسیب لانہ لایعد للاکل علی ہیئتہ فیجوز بیع العبد بالعبد نسیئة وبیع العبد بعبدین او اکثر نسیئة اھ وفی ہامش اللامع ومسئلة بیع الحیوان بالحیوان نسیئة خلافیة شہیرة بسطت فی الاوجز وحاصل مافیہا ان بیع الحیوان بالحیوان نقدا یجوز مطلقا عند الائمة الاربعة مع اتحاد الجنس واختلافہ متفاضلا کان او متساویا واما اذا کان البیع نسیئة فیجوز کذلک عند الشافعی ویجوز عند مالک باختلاف الجنس لاباتحاده الا انہ انزل اختلاف الصفات والمنافع المقصودة فی الحیوان منزلة اختلاف الجنس ومنع الامام ابوحنیفة واحمد بیع الحیوان بالحیوان نسیئة مطلقا لحدیث سمرة نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة رواه الخمسة وصححہ الترمذی وبسط الکلام علی الروایات الواردة فی الاوجز اھ من ہامش اللامع قولہ وقال ابن سیرین لابأس ببعیر الخ قال الحافظ روی سعید بن منصور عنہ انہ کان لایری باسا بالحیوان بالحیوان یدا بید والدراہم نسیئة ویکره ان تکون الدراہم نقدا والحیوان نسیئة اھ وفی الفیض قلت ان بیع الدرہم بالدرہم نسیئة حرام بالاجماع ولم یشرح احد منہم ماأراده ابن سیرین والوجہ عندی ان یقال ان قولہ نسیئة یتعلق بالبعیر والبعیرین دون بیع الصرف فہو مطلق ولاریب فی جواز بیع الدرہم بالدرہم والذی صرفنا الیہ قول ابن سیرین اولی من ان یحمل علی مایخالف الاجماع اھ

٢٩٥ باب بیع الرقیق قال الحافظ ہذا بیان فی حکم بیع الرقیق ثم قال مطابقة الحدیث للترجمة من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یمنع عن بیع السبی لما قالوا انا نصیب السبی فنحب الاثمان والاثمان لاتجئ الا بالبیع والسبی فیہ الرقیق وغیره اھ

٢٩٥ باب بیع المدبر ہو المعلق عتقہ بموت سیده کان یقول لعبده اذا مت فانت حر اھ قال الحافظ وقد اعاد المصنف ہذه الترجمة فی کتاب العتق وضرب علیہا فی نسخة الصغانی وصارت احادیثہا داخلة فی بیع الرقیق وتوجیہا واضح اھ واورد المصنف فی ہذا الباب حدیثین ومطابقة الحدیث الاول للترجمة ظاہرة واما الحدیث الثانی فقال الحافظ وجہ دخولہ فی ہذا الباب عموم الامر ببیع الامة اذا زنت فیشمل مااذا کانت مدبرة او غیر مدبرة فیؤخذ منہ جواز بیع المدبر فی الجملة اھ وفی الفیض قدمنا التنبیہ علی ان المصنف ترجم علی جواز بیع المدبر مع الاشارة الی ان بیع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان من قبیل التعزیر وہذا یوجب ان لایکون بیعہ جائزا عنده متعاقبتہ ترائبہ ویمکن ان یقال ان الاصل عنده جواز البیع وانما التعزیر ببیعہ بنفسہ فقط بدون استقصار منہ اھ ومسئلة بیع المدبر خلافیة شہیرة ففی ہامش الکوکب والحاصل ان المدبر المقید وہو من قال لہ المولی ان مت فی مرضی ہذا او سفری ہذا فانت حر یجوز بیعہ اجماعا والمدبر المطلق کذلک عند الشافعی واحمد ولایجوز بیع المدبر المطلق عندنا الحنفیة ومالک الا انہ یجوز عنده اذا کان المولی مدیونا قبل التدبیر کذا فی البذل وبسط فیہ دلائل الحنفیة فی ذلک

٢٩٥ باب ہل یسافر بالجاریة ہکذا قید بالسفر وکان ذلک لکونہ مظنة الملامسة والمباشرة غالبا اھ من الفتح وقال العینی ای ہل یسافر شخص بالجاریة التی اشتراہا قبل ان یستبرئہا ثم ذکر ماتقدم عن الحافظ وقال ایضا ولم یذکر جواب المسئلة لمکان الاختلاف فیہ اھ قلت ومناسبة ہذا الباب بکتاب البیوع خفیة ویمکن ان یقال کما یستأنس من کلام العینی المذکور ان السفر بالجاریة قبل الاستبراء مرتب ومتفرع علی اشترائہا فیکون ہذا السفر من متعلقات البیع والشراء

٢٩٥ باب بیع المیتة والاصنام ای تحریم ذلک والمیتة مازالت عنہ الحیاة لابذکاة شرعیة ونقل ابن المنذر وغیره الاجماع علی تحریم بیع المیتة ویستثنی من ذلک السمک والجراد اھ من الفتح وقال القسطلانی قال الجوہری الصنم ہو الوثن وفرق بینہما فی النہایة فقال الوثن کل مالہ جثة معمولة من جواہر الارض او من الخشب او من الحجارة کصورة الآدمی یعمل وینصب فیعبد والصنم الصورة بلا جثة قال ویطلق الوثن علی غیر الصورة ثم قال فی شرح الحدیث وحرم بیع الاصنام لعدم المنفعة المباحة فیتعدی الی معدوم الانتفاع شرعا فبیعہا حرام مادامت علی صورتہا فلو کسرت وامکن الانتفاع برضاضہا جاز بیعہا عند الشافعیة وبعض الحنفیة نعم فی بیع الاصنام والصور المتخذة من جوہر نفیس وجہ عند الشافعیة بالصحة والمذہب المنع مطلقا وبہ اجاب عامة الاصحاب اھ

٢٩٥ باب ثمن الکلب الخ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث قولہ نہی عن ثمن الکلب المعلم وغیره مما یجوز اقتناؤه اولا وہذا مذہب الشافعی واحمد وغیرہما وعلة المنع عند الشافعی نجاسة مطلقا وعند غیره ممن لایری نجاستہ النہی عن اتخاذه والامر بقتلہ والاثمن لہ لاقیمة لہ اذا قتل فلو قتل کلب صید او ماشیة لایلزمہ قیمتہ وقال ابوحنیفة وصاحباه وسحنون من المالکیة الکلب التی ینتفع بہا یجوز بیعہا واثمانہا لانہ حیوان منتفع بہ حراسة واصطیادا وقال المالکیة لایجوز بیع الکلب المنہی عن اتخاذه باتفاق لورود النہی عن بیعہ وعن اتخاذه واما الماذون فی اتخاذه ککلب صید ونحوه فلا یجوز بیعہ علی المشہور وشہر بعضہم جواز بیعہ ولم یعز ہذا التشہیر عند الشیخ خلیل فلم یذکره وقال القرطبی مشہور مذہب مالک جواز اتخاذ الکلب وکراہیة بیعہ اھ ثم براعة الاختتام سکت عنہا الحافظ وجعل البیع والاجارة واحدا فقال وفی آخر البیع والاجارة حتی اجلاہم عمر اھ ولایبعد عندی انہا فی قولہ فامر بالحجام فکسرت لان الموت ایضا بازم اللذات فان الکسر مذکر فکسر تأمل وقد جعل الحافظ الکسر مشارا الیہ فی موضع اذ قال فی آخر الظالم فکسروا صومعتہ اھ ولایبعد ایضا ان تکون البراعة فی قولہ ثمن الدم فانہ یتناول الذبح والقتل فتأمل

كتاب السلم

قال العلامة العيني السلم بفتحتين بيع على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا وسمي سلما لتسليم رأس المال في المجلس وسلفا لتقديم رأس المال والسلم والسلف كلاهما بمعنى واحد ووزن واحد وقيل السلف لغة اهل العراق والسلم لغة اهل الحجاز وقيل السلف تقديم رأس المال والسلم تسليمه في المجلس فالسلف اعم وقيل السلم والسلف والتسليف عبارة عن معنى واحد غير ان الاسم الخاص بهذا الباب السلم لان السلف يقال على القرض والسلم في الشرع بيع من البيوع الجائزة بالاتفاق الا ما حكي عن ابن المسيب وفي التوضيح كرهت طائفة السلم اه وفي الدر المختار هو لغة كالسلف وزنا ومعنى وشرعا بيع آجل بعاجل اه وقال الحافظ والسلم شرعا بيع موصوف في الذمة ومن قيده بلفظ السلم زاده في الحد ومن زاد فيه ببدل يعطى عاجلا فيه نظر لانه ليس داخلا في حقيقته واختلفوا في بعض شروطه واتفقوا على انه يشترط له ما يشترط للبيع وعلى تسليم رأس المال في المجلس واختلفوا هل هو عقد غرر جوز للحاجة ام لا اه قلت واختلف في شروطه كما بسط الكلام عليها في الاوجز اشد البسط وذكر فيه ثمانية عشر شرطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فارجع اليه لو شئت ثم اعلم انهم اختلفوا فيما يجوز فيه السلم ففي الاوجز قال الموفق وجملة ذلك ان السلم لا يصح الا بشروط ستة الشرط الاول ان يكون المسلم فيه مما ينضبط بالصفات التي يختلف الثمن باختلافها ظاهرا فيصح في الحبوب والثمار والثياب والكتان والحديد والنحاس والادهان والالبان وكل مكيل او موزون او مزروع كذا في المغني قال ابن رشد اجمعوا على جوازه في كل ما يكال او يوزن واجمعوا على انه جائز في العروض التي تنضبط بالصفة والعدد واختلفوا من ذلك فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة اه قال الموفق اجمعوا على جوازه في الثياب ولا يصح فيما لا ينضبط بالصفة كالجواهر من اللؤلؤ والياقوت والعقيق والبلور لان اثمانها تختلف اختلافا متباينا بالصغر والكبر وحسن التدبير وزيادة الضوء وهذا قول الشافعي واصحاب الرأي وحكي عن مالك صحة السلم فيها اذا اشترط منها شيئا معلوما واختلفوا في السلم في الخبز وغيره من كل معمول بالنار وكذا اختلفوا في الحيوان وغيره مما لا يكال ولا يوزن ولا يزرع كالرمان والبيض وغيرهما كما بسطه الموفق وغيره وفي العيني قال ابن حزم لا يجوز السلم الا في كل مكيل او موزون فقط ولا يجوز في مزروع ولا معدود ولا شيء غير ما ذكر في النص اه من الاوجز وفي البدائع ويجوز السلم في العدديات المتقاربة من الجوز والبيض لان الجهالة فيها يسيرة لا تفضي الى المنازعة وقال زفر لا يجوز ولا يجوز في العدديات المتفاوتة من الحيوان والجواهر واللآلي والجلود والادم والرؤس والاكارع والرمان وقال الشافعي يجوز السلم في الحيوان اه ملخصا قلت والامام مالك واحمد مع الشافعي في جواز بيع السلم في الحيوان كما قال ابن عابدين

(صـ ٢٩٨) **باب السلم في كيل معلوم** قال الحافظ اي فيما يكال واشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل متفق عليه من اجل اختلاف المكاييل الا ان لا يكون في البلد سوى كيل واحد فانه ينصرف اليه اه قوله من سلف في تمر الخ قال الحافظ ورواية من اسلف في شيء وهي اشمل اه قال القسطلاني قال في المصابيح انظر قوله عليه الصلوة والسلام في جواب هذا فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم مع ان المعيار الشرعي في التمر بالمشاهدة الكيل لا الوزن انتهى وهذا قد اجاب الاعنه بان الواو بمعنى او والمراد اعتبار الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن اه وتعقب السندي كلام القسطلاني اذ قال ولا يخفى ان هذا ليس الجواب عن كلام المصابيح ولا يصلح له اذ التمر بالمشاهدة لا يصلح ان يرد فيه بين الكيل والوزن كما لا يصلح ان يجمع فيه بينهما وانما جوابهم المذكور جواب عما يقال كيف يصح الواو مع ان المبيع الواحد لا يصلح لاجتماع الكيل والوزن فاجابوا بحمل الواو على معنى او وقد يجاب عن هذا الايراد بتقدير الشرط او الظرف اي بكيل معلوم ان كان المبيع كيليا فافهم والله تعالى اعلم

(صـ ٢٩٨) **باب السلم في وزن معلوم** اي فيما يوزن وكانه يذهب الى ان ما يوزن لا يسلم فيه كيلا وبالعكس وهو احد الوجهين والاصح عند الشافعية الجواز اه من الفتح وقال ابن عابدين لو اسلم في المكيل وزنا كما اذا اسلم في البر والشعير بالميزان فيه روايتان والمعتمد الجواز لوجود الضبط وعلى هذا الخلاف لو اسلم في الموزون كيلا كما اه وفي البدائع ولو كان المسلم فيه كيليا فاعلم قدره بالوزن المعلوم او كان موزونا فاعلم قدره بالكيل المعلوم جاز لان الشرط كونه معلوم المقدار بمعيار يؤمن فقده وقد وجد بخلاف اذا باع المكيل بالمكيل وزنا بوزن متساويا في الوزن او باع الموزون بالموزون كيلا بكيل متساويا في الكيل انه لا يجوز ما لم يتساويا في الكيل او الوزن لان شرط جواز السلم كون المسلم فيه معلوم القدر والعلم بالقدر كما يحصل بالكيل يحصل بالوزن فاما شرط الكيل والوزن في الاشياء التي ورد الشرع فيها باعتبار الكيل والوزن في بيع العين ثبت نصا فكان بيعها بالكيل او الوزن مجازفة فلا يجوز اما في باب السلم فاعتبار الكيل والوزن لمعرفة مقدار المسلم فيه وقد حصل اه

(صـ ٢٩٩) **باب السلم الى من ليس عنده اصل** اي مما اسلم فيه وقيل المراد بالاصل اصل الشيء الذي يسلم فيه فاصل الحب مثلا الزرع واصل الثمر مثلا الشجر والغرض من الترجمة ان ذلك لا يشترط اه من الفتح قال العلامة العيني وقال بعضهم الغرض من الترجمة ان كون اصل المسلم فيه لا يشترط قلت كانه اشار الى سلم المنقطع فانه لا يجوز عندنا وهذا على اربعة اوجه الاول ان يكون المسلم فيه موجودا عند العقد منقطعا عند الاجل فانه لا يجوز والثاني ان يكون موجودا وقت العقد الى الاجل فيجوز بلا خلاف والثالث ان يكون منقطعا عند العقد موجودا عند الاجل والرابع ان يكون موجودا وقت العقد والاجل منقطعا فيما بين ذلك فهذان الوجهان لا يجوزان عندنا خلافا لمالك والشافعي واحمد قالوا لانه مقدور التسليم لانه يتوهم موت المسلم اليه فيحل الاجل وهو منقطع فيتضرر رب السلم فلا يجوز اه قوله قال (ابو البختري) سألت ابن عباس عن السلم الخ قال ابن بطال حديث ابن عباس هذا ليس من هذا الباب وانما هو من الباب الذي بعده المترجم بباب السلم في النخل وهو غلط من الناسخ كذا في العيني ثم الحافظ وغفل عما وقع في سياق من قول الراوي انه سأل ابن عباس عن السلم في النخل واجاب ابن المنير ان الحكم مأخوذ بطريق المفهوم وذلك ان ابن عباس لما سئل عن السلم مع من له نخل في ذلك النخل رأى ان ذلك من قبيل بيع الثمار قبل بدو الصلاح فاذا كان السلم في النخل المعين لا يجوز تعين جوازه في غير المعين للأمن فيه من غائلة الاعتماد على ذلك النخل بعينه لئلا يدخل في باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ويحتمل ان يريد السلم معناه اللغوي اي السلف لما كانت الثمرة قبل بدو صلاحها فكانها موصوفة في الذمة اه قلت والظاهر عندي ان صنيع الامام البخاري انه اجاز السلم في النخل المعين بعد بدو صلاحه كما يدل عليه الترجمة الآتية

وعلى هذا فادخال هذا الحديث في هذه الترجمة واضح كانه استثنى من الترجمة يعني عن السلم في ما ليس عنده اصل السلم في النخل المعين فكانه قال اذا كان السلم في النخل المعين فلا يجوز قبل بدو الصلاح نعم يجوز بعده ولكن المصنف على هذا يكون منفردا مخالفا للجمهور كما سيأتي في الباب الآتي قوله فقال الرجل واي شيء يوزن الخ قال صاحب الفيض ولما لم يفهم الرجل الوزن في الثمار لكون المعهود فيها الكيل دون الوزن مع عدم امكان الكيل ايضا على الشجر فسره بان المراد بالوزن هو الاحراز اه

(صـ ٢٩٩) **باب السلم في النخل** كتب الشيخ في اللامع اراد بالنخل ثمرتها والاحتجاج بالرواية مبني على اشتراك البيع والسلم في وجوب التسليم غير ان التسليم في السلم متأخر دون البيع فكان المعنى ان الثمرة لما لم يبد صلاحها كان معدوما غير مقدور التسليم فلا بد في السلم من وجود المسلم فيه بايدي الناس ليتحقق امكان التسليم وان لم يكن في يد المسلم اليه وهذا بناء على العادة ان هذه الثمار والحبوب وغيرها مما يتعلق بفصل دون فصل تنقطع من الايدي اذا قرب زمان الحصاد والجذاذ الا يسيرا وهذا اذا كان السلم فيه في عقد السلم مطلقا فاما اذا شرط ان يكون المسلم فيه مما خرج هذا العام فعدم القدرة على تسليمه قبل بدو الصلاح ظاهر وبهذا تحقق المطابقة بين جوابيهما مع ان السؤال كان عن السلم فان السائل انما سأله عن السلم وقد اجاب عن البيع المطلق ومثل هذا التقرير جار في الرواية المتقدمة على هذا الباب ايضا فافهم فانه دقيق اه وفي هامشه قوله اراد بالنخل ثمرتها وبذلك جزمت الشراح واستدل بحديث ابن عمر على جواز السلم في النخل المعين من البستان المعين لكن بعد بدو صلاحه وهو قول المالكية اه قلت الظاهر عندي من صنيع المصنف انه اجاز السلم في النخل المعين بعد بدو الصلاح كما تقدم ايضا وما حكى الحافظ ابن حجر والعيني من مذهب المالكية يأباه كتب فروعهم فقد صرح الدردير بعدم جواز السلم في النخل المعين وحكى الموفق الاجماع على ذلك كما في الاوجز وفي الفيض قوله نهى عن بيع النخل حتى يصلح فان قلت ان السؤال كان عن السلم فكيف الجواب بمطلق البيع قلت وفي فقهنا مسئلة اخرى يظهر منها التناسب بين السؤال والجواب وهي ان المسلم فيه وان لم يجب كونه في ملك المسلم اليه لكن يشترط ان يوجد في الاسواق من حين العقد الى حلول الاجل فدلت على ان ثمار النخل يجب ان تصلح وتخرج عن العاهات عند عقد السلم فانها قبله كالمعدوم وبه ظهرت المناسبة اه

(صـ ٣٠٠) **باب الكفيل في السلم** قال الحافظ قال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث ما ترجم به ولعله اراد الحاق الكفيل بالرهن لانه حق ثبت الرهن به فيجوز اخذ الكفيل فيه قال الحافظ هذا الاستنباط بعينه سبق اليه ابراهيم النخعي راوي الحديث (كما سيأتي في الباب الآتي) والى ذلك اشار البخاري في الترجمة فوضح انه هو المستنبط لذلك وان البخاري اشار بالترجمة الى ما ورد في بعض طرق الحديث على عادته اه وقال القسطلاني دلالة الحديث على الترجمة من حيث انه يراد بالكفالة الضمان ولا ريب ان المرهون ضامن للدين لانه يباع فيه يقال الكفلة اذا ضمنته اياه او يقاس على الرهن بجامع كونهما وثيقة وبهذا كل ما صح الرهن فيه صح ضمانه وبالعكس او اشار الى ما ورد في بعض طرق الحديث على ما الى آخر ما قال قلت وعندي غرض الترجمة الرد على من منع ذلك وهو قول جماعة وهو احدى الروايتين عن احمد ففي المغني واختلفت الرواية في الرهن والتضمين في السلم فروى المروزي وغيره منع ذلك وهو اختيار الخرقي وروى حنبل جوازه ورخص فيه مالك والشافعي واصحاب الرأي وغيرهم اه قلت وبجوازهما صرح صاحب البدائع

(صـ ٣٠٠) **باب الرهن في السلم** كتب الشيخ في اللامع الاستدلال بالرواية على هذا المعنى مبني على مقايسته عليه والجامع الوجوب في الذمة فيفتقر الى الاستيثاق اه وفي هامشه قال الكرماني قال ابن بطال وجه احتجاج النخعي في حديث عائشة ان الرهن لما جاز في السلم جاز في الثمن وهو المسلم فيه اذ لا فرق بينهما اه قلت والغرض من الترجمة رد على من منع ذلك وهو احدى الروايتين عن احمد كما تقدم في الباب السابق قال الموفق رويت كراهة ذلك عن ابن عمر والحسن والاوزاعي ورخص فيه الباقون والحجة فيه قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى الى ان قال فرهان مقبوضة واللفظ عام فيدخل السلم في عمومه لانه احد نوعي البيع اه

(صـ ٣٠٠) **باب السلم الى اجل معلوم** قال الحافظ يشير الى الرد على من اجاز السلم الحال وهو قول الشافعية وذهب الاكثر الى المنع وحمل من اجاز الامر في قوله الى اجل معلوم على العلم بالاجل فقط فالتقدير عندهم من اسلم الى اجل فليسلم الى اجل معلوم لا مجهول اه وسبق الى هذا التوجيه الكرماني وتعقب عليه العلامة العيني ثم قال العيني اختلفوا في حد الاجل فقال ابن حزم الاجل ساعة فما فوقها وعند بعض اصحابنا لا يكون اقل من نصف يوم وعند بعضهم لا يكون اقل من ثلثة ايام وقالت المالكية يكره اقل من يومين وقال الليث خمسة عشر يوما اه قلت وبسط الكلام على الاجل في الاوجز وفيه الشرط الرابع ان يكون مؤجلا باجل معلوم وفيه فصول الاول يشترط لصحة السلم كونه مؤجلا ولا يصح السلم الحال وبه قال الائمة الثلثة وقال الشافعي يجوز الى آخر ما بسط فيه وفيه قال الموفق ومن شرط الاجل ان يكون مدة لها وقع في الثمن كالشهر وما قاربه وقال الدردير المالكي اقله نصف شهر ولا حد لاكثره وفي الدر المختار اقله شهر به يفتى وثلثة ايام عند الطحاوي وذكر ابن عابدين اقوالا اخر للحنفية اه من الاوجز

(صـ ٣٠٠) **باب السلم الى ان تنتج الناقة** اورد فيه حديث ابن عمر في النهي عن بيع حبل الحبلة وقد تقدمت مباحثه في كتاب البيوع ويؤخذ منه ترك جواز السلم الى اجل غير معلوم ولو اسند الى شيء يعرف بالعادة خلافا لمالك ورواية عن احمد اه من الفتح وفي الاوجز لا بد من كون الاجل معلوما ولا نعلم في اشتراط العلم في الجملة اختلافا فاما كيفيته فانه يحتاج ان يعلمه بزمان بعينه ولا يصح ان يؤجله بالحصاد وما اشبهه وبه قال ابو حنيفة والشافعي واحمد وعنه رواية اخرى انه قال ارجو ان لا يكون به بأس وبه قال مالك اه ثم سكت الحافظ عن براعة الاختتام ولا يبعد عندي انها في قوله ما في بطنها فان رحم المرأة يشبه القبر وايضا خروج الولد منه يشبه خروج الاموات من القبور

كتاب الشفعة

كذا في نسخ الشروح ونسخة الحاشية وليس في النسخ الهندية التي بايدينا لفظ كتاب بل فيه باب الشفعة فيما لم يقسم الخ كما سيأتي قال الحافظ الشفعة بضم المعجمة وسكون الفاء وغلط من حركها وهي مأخوذة لغة من الشفع وهو الزوج وقيل من الزيادة وقيل من الاعانة وفي الشرع انتقال حصة شريك الى شريك كانت انتقلت الى اجنبي بمثل العوض

المسمى ولم يختلف العلماء في مشروعيتها الا ما نقل عن ابي بكر الاصم من انكارها اھ وقال القسطلاني وهي في اللغة الضم على الاشهر من شفعت الشئ ضممته فهي ضم نصيب الى نصيب وفي الشرع حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض اھ وبسط في الاوجز الكلام على الابحاث المتعلقة بالشفعة وفيه قال الموفق الشفعة تثبت على خلاف الاصل اذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاء منه واجبار له على المعاوضة لكن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة احدها ان يكون الملك مشاعا غير مقسوم فاما الجار فلا شفعة له اي عند احمد وبه قال مالك والشافعي وقال الثوري واصحاب الرأي الشفعة بالشركة ثم بالشركة في الطريق ثم بالجوار الى آخر ما بسط في هامش اللامع وستأتي هذه المسئلة في باب مستقل قوله السلم في الشفعة كذا في نسخة الحاشية وكذا هو في نسخة الحافظ والعيني لكنهما لم يتعرضا عن شرحه

باب الشفعة فيما لم يقسم الخ قال القسطلاني اي في المكان الذي لم يقسم وقال بعد ذكر الحديث وهذا الحديث اصل في ثبوت الشفعة وقد اخرجه مسلم من طريق ابي الزبير عن جابر بلفظ قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل شرك لم يقسم ربعة او حائط ولا يحل له ان يبيع حتى يؤذن شريكه الحديث والربعة تانيث الربع وهو المنزل والحائط البستان وقد تضمن هذا الحديث ثبوت الشفعة في المشاع وصدره يشعر بثبوتها في المنقولات وسياقه يشعر باختصاصها بالعقار وبما فيه العقار ومشهور مذهب المالكية والشافعية والحنابلة تخصيصها بالعقار لانه اكثر الانواع ضررا والمراد بالعقار الارض وتوابعها المثبتة فيها للدوام كالبناء وتوابعه الداخلة في مطلق البيع من الابواب والرفوف والمسامير ومجرى الطاحون والاشجار فلا تثبت في منقول غير تابع ويشترط ان يكون العقار قابلا للقسمة واحترز به عما اذا كان لا يقبلها او يقبلها بضرر كالحمام ونحوها وفي الفتح وقد اخذ بعمومها في كل شئ مالك في رواية وعن احمد تثبت في الحيوانات دون غيرها من المنقولات ومشهور مذهب مالك كما سبق تخصيصها بالعقار وخرج بقوله في الحديث في كل شرك الجار ولو ملاصقا خلافا للحنفية حيث اثبتوها للجار الملاصق ايضا اھ مختصرا من القسطلاني

باب عرض الشفعة اي هل تبطل بذلك شفعته ام لا وسيأتي في كتاب ترك الحيل مزيد بيان لذلك اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله قال الحكم اذا اذن له الخ هذا يخالف مذهب الحنفية فانهم يجوزون للشفيع ان يطالب ولو تقدم منه الاذن بالبيع ولا ضير في مخالفة الحكم لمذهب الامام لانه تابعي مثله ولا يخالف مذهبه قول الشعبي لانه لم يعلق الاسترداد له بعدما باع البائع باذنه اھ وفي هامشه قال العيني قال الثوري واسحق واحمد في رواية والظاهرية ان احد الشريكين اذا عرض عليه الآخر فلم ياخذ سقط حقه من الشفعة وروي ذلك عن الحكم بن عتيبة ايضا وقال الطحاوي قال ابوحنيفة ومالك والشافعي لا يسقط حقه بذلك بل له ان ياخذ بعد البيع لان الشفعة لم تجب بعد وانما تجب له بعد البيع فتركه ما لم يجب بعد لا معنى له ولا يسقط حقه اذا وجب اھ وفي المسئلة عن احمد روايتان كما في المغني اذ قال وقد اختلف فيه عن احمد فقال مرة تبطل شفعته وقال مرة لا تبطل الى آخر ما في هامش اللامع قوله قال الشعبي من بيعت الخ قال الموفق الصحيح في المذهب ان حق الشفعة على الفور نص عليه احمد فقال الشفعة بالمواثبة ساعة يعلم وهذا قول الاوزاعي وابي حنيفة والشافعي في احد قوليه وحكي عن احمد رواية ثانية ان الشفعة على التراخي لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو او مطالبة بقسمة ونحو ذلك وهو قول مالك وقول للشافعي الا ان مالكا قال تنقطع بمضي سنة وعنه بمضي مدة يعلم انه تارك لها الى آخر ما في هامش اللامع.

باب اي الجوار اقرب هذه الترجمة يوافق الحنفية كما سيأتي في كلام القسطلاني قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى ان لفظ الجار في الحديث الذي قبله ليس على مرتبة واحدة اھ وفي الفيض لا يدري انه هل اراد من الجار الجار الملاصق واراد به موافقة الحنفية او حمله على الحقوق الاخرى غير ان الحديث الذي اخرجه ليس الا في الحقوق العامة دون الشفعة والله تعالى اعلم اھ وقال القسطلاني فيه اشعار الى ان المؤلف يختار مذهب الكوفيين في استحقاق الشفعة بالجوار لكنه لم يترجم له وانما ذكر الحديث في الترجمة الاولى وهو دليل شفعة الجوار واعقبه بهذا الباب ليدل بذلك على ان الاقرب جوارا احق من الابعد لكنه لم يصرح في الترجمة بان غرضه الشفعة واستدل التوربشتي بايراد البخاري حديث الجار احق بسقبه على تقوية شفعة الجار وابطال ما تاوله ابو سليمان الخطابي مشنعا عليه واجاب شارح المشكوة بان ايراد البخاري له ليس بحجة على الامام الشافعي ولا على الخطابي وقد وافق محي السنة البغوي الخطابي في ذلك واذا كان كذلك فلا وجه للتشنيع على الامام ابي سليمان الذي كان له الحديث كان لابي سليمان الحديد اھ ثم بدأ الائمة الكرام سكت عنها الحافظ لانه جعل البيع والاجارة واحدا وعند هذا العبد الضعيف البراعة في لفظ الجار فانه يرشد الى قوله اللهم اجرني من النار ومن ادعية صلوة الجنازة اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار كما تقدم في المقدمة مبسوطا.

كتاب الاجارة

قال الحافظ الاجارة بكسر اوله على المشهور وحكي ضمها وهي لغة الاثابة واصطلاحا تمليك منفعة رقبة بعوض اھ اعلم ان التمليك على نوعين ما يتعلق بالعين والثاني ما يتعلق بالمنفعة وكل واحد منهما اما بعوض او بغير عوض فتمليك العين بالعوض هو البيع وبغير العوض هو الهبة وتمليك المنفعة بعوض اجارة وبغير عوض اعارة كذا يستفاد من الهداية وحواشيه وبسط الكلام على مباحث الاجارة صاحب البدائع وقال الكلام في هذا الكتاب يقع في سبع مواضع ثم ذكرها وقال ايضا الاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابو بكر الاصم انها لا تجوز والقياس ما قاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز اضافة البيع الى ما يؤخذ في المستقبل كاضافة البيع الى اعيان تؤخذ في المستقبل فاذن لا سبيل الى تجويزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فلا جواز لها رأسا لكنا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والاجماع الى آخر ما بسطه

باب استئجار الرجل الصالح الخ قال القسطلاني فيه اشارة الى قطع وهم من لعله توهم انه لا ينبغي استئجار الصالحين في الاعمال والخدم لانه امتهان لهم قاله ابن المنير وقول الله تعالى بالجر عطفا على السابق وبالرفع على الاستيناف واشار بذلك الى قصة موسى عليه الصلوة والسلام مع ابنة شعيب في سقيه المواشي ومن لم يستعمل اي من الائمة من اراده اي لا يفوض الامر الى الحريص على العمل لانه لحرصه لا يؤمن وهذان الجزءان من جملة الترجمة وقد ساق لكل منهما حديثا اھ قال الحافظ قال الاسماعيلي ليس في الحديثين جميعا معنى الاجارة وقال الداودي ليس حديث الخازن الامين من هذا الباب لانه لا ذكر للاجارة فيه وقال ابن التين وانما اراد البخاري ان الخازن لا شئ له في المال وانما هو اجير وقال ابن بطال انما دخل في هذا الباب لان من استؤجر على شئ فهو امين فيه وليس عليه في شئ منه ضمان ان فسد او تلف الا ان كان ذلك بتضييعه وقال الكرماني دخول هذا الحديث في باب الاجارة للاشارة الى ان خازن مال الغير كالاجير لصاحب المال واما دخول الحديث الثاني في الاجارة فظاهر من جهة ان الذي يطلب العمل انما يطلبه غالبا لتحصيل الاجرة التي شرعت للعامل والعمل المطلوب يشمل العمل على الصدقة في جمعها وتفرقتها في وجوهها وله سهم منها كما قال الله تعالى والعاملين عليها فدخوله في الترجمة من جهة طلب الرجلين ان يستعملهما النبي صلى الله عليه وسلم على الصدقة او غيرها وكان لهما على ذلك اجرة معلومة اھ قلت ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان دخال الحديث الثاني في الباب من حيث ان طلبه العمل علامة لكونه غير صالح فقد ورد في حديث الباب عند ابي داود من زيادة قوله صلى الله عليه وسلم ان اخونكم عندنا من طلبه ثم لا يذهب عليك ما افاده الشيخ قدس سره ولله دره اذ قال ثم ان الادب في ذلك ان لا يستعمل الطالب على ما فيه مظنة الخيانة وشبهة عدم القيام بالامر الذي نيط به وانه لا ياتي به على وجهه وليس المراد ان كل طالب عمل لا يستعمل كيف ولو كان المراد ذلك لانسد باب الاعمال والاجارات فان الاجراء قلما يتخلص لهم انهم اجراء الا اذا طلبوا واظهروا ذلك من انفسهم مع ان يوسف عليه السلام طلب العمل من نفسه حيث رأى انه قوي على ذلك فقال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وقد سال بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الامامة فقال اجعلني امام قومي فقال انت امامهم واقتد باضعفهم اھ وذكر في هامشه من الروايات ما يدل على تائيد كلام الشيخ قدس سره

باب رعي الغنم على قراريط قال الحافظ على بمعنى الباء وهي للسببية او المعاوضة وقيل انها هنا للظرفية كما سنبين اھ وقال القسطلاني قراريط جمع قيراط وهي نصف الدانق او نصف عشر الدينار او جزء من اربعة وعشرين جزءا وقال بعد ذكر الحديث وقال ابو اسحق الحربي قراريط اسم موضع بمكة وصوبه ابن الجوزي كابن ناصر وايده مغلطاي بان العرب لم تكن تعرف القيراط قال ابن حجر لكن الارجح الاول لان اهل مكة لا تعرف بها مكانا يقال له قراريط اھ وقال بعضهم لم تكن العرب تعرف القيراط الذي هو من النقد ولذا قال عليه الصلوة والسلام كما في الصحيح ستفتحون ارضا يذكر فيها القيراط لكن لا يلزم من عدم معرفتهم لها ان القراريط بالمعنيين الذين بهما الموضع وكونها من النقود ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك اھ قلت ولعل المصنف اشار بهذه الترجمة الى منقبة هذا العمل كونه فعل جميع الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقال القسطلاني والحكمة في الهامهم صلوات الله وسلامه عليهم رعي الغنم قبل النبوة ليحصل لهم التمرن برعيها على ما يكلفونه من القيام بامر امتهم ولان في مخالطتها زيادة الحلم والشفقة لانهم اذا صبروا على مشقة الرعي ودفعوا عنها السباع الضارية والايدي الخاطفة وعلموا اختلاف طباعها وتفاوت عقولها وعرفوا ضعفها واحتياجها الى النقل من مرعى الى مرعى ومن مسرح الى مراح رفقوا بضعيفها واحسنوا تعاهدها فهو توطئة لتعريفهم سياسة اممهم وخص الغنم لانها اضعف من غيرها وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم لذلك بعد ان علم انه اشرف خلق الله ما فيه من التواضع والتصريح بمنة الله عليه اھ

باب استئجار المشركين عند الضرورة قال الحافظ هذه الترجمة مشعرة بان المصنف يرى بامتناع استئجار المشرك حربيا كان او ذميا الا عند الاحتياج الى ذلك كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك وقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم عمال يعملون بها نخل خيبر وزرعها فدعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر فدفعها اليهم الحديث وفي استشهاده بقصة معاملة النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر على ان يزرعوها وباستئجاره الدليل المشرك لما هاجر على ذلك نظر لانه ليس فيهما تصريح بالمقصود من منع استئجارهم وكانه اخذ ذلك من هذين الحديثين مضموما الى قوله صلى الله عليه وسلم انا لا نستعين بمشرك اخرجه مسلم واصحاب السنن فاراد الجمع بين الاخبار بما ترجم به قال ابن بطال عامة الفقهاء يجيزون استئجارهم عند الضرورة وغيرها لما في ذلك من المذلة لهم وانما الممتنع ان يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من اذلال المسلم اھ

باب اذا استاجر اجيرا ليعمل له الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك ان الاستئجار وان كان منعقدا على زمان العمل الا ان الاجرة لا تجب الا اذا اتى بالمعقود عليه فكان في تقديم الاستئجار على وقت العمل مظنة توهم المنع لما فيه من حبس الاجير قبل ما تناوله العقد من الزمان كما في صورة المسئلة المذكورة في الرواية فان الدليل الديلي قد حبس من اجلهما منذ ثلث فاورد المؤلف الرواية الدالة على جواز هذا التقديم وما يتوهم من الحبس بغير عوض يقابله مدفوع بانه بمجرد عدة منهما جميعا ولو سلم كونه حبسا فالاجرة مقابلة بالعمل والحبس كليهما كيف ما كان الحبس اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره لطيف فلله دره وفي بادي الرأي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى مسئلة خلافية شهيرة كما ستاتي وقال الاسماعيلي ليس في الخبر انهما استاجراه على ان لا يعمل الا بعد ثلث بل الذي في الخبر انهما استاجراه وابتدأ في العمل من وقته بتسليمه راحلتيهما يرعاهما ويحفظهما الى ان يتهيا لهما الخروج قال الحافظ ليس في ترجمة البخاري ما الزمه به بل الذي ترجم به هو ظاهر القصة ومن قال ببطلان الاجارة اذا لم يشرع في العمل من حين الاجارة هو المحتاج الى دليل اھ وبسط الكلام في هامش اللامع فارجع اليه واما المسئلة الخلافية الشهيرة ففي المغني ولا يشترط في مدة الاجارة ان تلي العقد بل لو آجره سنة خمس وهما في سنة ثلاث او شهر رجب في المحرم صح وبهذا قال ابوحنيفة وقال الشافعي لا يصح الا ان يستاجرها من هي في اجارته ففيه قولان اھ وقال القسطلاني في باب اذا استاجر الخ وجواب اذا قوله جاز ثم قال قال العيني هو جائز عند مالك واصحابه بعد اليوم او اليومين او ما قرب اذا انقده الاجرة واختلفوا فيما اذا لم ينقده فاجازه مالك وابن القاسم وقال اشهب لا يجوز لانه لا يدري ايعيش ام لا وقياسه ان يستاجر منه منزلا مدة معلومة قبل مجيء السنة بايام كان يقول آجرتك الدار سنة بعد عشرة ايام فمذهب الشافعية عدم الصحة لان منفعتها اذ ذاك غير مقدورة التسليم في الحال فاشبه بيع العين

على ان يسلمها غدا وهو بخلاف اجارة الذمة فانه يجوز فيها تاجيل العمل كما فى السلم فلو آجر السنة الثانية لمستاجر الاولى قبل انقضائها جاز لاتصال المدتين مع اتحاد المستاجر فهو كما لو آجرهما دفعة واحدة بخلاف ما لو آجرها من غيره لعدم اتحاد المستاجر وقال الحنفية اذا قال فى شعبان مثلا اجرتك دارى فى اول يوم من رمضان جاز مطلقا لان العقد يتجدد بحدوث المنافع وهو مذهب المالكية اه وفى الفيض تحت الترجمة ويقال له فى الفقه الاجارة المضافة والعقد فيها يكون فى الحال والعمل فى المآل ولتراجع الهداية للفرق بين الاجارة المعلقة والمضافة الى آخر ما قال

باب الاجير فى الغزو قال الحافظ قال ابن بطال استيجار الاجير للخدمة وكفاية مؤنة العمل فى الغزو وغيره سواء انتهى ويحتمل ان يكون اشار الى ان الجهاد وان كان المقصود به تحصيل الاجر فلا ينافى ذلك الاستعانة بمن يخدم المجاهد ويكفيه كثيرا من الامور التى لا يتعاطاها بنفسه اه قال صاحب الفيض يعنى ان الغزو يكون خالصا لله تعالى فهل تصح فيه الاجرة والجواب انها تصح وان حبط الاجر فهو الاجير الى آخر قطرة دمه اه

باب من استاجر اجيرا فبين له الاجل اى هل يصح ذلك ام لا وقد مال البخارى الى الجواز لانه احتج لذلك فقال لقوله تعالى الخ ولم يفصح مع ذلك بالجواز لاجل الاحتمال ووجه الدلالة منه انه لم يقع فى سياق القصة المذكورة بيان العمل وانما فيه ان موسى آجر نفسه من والد المرأتين ثم انما تتم الدلالة بذلك اذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا ورد فى شرعنا بتقريره وقال المهلب ليس فى الآية دليل على جهالة العمل فى الاجارة لان ذلك كان معلوما بينهم وانما حذف ذكره للعلم به وتعقبه ابن المنير بان البخارى لم يرد جواز ان يكون العمل مجهولا وانما اراد ان التنصيص على العمل باللفظ ليس مشروطا وان المتبع المقاصد لا الالفاظ ويحتمل ان يكون المصنف اشار الى حديث عتبة ابن الندر بضم النون وتشديد المهملة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان موسى آجر نفسه ثمان سنين او عشرا على عفة فرجه وطعام بطنه اخرجه ابن ماجة وفى اسناده ضعف فانه ليس فيه بيان العمل من قبل موسى اه

باب اذا استاجر اجيرا على ان يقيم حائطا الخ كتب الشيخ فى اللامع قصد بذلك بيان ان الاستيجار كما يجوز بتعيين الاجل وان لم يتعين العمل كما تقدم فكذلك هو جائز بتعيين العمل وان لم يتعين الاجل الذى يفرغ فيه من عمله وكلا نوعى الاستيجار معمول بهما شرعا وعرفا اه وهكذا حكى الحافظ عن ابن المنير قلت والاجارة على نوعين الاجارة ببيان الاجل وترجم له سابقا بقوله وبين له الاجل والنوع الثانى من الاجارة ترجم له البخارى بهذه الترجمة قال الموفق الاجارة على ضربين احدهما ان يعقدها على مدة والثانى ان يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط وخياطة قميص فاذا كان المستاجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان لان له عملا تتقدر منافعه به وان لم يكن له عمل كالدار والارض لم يجز الا على مدة ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل وبهذا قال ابو حنيفة والشافعى لان الجمع بينهما يزيدها غررا لانه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة فان استعمل فى بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد وان لم يعمل كان تاركا للعمل فى بعض المدة الى آخر ما بسطه الموفق ...

باب الاجارة الى نصف النهار اى من اول النهار وترجم فى الذى بعده الاجارة الى صلوة العصر والتقدير ايضا ان الابتداء من اول النهار ثم ترجم بعد ذلك باب الاجارة من العصر الى الليل اى الى اول دخول الليل قيل اراد البخارى اثبات صحة الاجارة باجر معلوم الى اجل معلوم من جهة ان الشارع ضرب المثل بذلك ولولا الجواز ما اقره ويحتمل ان يكون الغرض من كل ذلك جواز الاستيجار بقطعة من النهار اذا كانت معينة ودفع ما يتوهم من ان اقل المعلوم ان يكون يوما كاملا اه من الفتح قوله ما لنا اكثر عملا واقل عطاء بسط الكلام عليه فى اللامع وحاشيته ...

باب الاجارة الى صلوة العصر تقدم بعض ما يتعلق به من الغرض وغيره فى الباب السابق وذكر فيه حديث ابن عمر من طريق مالك عن عبد الله بن دينار وليس فى سياقه التصريح بالعمل الى صلوة العصر وانما يؤخذ ذلك من قوله ثم انتم الذين تعملون من صلوة العصر فان ابتداء عمل الطائفة عند انتهاء عمل الطائفة التى قبلها نعم فى رواية ايوب فى الباب قبله التصريح بذلك اه من الفتح

باب اثم من منع اجر الاجير اورد فيه حديث ابى هريرة وقد تقدم فى باب اثم من باع حرا فى كتاب البيوع قال الحافظ اخر ابن بطال هذا الباب عن الذى بعده وكانه صنع ذلك لمناسبة اه وهكذا قال العينى وكتب الشيخ فى اللامع الظاهر ان محل ايراده هو آخر الابواب المثلثة لا وسطها الا انه وسطه ايماء لنكتة وهى الاشارة الى ان الاجرة تجب على المستاجر شيئا فشيئا حسب اتيان الاجير من المعقود عليه شيئا فشيئا فالعادة وان كانت جارية بان الاجير لا يطلب اجرته الا بعد مضى اليوم او الشهر حسب ما تعارفوا الا ان له ان يطلب قبل انقضاء اليوم وتمامه حتى انه لو عمل ثلثى اليوم وترك العمل بعد ذلك او لم يترك كان له وتعذر ان يطلب ثلثى اجره ولذلك لم يورد الباب قبل باب الاجارة الى نصف النهار لانه لو وضعه هناك لربما توهم ان الاجرة انما تجب اذا فرغ من العمل ولو بنصف يوم فلو طلب لاقل من ذلك لا يجوز حتى يفرغ من عمله فدفعه بايراده الباب ههنا ليعلم انه لا عبرة فيه للفراغ ولا لاتيان النصف من المعقود عليه كما فى عمل نصف اليوم اذا كانت الاجارة لعمل اليوم بل الواجب هو كل جزء من الاجر على اداء كل جزء من العمل الا ان المطالبة ساقطة دفعا للحرج الواقع فى مطالبته كل آن اه وذكر فى هامش اللامع ما يؤيد كلام الشيخ قدس سره فارجع اليه

باب الاجارة من العصر الى الليل قال الحافظ اورد فيه حديث ابى موسى وقد مضى سنده ومتنه فى المواقيت وشيخه ابو كريب المذكور هناك هو محمد بن العلاء المذكور هنا اه وهكذا فى العينى قلت لكنه اخرجه هناك مختصرا وهنا مطولا وقد تقدم الكلام على الاحاديث المكرر فى مقدمة اللامع ثم لا يخفى عليك ما فى حديثى ابى موسى وابن عمر من التغاير جدا كما ذكر فى هامش اللامع فى المواقيت وكذا فى الكوكب وحاشيته واختلف الشراح فى محملها فحاول جماعة منهم الشيخ الكنكوهى الى جمعهما فى قضية واحدة واليه مال الخطابى كما حكاه عنه القارى

وكذا ابن التين كما حكاه عنه الحافظ ومال جماعة من الشراح الى التعدد منهم الحافظ ابن حجر اذ قال اما ما وقع من المخالفة بين حديثى ابن عمر وابى موسى فظاهرهما انهما قضيتان وحاول بعضهم الجمع بينهما فتعسف اه من هامش الكوكب

باب من استاجر اجيرا فترك اجره الخ قال القسطلانى قوله فعمل فيه المستاجر اى بالتجارة فازداد فزاد فيه اى ربح ومن عمل الخ هو من باب عطف العام على الخاص اه وزاد الحافظ لان العامل فى مال غيره اعم من ان يكون مستاجرا او غير مستاجر ولم يذكر المصنف الجواب اشارة الى الاحتمال كعادته وقد تعقب المهلب ترجمة البخارى بانه ليس فى القصة دليل لما ترجم له وانما تجر الرجل فى اجر اجيره ثم اعطاه له على سبيل التبرع وانما الذى كان يلزمه قدر العمل خاصة قلت وقد تقدم هذا الحديث فى كتاب البيوع فى باب اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه واثبت منه جواز بيع الفضولى كما تقدم هناك مبسوطا قال العينى قال الخطابى استدل بالحديث احمد على ان المستودع اذا اتجر فى مال الوديعة وربح ان الربح انما يكون لرب المال قال وهذا لا يدل على ما قال وذلك ان صاحب الفرق انما تبرع بفعله وتقرب به الى الله عز وجل وقد قال انه اشترى بقرا وهو تصرف منه فى امر لم يوكل به فلا يستحق عليه ربحا والاشبه بمعناه انه قد تصدق بهذا المال على الاجير بعد ان اتجر فيه وانماه والذى ذهب اليه اكثر الفقهاء فى المستودع اذا اتجر بمال الوديعة والمضارب اذا خالف رب المال فربحا انه ليس لصاحب المال من الربح شئ وعند ابى حنيفة المضارب ضامن لراس المال والربح له ويتصدق به والوديعة عليه وقال الشافعى اذا كان اشترى السلعة بعين المال فالبيع باطل وان كان بغير عينه فالسلعة ملك المشترى وهو ضامن للمال وقال ابن بطال واما من اتجر فى مال غيره فقالت طائفة يطيب له الربح اذا رد راس المال الى صاحبه سواء كان غاصبا للمال او كان وديعة عنده متعديا فيه هذا قول مالك والثورى وابى يوسف واستحب مالك والثورى تنزههم عنه ويتصدق به وقالت طائفة يرد المال ويتصدق بالربح كله ولا يطيب له منه شئ هذا قول ابى حنيفة ومحمد وزفر وقالت طائفة الربح لرب المال وهو ضامن لما تعدى فيه هذا قول ابن عمر وبه قال احمد واسحاق اه مختصرا وفى الفيض قوله باب من استاجر فهل يكون الربح للعامل او المالك وقد مر عن الهداية ان الربح فى البيع الفاسد يطيب للبائع لانه ربح فى ثمنه ولا يطيب للمشترى فانه ربح فى المبيع ووجه الفرق ذكره صاحب الهداية اه مختصرا

باب من آجر نفسه ليحمل على ظهره ثم تصدق منه كتب الشيخ فى اللامع انما عقد هذا الباب لما فى ظاهره انه لا يجوز لما فيه من توهين المسلم نفسه واذلاله اياها وليس للمؤمن ان يذل نفسه فدفعه بانه ليس بمنزلة سؤال وتركه منزلة المسئلة وهى اشنع منها بكثير وكما ان فى ترك الاكتساب مذلة المسئلة فى الدنيا فكذلك فى ترك الصدقة مذلة الافلاس الاخروى اه وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح ويحتمل عندى انه ترجم بذلك لما يتوهم من ظاهر الروايات العديدة ان مثل هذا التكلف للصدقة مما لا ينبغى وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ان خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وغير ذلك من الروايات الى آخر ما ذكر فى هامش اللامع وفى الفيض اى من آجر نفسه فاكتسب شيئا فاستفضل منه شيئا فتصدق به اه

باب اجر السمسرة الخ بفتح السينين المهملتين بينهما ميم ساكنة اى الدلالة قاله القسطلانى وقال العينى السمسار بالكسر الدلال وفى المغرب السمسرة مصدر وهو ان يوكل الرجل من الحاضرة للقادمة فيبيع لهم ما يجلبونه اه وفى الدر المختار السمسار هو الدلال على مكان السلعة وصاحبها قال ابن عابدين لا فرق لغة بين السمسار والدلال وقد فسرهما فى القاموس بالمتوسط بين البائع والمشترى وفرق بينهما الفقهاء فالسمسار هو ما ذكره المؤلف والدلال هو المصاحب للسلعة اه قال الحافظ كان المصنف اشار الى الرد على من كرهها وقد نقله ابن المنذر عن الكوفيين اه قلت اخذه الحافظ من الآثار المذكورة فى الباب وتعقب عليه العلامة العينى فقال بعد ذكر كلامه لم يقصد البخارى بهذا الرد على احد وانما نقل عن هؤلاء المذكورين انهم لا يرون باسا بالسمسرة وطريقة الرد لا تكون هكذا ثم ذكر العينى اختلاف العلماء فيه كتب الشيخ فى اللامع ولا باس فيه عندنا من حيث كونه اجر السمسرة فاما لو لزم الفساد فيه من جهة اخرى كجهالة الاجرة لم تجز وقول ابن عباس ظاهره اطلاق الجواز معلوما كانت الاجرة او مجهولة وكانه نزله منزلة المضارب فانه لا يعلم فى المضاربة مقدار الربح ما هو ومع ذلك فهى جائزة ولو حمل قول ابن عباس هذا على انه عدة منه باعطائه اياه ما زاد على ذلك القدر المعلوم من الثمن لم يكن مخالفا للمذهب ايضا اه وذكر فى هامشه اختلاف العلماء فيه قال القسطلانى قوله قال لا يكون له سمسارا وهذا موضع الترجمة فان مفهومه جواز ان يكون سمسارا فى بيع الحاضر للحاضر لكن شرط الجمهور ان تكون الاجرة معلومة وهذا الحديث سبق فى باب النهى عن تلقى الركبان اه وفى الفيض والاجرة حلال عندنا سواء كان من جهة البائع او المشترى وقوله بع هذا الثوب فما زاد على كذا الخ وهذه الاجارة فاسدة عندنا لجهالة الاجرة فيستحق اجرة المثل على ما هو المسئلة فى الاجارة الفاسدة وقوله المسلمون عند شروطهم الخ يعنى انهم كل شرط تحله قواعد الشرع فعليهم الايفاء بها اه من الفيض

باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك الخ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم فى عمله للعاص ابن وائل وهو مشرك وكان ذلك بمكة وهى اذ ذاك دار حرب واطلع النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك واقره ولم يجزم المصنف بالحكم لاحتمال ان يكون الجواز مقيدا بالضرورة او ان جواز ذلك كان قبل الاذن فى قتال المشركين ومنابذتهم وقبل الامر بعدم اذلال المسلم نفسه وقال المهلب كره اهل العلم ذلك الا لضرورة بشرطين احدهما ان يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله والآخر ان لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين وقال ابن المنير استقرت المذاهب على ان الصناع فى حوانيتهم يجوز لهم العمل لاهل الذمة ولا يعد ذلك من الذلة بخلاف ان يخدمه فى منزله بطريق التبعية اه من الفتح وفى المغنى لا تجوز اجارة مسلم لذمى لخدمته نص عليه احمد فى رواية الاثرم فقال ان آجر نفسه من الذمى فى خدمته لم يجز وان كان فى عمل شئ جاز وهذا احد قولى الشافعى وقال فى الآخر تجوز ولنا انه عقد يتضمن حبس المسلم عند الكافر واذلاله له واستخدامه فاما ان آجر نفسه منه فى عمل معين فى الذمة كخياطة ثوب وقصارته جاز بغير خلاف نعلمه لان عليا رضى الله تعالى عنه آجر نفسه من يهودى يستقى له كل دلو بتمرة واخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فلم ينكره وكذلك الانصارى اه قلت وحديث الباب قد سبق فى باب ذكر القين والحداد من كتاب البيوع

باب ما يعطى فى الرقية على احياء العرب قال الحافظ والاحياء بالفتح جمع حى والمراد به طائفة من العرب

مخصوصة وقد اعترض على المصنف بان الحكم لا يختلف باختلاف الامكنة ولا باختلاف الاجناس وتقييده في الترجمة بالحيا بالعرب يشعر بعمره فيه ويمكن الجواب بانه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفي غيره وقد ترجم عليه في الطب الشروط في الرقية بقطيع من الغنم ولم يقيد بشئ وترجم فيه ايضا الرقية بفاتحة الكتاب والرقية كلام يستشفى به من كل عارض اهـ قال القسطلاني بعد ذكر الاشكال وجوابه عن الحافظ واعترضه في عمدة القاري بان هذا الجواب غير مقنع لان القيد شرط اذا انتفى ينتفي المشروط اهـ ثم قال القسطلاني وبحديث الباب تمسك الجمهور في جواز الاجرة على تعليم القرآن ومنع ذلك الحنفية في التعليم لانه عبادة والاجر فيها على الله تعالى واجازوه في الرقى لهذا الخبر اهـ وكتب الشيخ في اللامع وقد خلط بهولاء بين القراءة والتعليم فجعلوهما واحدا وقد جعلوا ايضا بين القراءة لاجل التلاوة وبينها لاجلها بل بنية الدعاء وبينها تفاوت لا يخفى الى آخر ما بسطه الشيخ في اللامع وفي هامشه قال الموفق في المغني ما لا يجوز اجارته اقسام الى ان قال القسم الرابع القرب التي يختص فاعلها كونه من اهل القربة يعني انه يشترط كون مسلما كالامامة والاذان والحج وتعليم القرآن نص عليه (اي على عدم الجواز) احمد وبه قال عطاء وابو حنيفة وممن كره اجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين والنخعي وعن احمد رواية اخرى انه يجوز ذلك وممن اجاز ذلك مالك والشافعي الى آخر ما بسط في الدلائل ثم قال فاما الاخذ على الرقية فان احمد يختار جوازه وقال لا باس والفرق بينه وبين ما اختلف فيه ان الرقية نوع مداواة والمداواة يجوز اخذ الاجر عليها اهـ قوله ولم ير ابن سيرين باجر القسام باسا قيل وجه ذكر القسام والخارص في هذا الباب الاشتراك في ان جنسهما وجنس تعليم القرآن والرقية واحد انتهى اهذا وجه فيه تعسف ويمكن ان يقال وقع هذا استطرادا لا قصدا اهـ من العيني وفي الفيض قوله القسام الخ كان بيت المال ينصب رجلا للتقسيم ويقال له القسام ويقال له في بلادنا الامين وفي العقد ان اجرته تكون على بيت المال وان لا توخذ منهم اهـ وفي الدر المختار وينصب قاسم يرزق من بيت المال ليقسم بلا اخذ اجر منهم وهو احب وان نصب باجر المثل صح لانها ليست بقضاء حقيقة فجاز له اخذ الاجرة عليها وان لم يجز على القضاء اهـ وفي هامش اللامع اختلف العلماء في اجرة القسام قال الحافظ كرهها مالك وقيل انما كرهها لانه كان يرزق من بيت المال فكره له ان ياخذ اجرة اخرى اهـ ولم يذكر الحافظ مذاهب الائمة وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وحاصله انها جائزة عند الجمهور ثم الاجرة بقدر نصيبهم في المال عند احمد والشافعي وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة بقدر رؤسهم

(٣) ص٣٠٤ باب ضريبة العبد وتعاهد ضرائب الاماء الضريبة بفتح المعجمة فعيلة بمعنى مفعولة ما يقدره السيد على عبده في كل يوم وضرائب جمعها ويقال لها خراج وغلة بالغين المعجمة واجر وقد وقع جميع ذلك في الحديث ودلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان المراد بها بيان حكم ذلك وفي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له دلالة على الجواز واما ضرائب الاماء فيوخذ منه بطريق الالحاق واختصاصها بالتعاهد لكونها مظنة تطرق الفساد في الاغلب والا فكما يخشى من اكتساب الامة بفرجها يخشى من اكتساب العبد بالسرقة مثلا ولعله اشار بالترجمة الى ما اخرجه هو في تاريخه من طريق ابي داؤد الاحمري قال خطبنا حذيفة حين قدم المدائن فقال تعاهدوا ضرائب اماءكم وهو عند ابي نعيم في الحلية بلفظ ضرائب غلمانكم ولابي داؤد من حديث رافع بن خديج مرفوعا نهى عن كسب الامة حتى يعلم من اين هو وقال ابن المنير كانه اراد بالتعاهد التفقد لمقدار ضريبة الامة لاحتمال ان تكون ثقيلة فيحتاج الى التكسب بالفجور ودلالته من الحديث امره عليه الصلوة والسلام بتخفيف ضريبة الحجام فكذلك ينبغي الحق بالقصد واولى لاجل الغائلة الخاصة بها اهـ وبما قال ابن المنير جزم الشيخ قدس سره في اللامع ثم قال ولا يبعد ان يقال اراد المصنف اثبات تعاهد ضرائب الاماء وذكر ضريبة العبد من غير ذكر التعاهد في ضريبته فاورد فيه رواية ثم لما كانت الرواية تثبت مع ذلك مسئلتين اخراوين وهما جواز التكلم مع موالي العبد في التخفيف عنه وجواز اجر الحجام نبه عليهما في اشارة الكلام بلفظ الباب وكذلك الرواية المورودة في الباب الثالث لما كانت تثبت مع اثباتها مسئلة التعاهد مسئلة اخرى وهي حرمة كسب الامة اذا كان من زنا نبه عليها بلفظ الباب فالحاصل ان التعاهد مشترك الثبوت بتلك الروايات باسرها فكلها من الباب المتقدم فان فيها ذكر الضريبة العبد وهو المقصود بالاثبات وتعاهد الاماء مذكور في الرواية الثالثة الا انها لما كانت متضمنة لمسائل اخر نبه عليها بزيادة الابواب اهـ قلت وهذا اوجه عندي لكون التراجم الآتية من الاصل الساد من اصول التراجم وهذا الاصل معروف مطرد في البخاري يقال له في اسنة المشائخ باب في باب اهـ من هامش اللامع

(٣) ص٣٠٤ باب خراج الحجام قال العلامة العيني خراج الحجام اجره اهـ قال الحافظ حديث الباب ظاهر في الجواز وتقدم في البيوع بلفظ ولو كان حراما لم يعطه وعرف به ان المراد بالكراهة هنا كراهة التحريم وكان ابن عباس اشار بذلك الى الرد على من قال ان كسب الحجام حرام واختلف العلماء في هذه المسئلة فذهب الجمهور الى انه حلال واحتجوا بهذا الحديث وقالوا هو كسب فيه دناءة وليس بمحرم فحملوا الزجر عنه على التنزيه ومنهم من ادعى النسخ وانه كان حراما ثم ابيح وجنح الى ذلك الطحاوي وذهب احمد وجماعة الى الفرق بين الحر والعبد فكره للحر الاحتراف بالحجامة ويحرم عليه الانفاق على نفسه منها ويجوز له الانفاق على الرقيق والدواب منها واباحها للعبد مطلقا الى آخر ما قال الحافظ في الفتح

(٣) ص٣٠٤ باب من كلم موالي العبد ان يخففوا عنه من خراجه قال الحافظ اي على سبيل التفضل منهم لا على سبيل الالزام لهم ويحتمل ان يكون على الالزام اذا كان لا يطيق ذلك اهـ

(٣) ص٣٠٤ باب ماجاء في كسب البغي والاماء الخ قال العلامة القسطلاني البغي بفتح الموحدة وكسر الغين المعجمة وتشديد التحتية اي الزانية والاماء اي البغايا والممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اهـ وفرق بينهما الحافظ اذ قال بين البغي والاماء خصوص وعموم وجهي فقد تكون البغي امة وقد تكون حرة ولم يصرح المصنف بالحكم كانه نبه على ان الممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اهـ قلت فلذا جمع المصنف في الترجمة بين البغي والاماء اشارة منه الى اتحاد حكمها وان المراد في الحديث بكسب الاماء كسب البغايا كما تقدم عن القسطلاني لا مطلق الكسب فالترجمة شارحة واليه اشار الحافظ بقوله كانه نبه الخ

(٣) ص٣٠٥ باب عسب الفحل والعسب بفتح العين واسكان السين المهملتين ويقال له العسيب ايضا والفحل الذكر من كل حيوان واختلف في العسب فقيل هو ثمن ماء الفحل وقيل اجرة الجماع وعلى الاخير جرى المصنف وعلى كل تقدير فبيعه واجارته حرام لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور على تسليمه وفي وجه للشافعية والحنابلة تجوز الاجارة مدة معلومة وهو

قول الحسن وابن سيرين ورواية عن مالك اهـ من الفتح وقال القسطلاني المشهور في كتب الفقه ان عسب الفحل ضرابه وقيل اجرة ضرابه وقيل ماؤه فعلى الاول والثالث تقديره ونهى عن بدل عسب الفحل وفي رواية الشافعي نهى عن ثمن عسب الفحل اهـ

(٣) ص٣٠٥ باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما قال الحافظ اي هل تفسخ الاجارة ام لا والجمهور على عدم الفسخ وذهب الكوفيون والليث الى الفسخ واحتجوا بان الوارث ملك الرقبة والمنفعة تبع لها فارتفعت يد المستاجر عنها بموت الذي آجره وتعقب بان المنفعة قد تنفك عن الرقبة كما يجوز بيع مسلوب المنفعة فحينئذ ملك المنفعة باق للمستاجر بمقتضى العقد اهـ وتعقب العيني على تعقب الحافظ مبسوطا فارجع اليه لو شئت وفي المغني اذا مات المكري والمكتري او احدهما فالاجارة بحالها وهو قول مالك والشافعي واسحق وغيرهم وقال الثوري واصحاب الرأي تنفسخ الاجارة بموت احدهما الى آخر ما بسط في الدليل وفي الدر المختار وتنفسخ بلا حاجة الى الفسخ بموت احد عاقدين عندنا لا بجنونه مطبقا ولا بردته الا ان يلحق بدار الحرب ويقضي به فان عاد مسلما في المدة عادت الاجارة اهـ وقال ايضا لو رضي الوارث وهو كبير ببقاء الاجارة ورضي به المستاجر جاز اي يجعل الرضاء بالبقاء انشاء عقد اي بجوازها بالتعاطي اهـ قوله ولم يذكر ان ابا بكر وعمر جددا الاجارة في فيض الباري ان غرض البخاري انه يجعل معاملة النبي صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر اجارة ثم يحكم بامضائها بعد وفاة احد المتعاقدين وهي عند الحنفية خراج مقاسمة ثم قال بعد ذكر الاشكال والجواب عنه فالحاصل انها مزارعة عند البخاري وخراج مقاسمة عند الحنفية وحينئذ فليسئل البخاري ان المزارعة هل تبقى بعد موت احد المتعاقدين ايضا اما خراج المقاسمة فيبقى ما بقيت السلطنة ولكن ان البخاري لم يتنقح عنده معاملتهم فقد يجعلها اجارة واخرى مزارعة وراجع لتحقيقه مبسوط السرخسي فقد حققه بما لا مزيد عليه اهـ ثم البراعة في قوله حتى اجلاهم عمر واضحة كما قال الحافظ ويحتمل ان يكون في قوله في اول الترجمة فمات احدهما او ما في الحديث من قوله قبض النبي صلى الله عليه وسلم وفي القول الفصيح لشيخ الحديث مولانا فخر الدين احمد لقد ابدع المولف في نضد ابواب الاجارة حيث قسمها الى ثلاثة انواع اجارة الانسان اجارة الحيوان اجارة الارض فقدم اجارة الانسان وقسمها الى اجارة الحر واجارة العبد ثم صنفها الى ما يجوز منها وما لا يجوز ثم ثنى باجارة الحيوان ثم ثلث باجارة الارض لان الارض مرجع الاحياء والاموات جميعا قال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى اهـ

كتاب الحوالة

وفي نسخة الفتح باب الحوالة وفي القسطلاني باب في الحوالة وفي نسخة العيني كتاب الحوالات قال الحافظ باب الحوالة كذا للاكثر وزاد النسفي والمستملي بعد البسملة كتاب الحوالة والحوالة بفتح الحاء وقد تكسر مشتقة من التحويل او من الحول وهو عند الفقهاء نقل دين من ذمة الى ذمة واختلفوا هل هي بيع دين بدين رخص فيه فاستثني من النهي عن بيع الدين بالدين او هي استيفاء وقيل هي عقد ارفاق مستقل ويشترط في صحتها رضى المحيل بلا خلاف والمحتال عند الاكثر والمحال عليه عند بعض شذ ويشترط ايضا تماثل الحقين في الصفات وان يكون في شئ معلوم ومنهم من خصها بالنقدين ومنعها في الطعام لانه بيع طعام قبل ان يستوفى اهـ وقال القسطلاني للحوالة ستة اركان الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه وعلم مما سبق ان رضى الثلاثة المحيل والمحتال والمحال عليه شرط عند الحنفية اما المحيل فيعتبر رضاه اجماعا والمحتال يعتبر رضاه عندنا والشافعي ومالك خلافا لاحمد واما المحال عليه فيعتبر رضاه عندنا وهو احد قولي الشافعي والمشهور عنه انه لا يعتبر رضاه وبه قال احمد وقال مالك ان كان بين المحال والمحال عليه عداوة يعتبر رضاه والا لا اهـ

(٣) ص٣٠٥ باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة الخ قال الحافظ هذا اشارة الى خلاف فيها هل هي عقد لازم او جائز اهـ وفي الفيض والمصنف ابهم في الكلام وراجع له الهداية فقد يجوز رجوع المحتال على المحيل في جزئيات فمن جملة تلك الجزئيات هذه وقوله يتخارج الشريكان والتخارج باب في السراجي وهذا باب في الورثة والمصنف وضعه بين الشركاء ايضا وله وجه ايضا اهـ وقال القسطلاني قوله وقال الحسن الخ ومفهومه اذا كان مفلسا يوم الحوالة له الرجوع ومذهب الشافعي ان المحتال لا يرجع بحال حتى لو فلس المحال عليه ومات او لم يمت او جحد وحلف لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل كما لو تعوض عن الدين ثم تلف الدين في يده وكذا لو بان المحال عليه عبدا لغير المحيل بل يطالبه بعد العتق وقال الحنابلة يرجع على المحيل اذا شرط ملاءة المحال عليه فتبين مفلسا وقال المالكية يرجع عليه فيما اذا حصل منه غرور بان يكون افلاس المحال عليه مقترنا بالحوالة وهو عالم به مع علم المحيل به وقال الحنفية يرجع عليه اذا توى حقه والتوى عند ابي حنيفة اما ان يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة عليه او يموت مفلسا وقال محمد وابو يوسف يحصل التوى بامر ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه في حال حيوته اهـ والبسط في هامش اللامع وهذا الرجوع المذكور هو رجوع المحال (اي الدائن) على المحيل (اي المديون) واما رجوع المحتال عليه على المحيل ففي البدائع وجملة الكلام في الرجوع في موضعين في بيان شرائط الرجوع وفي بيان ما يرجع به اما شرائطه فانواع منها ان تكون الحوالة بامر المحيل فان كانت بغير امره لا يرجع لان الحوالة اذا كانت بامر المحيل صار المحال مملكا الدين من المحال عليه بما ادى اليه من المال فكان له ان يرجع بذلك على المحيل وان كانت بغير امره لا يوجد معنى التمليك فلا تثبت ولاية الرجوع ومنها ان لا يكون للمحيل على المحال عليه دين مثله فان كان لا يرجع الى آخر ما بسط

(٣) ص٣٠٥ باب اذا احال على ملي فليس له رد الخ هكذا هذه الترجمة والترجمة الآتية في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وجعلها في نسخة الحافظ في باب واحد هكذا باب ان احال دين الميت على رجل جاز واذا احال على ملي فليس له رد قال الحافظ كذا ثبت عند ابي ذر والترجمة الثانية (اي واذا احال على ملي) مقدمة عند غيره على الباب في باب مفرد فيه حديث ابي هريرة مطل الغني ظلم ومناسبته للترجمة واضحة وهو يشعر بانه في ذلك موافق للجمهور على عدم الرجوع اهـ قلت ما قال الحافظ ليس بواضح فان المصنف لم يتعرض ههنا لمسئلة الرجوع وعدمه بل هذه المسئلة قد تقدمت في الباب الذي قبله وانما المذكور ههنا هو قبول الحوالة هل هو لازم ام لا فعند الجمهور ليس بواجب خلافا للظاهرية وبعض الحنابلة فانهم اوجبوا قبولها على الغني فقد تقدم في الباب السابق من جملة شرائط الحوالة ان رضاء المحتال ليس بلازم عند الحنابلة بخلاف الجمهور فانهم اوجبوه قال القسطلاني تحت قوله ومن اتبع على ملي فليتبع جمهور العلماء على ان هذا الامر للندب وقال اهل الظاهر وجماعة

من الحنابلة بالوجوب فاوجبوا قبولها على الملى واليه مال البخاري حيث قال فليس له رد وهو ظاهر الحديث اه قوله فان افلست الخ كذا كتب الشيخ في اللامع ولعل المولف جوز للدائن ان يطالب ايها شاء اذ لو لم يكن كذلك لما كان لتعليق الاتباع بالافلاس معنى الا ان يقال معناه انه لما لم يكن له مطالبة المحيل اذا كان غنيا فاولى ان لا يطالبه اذا افلس اه قلت وليست هذه العبارة في نسخة من نسخ الشروح الفتح والعيني والقسطلاني وفي الفيض واعلم ان قيد المصنف فان افلست الخ وقع في غير موضعه فان افلاس المحيل غير مؤثر ولا دخل له ههنا نعم لو ذكر افلاس المحتال عليه لكان احسن فان له جزئيات في الفقه اه

باب اذا احال دين الميت على رجل جاز قال ابن بطال انما ترجم بالحوالة ثم ادخل حديث سلمة وهو في الضمان لان الحوالة والضمان عند بعض العلماء متقاربان واليه ذهب ابو ثور لانهما ينتظمان في كون كل منهما نقل ذمة رجل الى ذمة رجل آخر والضمان في هذا الحديث نقل ما في ذمة الميت الى ذمة الضامن فصار كالحوالة سواء قال الحافظ وقد ترجم له بعد بالكفالة على ظاهر الخبر ثم قال الحافظ بعد ذكر الحديث قال ابن بطال ذهب الجمهور الى صحة هذه الكفالة ولا رجوع له في مال الميت وعن مالك له ان يرجع ان قال انما ضمنت لارجع فاذا لم يكن للميت مال وعلم الضامن بذلك فلا رجوع له وعن ابي حنيفة ان ترك الميت وفاء جاز الضمان بقدر ما ترك وان لم يترك وفاء لم يصح ذلك وهذا الحديث حجة للجمهور اه من الفتح قال العيني اختلف العلماء فيمن تكفل عن ميت بدين فقال ابن ابي ليلى ومحمد وابو يوسف والشافعي الكفالة جائزة عنه وان لم يترك الميت شيئا الى آخر ما تقدم عن الحافظ وفي الفيض في الهداية ان دين الميت لا يقبل الحوالة وليس في الحديث ما يرد علينا لانه من باب الوثوق بوعد رجل صدوق لا من باب الكفالة او الحوالة فهو باب آخر واد خاله في باب الحوالة ليس بذاك وارجاع الابواب كلها الى ابواب الفقه ليس بشئ فانا نجد ابوابا كالمروة وغيرها لا نجد لها اثرا في الفقه كيف وانها لا تليق بموضوع الفقهاء فهذه تكون جائزة في نفسها فاذا اجرت في الفقه عادت الى عدم الجواز فليتنبه في تلك المواضع اه ثم براعة الاختتام ما في الحديث من صلوة الجنازة

كتاب الكفالة

هكذا في النسخة الهندية التي بايدينا وليس في نسخ الشروح الاربعة ولم يتعرضوا له بل في نسخة الشروح باب الكفالة في القرض الخ فادخلوا ابواب الكفالة تحت كتاب الحوالة قال الحافظ في مبدء الحوالة قال الحسن وشريح وزفر الحوالة كالكفالة فيرجع على ايهما شاء وبه يشعر ادخال البخاري ابواب الكفالة في كتاب الحوالة وقال العيني وجه ادخال هذا الباب في كتاب الحوالة من حيث ان الحوالة والكفالة التي هي الضمان متقاربان لان كلا منهما نقل دين من ذمة الى ذمة اه وفي الدر المختار الكفالة لغة الضم وشرعا ضم ذمة الكفيل الى ذمة الاصيل في المطالبة مطلقا بنفس او بدين او عين كمغصوب او نحوه وان المطالبة تعم ذلك ومن عرفها بالضم في الدين انما اراد تعريف نوع منها وهو الكفالة بالمال لانه محل الخلاف وبسط الكلام عليه ابن عابدين ـ

باب الكفالة في القرض والديون بالابدان الخ هو من عطف العام على الخاص والكفالة في العرف كما قاله العيني وغيره تكون في النفوس والضمان في الاموال والحمالة في الديات والزعامة في الاموال العظام قال ابن حبان ... والزعيم لغة اهل المدينة والحميل لغة اهل مصر والكفيل لغة اهل العراق وغيرها اي الكفالة بالاموال اه من القسطلاني وفي الفيض واعلم ان الكفالة على نوعين كفالة بالنفس ويكون فيها الكفيل والمكفول له وبه وكفالة بالمال وفيها المكفول عنه ايضا مع سائر الالقاب ثم القرض والدين يفترقان فالقرض ما ياخذه الرجل لحوائجه ويبدا عانة في الحال والدين ما يلزم في المعاملات ثم التاجيل لا يلزم في باب القرض فللمقرض ان يطالبه قبل حلول الاجل بخلاف الدين فليس لصاحب الدين ان يطالب من عليه الدين قبل حلول الاجل وكذا لا تصح الكفالة في القرض لانه من باب الاعتماد فان لم يكن له اعتماد عليه ينبغي ان لا يقرضه بخلاف الدين فانه مضمون بنفسه على ما فصل في الفقه اه وفي الهداية الكفالة بالنفس لا تجوز عند الشافعي لانه كفل بما لا يقدر على تسليمه وفي هامشه من فتح القدير هذا هو المنقول عن الشافعي والاظهر عند الشافعية انها جائزة اه قوله وكان عمر جلده مائة قال الحافظ هو مختصر من قصة اخرجها الطحاوي من طريق عبد الرحمن بن ابي الزناد حدثني ابي حدثني محمد بن حمزة عن ابيه ان عمر ابن الخطاب بعثه مصدقا فاذا رجل يقول لامرأة صدقي مال مولاك واذا المرأة تقول بل انت صدق مال ابنك فسأل حمزة عن امرهما فاخبر ان ذلك الرجل زوج تلك المرأة وانه وقع على جارية لها فولدت ولدا فاعتقته امرأته ثم ورث من امه مالا فقال حمزة للرجل لارجمنك فقال له اهل الماء ان امره رفع الى عمر فجلده مائة ولم ير عليه رجما قال فاخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى قدم على عمر فسأله فصدقهم عمر بذلك مع قولهم وانما درأ عمر عنه الرجم لانه عذره بالجهالة واستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالابدان فان حمزة بن عمرو صحابي وقد فعله ولم ينكر عليه مع كثرة الصحابة حينئذ وانما جلد عمر للرجل فالظاهر انه عزره بذلك قاله ابن التين قال وفيه شاهد لمذهب مالك في مجاوزة الامام في التعزير قدر الحد ومسئلة التعزير وكذا مسئلة معازفي بجارية امرأته خلافيتان كما ذكرتا في هامش اللامع وسياتي في محلها ان شاء الله تعالى قوله وكفلهم عشائرهم هذا ايضا مختصر من قصة اخرجها البيهقي بطولها كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن المنير اخذ البخاري الكفالة بالابدان في الديون من الكفالة بالابدان في الحدود وبطريق الاولى اه قال العيني قال المهلب وحديث الخشبة الملقاة في البحر اصل في الكفالة بالديون من قرض كانت او بيع اه قال العلامة القسطلاني وهذا الحديث اخرجه ايضا مختصرا في الاستقراض واللقطة والاستيذان والشروط وسبق في البيع والزكوة اهه قوله فمات فلا شئ عليه الخ قال الحافظ وبذلك قال الجمهور وعن ابن القاسم صاحب مالك يفصل بين الدين الحال والموجل فيغرم في الحال ويفصل في الموجل بين ما اذا كان لو تقدم لادركه ام لا اه قال العيني مذهب الحكم ان الكفيل بالنفس يضمن الحق الذي على المطلوب وهو احد قولي الشافعي وقال مالك والليث اذا تكفل بنفسه وعليه مال فانه ان لم يأت به غرم المال ويرجع به الى المطلوب فان اشترط ضمان نفسه او وجهه وقال لا اضمن المال فلا شئ عليه من المال اه وفي الدر المختار ويبرأ الكفيل بالنفس بموت المكفول به ولو عبدا اياد به دفع توهم ان العبد مال فاذا تعذر تسليمه لزمه قيمته وبموت الكفيل وقيل يطالب وارثه باحضاره اه وفي الكنز وتبطل اي الكفالة بالنفس بموت المطلوب وهو المكفول بنفسه لانه برئ بموته وبرائته براءة الكفيل وعند مالك والشافعية يلزمه ما عليه وكذا تبطل بموت الكفيل لعجزه لان التسليم لا يتحقق بخلاف الكفيل بالمال اذا مات لان عجزه بعد

سوء تمكن فيوفي من ماله ثم ترجع الورثة على المكفول له ان كانت الكفالة بامره والا فلا اه بزيادة من شرح العيني ـ

باب قول الله عز وجل والذين عاقدت ايمانكم الخ اورد فيه حديث ابن عباس الاتي في سورة النساء بسنده ومتنه وسياق الكلام عليه هناك والمقصود منه هنا الاشارة الى ان الكفالة التزام مال بغير عوض تطوعا فيلزم كلزوم استحقاق الميراث بالحلف الذي عقد على وجه التطوع وروى ابو داؤد عن عكرمة في هذه الآية كان الرجل يحالف الرجل ليس بينهما نسب فيرث احدهما الآخر فنسخ ذلك قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ثم اورد المصنف حديث انس في فرضه اثبات الحلف في الاسلام اه مختصرا من الفتح ـ

باب من تكفل عن ميت دينا فليس له ان يرجع الخ يحتمل قوله فليس له ان يرجع اي عن الكفالة بل هي لازمة له وقد استقر الحق في ذمته ويحتمل ان يريد فليس له ان يرجع في التركة بالقدر الذي تكفل به والاول اليق بمقصوده ثم اورد فيه حديث سلمة بن الاكوع المتقدم قبل بابين ووجه الاخذ منه انه لو كان لابي قتادة ان يرجع لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم على المديان حتى يوفي ابو قتادة الدين لاحتمال ان يرجع فيكون قد صلى على مديان دينه باق عليه فدل على انه ليس له ان يرجع واستدل بالحديث على جواز ضمان ما على الميت من دين ولم يترك وفاء وهو قول الجمهور خلافا لابي حنيفة وقد بالغ الطحاوي في نصرة قول الجمهور اه من الفتح قلت وقد تقدم ترجمة المصنف على هذا الحديث في آخر الحوالة بباب اذا احال دين الميت الخ وقد تقدم الكلام هناك من بيان المذاهب وغيره فارجع اليه قوله عدة او دين الخ كتب الشيخ في اللامع محل الاستدلال مبني على انه لو كان تواعدان يرجع من عدته لا يفتقر ابو بكر في ايفاء مواعيده الى اثبات انه صلى الله عليه وسلم هل رجع منها ام لا فلما لم يفتش ذلك علم انه لا يصح الرجوع منها وهو واجب في شريعة مكارم الاخلاق وان لم يكن واجبا في شريعة الاحكام الى آخر ما قال وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره في وجه المناسبة اوجه مما قاله الشراح من ان ابا بكر لما قام مقامه صلى الله عليه وسلم تكفل بما كان عليه من واجب او تطوع فلما التزم ذلك لزمه ان يوفي جميع ما عليه من دين او عدة اه

باب جوار ابي بكر الصديق في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قال العلامة القسطلاني اي امانه قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره اي آمنه وجيم جوار بالكسر ويجوز الضم اه قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة في شان الهجرة مطولا والغرض منه ههنا رضا ابي بكر بجوار ابن الدغنة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم له على ذلك ووجه دخوله في الكفالة انه لائق بكفالة الابدان لان الذي اجاره كانه تكفل بنفس المجار ان لا يضام قاله ابن المنير اه وقال العلامة العيني مطابقة الحديث بالترجمة من حيث ان المجير ملتزم للمجار ان لا يؤذى من جهة من اجاره منه وكان ضمن له ان لا يؤذى وان تكون العهدة في ذلك عليه وبهذا يحصل الجواب عما قيل كان المناسب ان يذكر هذا في كفالة الابدان كما ناسب والذين عاقدت ايمانكم كفالة الاموال اه

قوله حدثنا يحيى بن بكير الخ واعلم ان في نسخة الشرح وقع ههنا على هذا الحديث باب الدين قال الحافظ كذا للاصيلي وكريمة وسقط الباب والترجمة من رواية ابي ذر وابي الوقت وسقط الحديث ايضا من رواية المستملي ووقع للنسفي وابن شبوية باب بغير ترجمة وبه جزم الاسماعيلي واما ابن بطال فذكر هذا الحديث في آخر باب من تكفل عن ميت بدين وصنيعه اليق لان الحديث وتعلق بجوار ابي بكر حتى يكون منها او يثبت باب بلا ترجمة فيكون كالفصل منها واما من ترجم له باب الدين فبعيد اذ لائق بذلك ان يكون في كتاب القرض اه قلت والشراح قاطبة كما ترى ذهبوا الى ان هذا الباب ههنا في غير محله والتصحيح عندهم عدمه وليس عند هذا العبد الفقير كذلك بل له وجه وجيه عندي وهو ان يقال ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى الكفالة العامة بان يقول احد كما في حديث الباب كل من ترك دينا فعلي قضاؤه فهل يصح ذلك ام لا فلم ارجع له الفقه بل تعرضوا الذلك كما تعرضوا الذلك في الوكالة فانهم قسموها الى العامة والخاصة كما سياتي والله تعالى اعلم ثم البراعة في قوله من ترك مالا فلورثته عند الحافظ والا عندي ففي صلوة الجنازة كما تقدم في الحوالة

كتاب الوكالة

قال الحافظ الوكالة بفتح الواو وقد تكسر التفويض والحفظ وفي الشرع اقامة الشخص غيره مقام نفسه مطلقا او مقيدا اه وفي الدر المختار التوكيل صحيح بالكتاب والسنة قال تعالى فابعثوا احدكم بورقكم ووكل عليه الصلوة والسلام حكيم بن حزام بشراء اضحية وعليها الاجماع وهو خاص وعام كانت وكيلي في كل شئ الى آخر ما قال

باب في وكالة الشريك الشريك كذا في هامش النسخة الهندية وهكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليس في نسخة الحافظ بل ذكر فيها هذه الترجمة تحت الكتاب قال القسطلاني ولابي ذر سقوط الباب وحرف الجر ولفظ كتاب الوكالة وكالة الشريك قوله وغيرها اي والشريك في غير القسمة اه قال الحافظ واما قوله في الترجمة وغيرها اي وفي غير القسمة فيؤخذ بطريق الالحاق وقوله وقد اشرك النبي صلى الله عليه وسلم الخ هذا الكلام ملفق من حديثين عند المصنف احدهما حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عليا ان يقيم على احرامه واشركه في الهدي وسياتي موصولا في الشركة ووهم من زعم من الشراح انه مضى في الحج وثانيهما حديث علي ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يقوم على بدنه وان يقسم بدنه كلها وقد تقدم موصولا في الحج وتقدم منه هنا ظاهر فيما ترجم له في القسمة ثم اورد المصنف حديث عقبة ابن عامر وشاهد الترجمة منه قوله فبقي عتود فانه علم به انه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة فكانه كان شريكا لهم وهو الذي تولى القسمة بينهم الى آخر ما قال ومسئلة الباب اجماعية قال ابن بطال وكالة الشريك جائزة كما تجوز شركة الوكيل لا اعلم فيه خلافا اه من الفتح وفي الفيض ولعل هذا الاشتراك لا يسمى شركة عند الفقهاء فانه لا اشتراك فيه غير ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء ببعضها من المدينة وعلي ببعضها من سعاية فاي شركة هذه اه

باب اذا وكل المسلم حربيا الخ وفي الفيض يعني ان اتحاد الملة ليس بشرط في الوكالة وليس فيه الا وكالة لغوية اه كتب الشيخ في اللامع فاما توكيله في دار الحرب فظاهر الثبوت واما في توكيله في دار الاسلام فثابت فيما سا[...] وفي هامشه قال العيني فان قلت الترجمة في شيئين والحديث لا يدل الا على احدهما وهو توكيل المسلم حربيا وهو في دا[...]

قلت ان صح هذا فتوكيله اياه في دار الاسلام بطريق الاولى ان يصح قال ابن المنذر توكيل المسلم حربيا مستامنا وتوكيل الحربي المستامن مسلما لاخلاف في جواز ذلك اهـ

باب وكالة الصرف والميزان الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان لمتوهم ان يتوهم عدم جواز التوكيل في ذلك فلما سنه ان التقارق قبل قبض العوضين غير جائز في الصرف والموكل هو الاصل وهو غير موجود ههنا فيلزم الافتراق من غير قبض دفعه بان الوكيل هو المباشر فيرجع الحقوق اليه فيعتبر قبضه قبض الاصيل والله اعلم اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره لطيف جدا قال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان الوكالة في الصرف جائزة ومناسبة حديث الباب للترجمة ظاهرة لتفويضه صلى الله عليه وسلم امر ما يكال ويوزن الى غيره فهو في معنى الوكيل عنه ويلتحق به الصرف قال ابن بطال بيع الطعام يدا بيد مثل الصرف سواء اي في اشتراط ذلك قال ووجه اخذ الوكالة منه قوله صلى الله عليه وسلم لعامل خيبر بع الجمع بالدراهم فهذا وكذلك حديث الربا واذن له في بيعه بطريق السنة اهـ

باب اذا ابصر الراعي او الوكيل شاة الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وههنا مسئلتان هذه احدى الروايات المورودة في الباب واحد فان الراعية هي التي وكلت بالحفظ وفي موضع الباب اشارة الى ان للوكيل ان يخالف الموكل الى خير وان لم ياذن فيه لوجود الاذن دلالة اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي غرضه ان التوكيل بالشئ يستلزم التوكيل بلوازمه ايضا فالمخالفة الى الخير جائزة اهـ قال الحافظ قال ابن المنير ليس غرض البخاري بحديث الباب الكلام في تحليل الذبيحة او تحريمها وانما غرضه اسقاط الضمان عن الراعي وكذا الوكيل الى آخر ما بسط فيه وبسط الكلام على حديث الباب في الاوجز وذكر فيه جواز اكل ما ذبحته المرأة سواء كانت حرة او امة صغيرة او كبيرة طاهرة او غير طاهرة وهذا قول الجمهور ومالك في المدونة ونقل عنه كراهة ذبيحة الصبي او المرأة من غير ضرورة اهـ من هامش اللامع وفي الفيض وفي جامع الفصولين وهو من معتبرات فقهنا انه ان ذبح الشاة يضمن وفي قول لايضمن اهـ قوله يعني انها امة يعني بذلك انها مع كونها امة بأت مصلحة المولى وراعيتها واحسنت الفكرة فيه مع ان الامارسين بذلك اهـ واما مسئلة اكل ما ذبح بغير اذن المالك فستاتي في كتاب الذبائح ان شاء الله فقد ترجم المصنف هناك بترجمتين متقابلتين وحاصلهما ان ذبح غير المالك ان كان بطريق التعدي والغرض الفاسد لايجوز وان كان بطريق الاصلاح فهو جائز

باب وكالة الشاهد والغائب جائزة في الفيض اي الوكالة جائزة سواء كان الوكيل شاهدا او غائبا قوله وكتب عبد الله الخ قال العيني وهذا يدل على شيئين احدهما جواز توكيل الحاضر الغائب والآخر وجوب صدقة الفطر على الرجل عن اهله الصغير والكبير اهـ قال الحافظ قال ابن بطال اخذ الجمهور بجواز توكيل الحاضر بالبلد بغير عذر ومنعه ابو حنيفة الا بعذر مرض او سفر او برضاء الخصم واستثنى مالك من بينه وبين الخصم عداوة وقد بالغ الطحاوي في نصرة قول الجمهور واحتج في الجواز بحديث الباب قال وقد اتفقت الصحابة على جواز توكيل الحاضر بغير شرط قال ووكالة الغائب مفتقرة الى قبول الوكيل الوكالة باتفاق واذا كانت مفتقرة الى قبول فحكم الغائب والحاضر سواء اهـ قلت وانما رجح الطحاوي قول الجمهور لانه مذهب صاحبي ابي حنيفة كما في العيني وفيه وفي التوضيح وهذا الحديث حجة على ابي حنيفة في قوله انه لا يجوز توكيل الحاضر بالبلد الصحيح البدن الا برضا خصمه قلت ليس بحجة عليه لانه لاينفي الجواز ولكن يقول لايلزم يعني لايسقط حق الخصم في طلب الحضور والدعوى والجواب بنفسه اهـ مختصرا قلت وهو كذلك وهو واضح فان الامام ابا حنيفة لم ينكر الجواز بل قال ان للخصم حق الاعتراض وفي حديث الباب لم يعترض صاحب الدين فثبت رضاه دلالة وقال القسطلاني قوله فقال اعطوه وهذا موضع الترجمة لان هذا توكيل منه عليه الصلوة والسلام لمن امره بالقضاء عنه ولم يكن عليه الصلوة والسلام مريضا ولا غائبا واما قول الحافظ ابن حجر وموضع الترجمة منه لوكالة الحاضر واضح واما الغائب فيستفاد منه بطريق الاولى فتعقبه العيني بانه ليس فيه شئ يدل على حكم الغائب فضلا عن الاولوية واجاب في الانتقاض بان وجه الاولوية ان وكالة الحاضر اذا جازت مع امكان مباشرة الموكل بنفسه فجوازها للغائب مع الاحتياج اليه اولى فمن لا يدرك هذا القدر كيف يتصدى للاعتراض اهـ وقال الكرماني الترجمة تستفاد من لفظ اعطوه وهو وان كان خطابا للحاضرين لكنه بحسب العرف وقرائن الحال شامل لكل واحد من وكلاء رسول الله صلى الله عليه وسلم غيبا وحضورا اهـ

باب الوكالة في قضاء الديون قال الحافظ اورد فيه حديث ابي هريرة المذكور في الباب قبله من وجه آخر ووجه ظاهر فيما ترجم به قال ابن المنير فقه هذه الترجمة انه ربما توهم متوهم ان قضاء الدين لما كان واجبا على الفور امتنعت الوكالة فيه لانها تاخير من الموكل الى الوكيل فبين ان ذلك جائز ولا يعد ذلك مطلا اهـ قلت وايضا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث سمرة عند الترمذي وابي داؤد وابن ماجة كما في المشكوة على اليد ما اخذت يوهم المنع عن التوكيل فدفعه بهذا الباب

باب اذا وهب شيئا لوكيل او شفيع قوم جاز الخ قال العلامة العيني قوله لقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا تعليل للترجمة بيانه ان وفد هوازن كانوا رسلا اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا وكلاء وشفعاء في رد سبيهم الذي سباه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المغانم فقبل النبي صلى الله عليه وسلم شفاعتهم فرد اليهم نصيبه من السبي الى آخر ما بسط في القصة وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لنفسي لكم فعلم ان قبض الوكيل مجزئ عن قبض الموكل في تمام الهبة ولا يفتقر الى قبضه اصالة ولذلك عقد الباب اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره اوضح مما قالته الشراح اهـ

باب اذا وكل رجلا ان يعطي شيئا الخ قال الحافظ اي فهو جائز فيه حديث جابر في قصة بيعه الجمل والشاهد للترجمة منه قوله فيه يا بلال اقضه وزده الخ فانه لم يذكر قدر ما يعطيه عند امره باعطاء الزيادة فاعتمد بلال على العرف في ذلك فزاده قيراطا اهـ وكتب الشيخ قدس سره قوله لم يبلغه كلهم وتم الكلام ثم قوله رجل فاعل لفعل المنفي قبله من حيث انه مثبت وهذا مبني على عرف ومحاورة ومسئلة كثيرة في الخطابات فليتدبر اهـ من اللامع وفي هامشه اختلف كلام الشراح في شرح هذا الكلام وما افاده الشيخ قدس سره وجيز لطيف واضح الى آخر ما بسط فيه من نقل كلام الشراح

باب وكالة المرأة الامام في النكاح قال الحافظ اي توكيل المرأة والامام بالنصب على المفعولية اهـ واورد فيه حديث سهل بن سعد في قصة الواهبة نفسها وقد تعقبه الداؤدي بانه ليس فيه انه صلى الله عليه وسلم استاذنها ولا انها وكلته وانما زوجها الرجل بقول الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم قال الحافظ وكان المصنف اخذ ذلك من قولها

كلا وهبت لك نفسي ففوضت امرها اليه وقال الذي خطبها زوجنيها فلم ينكر ذلك بل استمرت على الرضا فكانها فوضت امرها اليه ليتزوجها او يزوجها لمن رأى اهـ

باب اذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئا الخ وفي الفيض يعني به الاجازة اللاحقة اهـ قال الحافظ قال المهلب مفهوم الترجمة ان الموكل اذا لم يجز ما فعله الوكيل مما لم ياذن فيه فهو غير جائز اهـ وقال القسطلاني بعد حديث الباب وموضع الترجمة قوله فخليت سبيله لان ابا هريرة ترك الرجل الذي حثا الطعام لما شكا الحاجة فاخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه قال الزركشي كغيره وفيه نظر لان ابا هريرة لم يكن وكيلا بالعطاء بل بالحفظ خاصة قال في المصابيح النظر ساقط لان المقصود انطباق الترجمة على الحديث وهي كذلك لان ابا هريرة وان لم يكن وكيلا في الاعطاء فهو وكيل في الجملة ضرورة انه وكيل بحفظ الزكوة وقد ترك مما وكل بحفظه شيئا واجاز عليه الصلوة والسلام فعله فقد طابقت الترجمة قطعا نعم في اخذ اقراض الوكيل الى اجل مسمى من هذا الحديث نظر وقد قرره بعضهم وجه الاخذ بان ابا هريرة لما ترك السارق الذي حثا من الطعام فكانه اسلفه الى اجل ولا يخفى ما في ذلك من التكلف والضعف اهـ قوله وان اقرضه الخ قال العيني وان اقرض الوكيل شيئا مما وكل فيه جاز يعني اذا اجازه الموكل وقال المهلب مفهوم الترجمة ان الموكل اذا لم يجز ما فعله الوكيل مما لم ياذن فيه فهو غير جائز اهـ وزاد الحافظ عن المهلب ولا اعلم خلافا ان المؤتمن اذا اقرض شيئا من مال الوديعة وغيرها لم يجز له ذلك وكان رب المال بالخيار قال واخذ ذلك من حديث الباب بطريق ان الطعام كان مجموعا للصدقة وكانوا يجمعونه قبل اخراجه واخراجه كان ليلة الفطر فلما شكا السارق لابي هريرة الحاجة تركه فكانه اسلفه الى اجل وهو وقت الاخراج اهـ وتعقب عليه العلامة القسطلاني كما سبق آنفا وقال الكرماني تؤخذ المناسبة من حيث انه امهله الى ان دفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كذا قال اهـ قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المطابقة تؤخذ بطريق الاولوية فانه اذا ثبت الترك براسه فالاقراض بطريق الاولى. ثم اعلم انه قد تعرض العلامة السندي لاشكال يرد على هذه القصة ولم يتعرض له الشروح الاخر فقال قوله فرحمته فخليت سبيله الخ فان قلت كيف رحمه والرحمة عليه فرع تصديقه وفي تصديقه تكذيب لقوله صلى الله عليه وسلم قد كذبك قلت يحتمل انه رحمه بالنظر من الخوف والفزع الذي افضاه الى هذا الكذب والى تخليص نفسه بالحيل وان كذب في هذه الحيلة ويحتمل انه نسي قوله صلى الله عليه وسلم فيه انه قد كذبك حين اكثر الالحاح واستفرغ واشتغل قلبه بذلك وعلى الاول قول ابي هريرة في الجواب شكا حاجة شديدة وعيالا فرحمته انه خاف بحيث وقع لاجله في الكذب والحيل فرحمته والله تعالى اعلم اهـ

باب اذا باع الوكيل شيئا الخ قال العلامة العيني اي اذا باع الوكيل شيئا من الاشياء التي وكل فيها بيعا فاسدا فبيعه مردود اهـ قال الحافظ ليس في حديث الباب تصريح بالرد بل فيه اشعار به ولعله اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه فعند مسلم من طريق ابي نضرة عن ابي سعيد في نحو هذه القصة فقال هذا الربا فردوه اهـ وتعقب العيني على قول الحافظ ليس فيه تصريح بالرد الخ بقوله قلت الذي يعلم بالرد من الحديث فوق العلم بتصريح الرد لان فيه الرد بمرة واحدة والمفهوم من متن الحديث ثلاث مرات الاولى قوله اوه اوه بالتكرار والثاني قوله عين الربا والثالثة قوله لاتفعل والرابعة قوله ولكن الخ اهـ ثم لا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى قد سلك مسلك التوسع في معنى الوكالة فاطلق في عدة تراجم لفظ الوكالة على ارادة معنى الحفظ والتولية وليس هناك الوكالة الاصطلاحية فمن ذلك باب اذا وكل المسلم حربيا الخ كما تقدم هناك عن الفيض ومنها ما سياتي من باب الوكالة في الوقف فانه اراد بالوكيل ناظر الوقف ومتوليه وكذا في هذا الباب الذي نحن بصدده فانه اراد بالوكالة ههنا الحفظ والتولية وعلى هذا فمطابقة الحديث بالترجمة واضحة فان بلالا رضي الله عنه كان متولي نفقة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو مصرح في الروايات فعند ابي داؤد من حديث عبد الله الهوزني قال لقيت بلالا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحلب فقلت يا بلال حدثني كيف كانت نفقة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كان له شئ كنت انا الذي الي ذلك منه منذ بعثه الله تعالى حتى توفي صلى الله عليه وسلم الحديث بطوله فليتنبه

باب الوكالة في الوقف الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الوكالة جارية في الاوقاف كما هي جارية في املاك العباد الخالصة ثم اورد بعد ذلك باب الوكالة في خالص حقوق الله تعالى التي هي غير العبادات ثم الوكالة فيها (اي في حقوق الله تعالى التي هي العبادات) وفي الفيض اراد المصنف من الوكيل ناظره ومتوليه وقوله وكان ابن عمر الخ يجوز التصدق على الاصدقاء من مال الوقف عند اذن الواقف ثم ان المسئلة في قبول المتولي هدايا الناس انها ان كانت رشوة لم تجز والا جازت فلا اشكال في قبول ابن عمر هدايا اهل مكة مع كونه متوليا للوقف اهـ قال العيني بعد آخر الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لان الترجمة تتضمن اربعة اشياء والحديث يشملها وقال في ذكر ما يستفاد من الحديث فيه جواز اكل الولي على الوقف وايكال غيره بالمعروف وقد اخذ هذا من قوله تعالى ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف وهذا في مال اليتيم وفي مال الوقف اهون من ذلك وقال المهلب هذا مباح عند الحاجة وهذا سنة الوقف ان ياكل منه الولي ويوكل لان الحبس هكذا حبس وقال ابن التين فيه ان الناس في اوقافهم على شروطهم وهذا ابن عمر رضي الله عنهما كان على وجهين احدهما للشرط الذي في الوقف ان يوكل صديقا له والآخر انه كان ينزل على الذين يهدى اليهم مكافاة عن طعامهم فكانه هو اكله اهـ

باب الوكالة في الحدود قال العيني اي في بيان حكم الوكالة في اقامة الحدود اهـ وقال القسطلاني اي جوازها كسائر الحقوق بل يتعين التوكيل في قصاص الطرف وحد القذف كما سياتي في موضعها اهـ وقال العيني واختلف العلماء في الوكالة في الحدود والقصاص فذهب ابو حنيفة وابو يوسف الى انه لايجوز قبولها في ذلك ولا يقام الحد والقصاص حتى يحضر المدعي وهو قول الشافعي وقال ابن ابي ليلى وجماعة تقبل الوكالة في ذلك وقالوا لافرق بين الحدود والقصاص والديون الا ان يدعي الخصم ان صاحبه قد عفا عنه فتوقف حتى ينظر فيه حتى يحضر اهـ وقال العلامة النووي تحت حديث الباب قوله فامر بها فرجمت وفي بعضها واغد انيس فرجمها فيها كلها دلالة لمذهب الشافعي ومالك وموافقيهما انه لا يلزم الامام حضور الرجم وكذا لو ثبت بشهود لم يلزمهم الحضور وقال ابو حنيفة واحمد يحضر الامام مطلقا وكذا الشهود ان ثبت ببينة ويبدأ الامام بالرجم ان ثبت بالاقرار وان ثبت بالشهود بدأ الشهود اهـ قلت وفي الدر المختار تحت قوله والشرط

بما قاله مشهور به اى بالرجم ثم الامام هذا ليس حتما كيف وحضوره ليس بلازم قاله ابن الكمال وما نقله المصنف عن الكمال رده فى النهر قال ابن عابدين لم ينقله ابن الكمال عن احد وهو محتاج الى النقل فانه خلاف ظاهر المتون اھ ثم اعلم ان الوكالة فى الحدود تحتمل وجهين احدهما الوكالة فى استيفائها والثانى فى اثباتها واختلف العلماء فى المسئلتين كما تقدم بعض الخلاف فى ذلك وترجمة المصنف تحتمل وجهين وحديث الباب اعنى حديث الغامدية يمكن الاستدلال به على المسئلتين وحمل العلامة العينى الترجمة على الوكالة فى اقامة الحدود ولم يتعرض له الحافظ وقال صاحب البدائع التوكيل لا يخلو اما ان يكون بحقوق الله عز وجل وهى الحدود واما ان يكون بحقوق العباد والتوكيل بحقوق الله نوعان احدهما بالاثبات والثانى بالاستيفاء اما التوكيل باثبات الحدود فان كان حدا لا يحتاج فيه الى الخصومة كحد الزنا وشرب الخمر فلا يتقدر التوكيل فيه بالاثبات لانه يثبت عند القاضى بالبينة او الاقرار من غير خصومة وان كان مما يحتاج فيه الى الخصومة كحد السرقة وحد القذف فيجوز التوكيل باثباته عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف لا يجوز ولا تقبل البينة فيهما الا من الموكل وكذلك الوكيل باثبات القصاص على هذا الخلاف واما التوكيل باستيفاء حد القذف والسرقة فان كان المقذوف والمسروق منه حاضرا وقت الاستيفاء جاز لان ولاية الاستيفاء الى الامام وانه لا يقدر على ان يتولى الاستيفاء بنفسه على كل حال وان كان غائبا اختلف المشائخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز الى آخر ما بسطه ولم يذكر حكم التوكيل بالاستيفاء فى حد الزنا وشرب الخمر وقال فى كتاب الحدود واما شرائط جواز اقامتها فمنها ما يعم الحدود كلها ومنها ما يخص البعض دون البعض اما الذى يعم الحدود كلها فهو الامامة وهو ان يكون المقيم للحد هو الامام او من ولاه الامام وهذا عندنا وعند الشافعى هذا ليس بشرط وقال فى موضع آخر وللامام ان يستخلف على اقامة الحدود لانه لا يقدر على استيفاء الجميع بنفسه لان اسباب وجوبها توجد فى اقطار دار الاسلام ولا يمكنه الذهاب اليها وفى الاحضار الى مكان الامام حرج عظيم الى آخر ما بسط فى البدائع وتقدم فيه الخلاف عندنا عن الدر المختار وهذا تفصيل مذهبنا الحنفية واما عند الحنابلة فيجوز التوكيل فى اثبات الحدود واستيفائها جميعا كما فى المغنى وقال ولنا حديث انيس فان النبى صلى الله عليه وسلم وكله فى اثباته واستيفائه جميعا واما عند الشافعية ففى تحفة المحتاج ويصح التوكيل فى استيفاء عقوبة آدمى كقصاص وحد قذف ويصح ايضا فى استيفاء عقوبة لله ولكن من الامام او السيد لا فى اثباتها مطلقا وقيل لا يجوز التوكيل فى استيفائها الا بحضرة الموكل اھ ويستفاد من المغنى جواز التوكيل فى الاستيفاء وعدم جوازه فى الاثبات عند الشافعية

ص٣١١ **باب الوكالة فى البدن وتعاهدها** قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة فى فتلها وتقليد النبى صلى الله عليه وسلم لها بيديه وبعثه بها مع ابى بكر وهو ظاهر فيما ترجم له من الوكالة فى البدن واما تعاهدها فلعله يشير به الى ما تضمنه الحديث من مباشرة النبى صلى الله عليه وسلم اياها بنفسه حتى قلدها بيديه اھ قال الموفق فى بيان الوكالة فى حقوق الله تعالى واما العبادات فما كان منها تعلق بالمال كالزكوة والصدقات والمنذورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ويجوز للمخرج التوكيل فى اخراجها ودفعها الى مستحقها ويجوز التوكيل فى الحج اذا ايس المحجوج عنه من الحج بنفسه واما العبادات البدنية المحضة كالصلوة والصيام والطهارة من الحدث فلا يجوز التوكيل فيها لانها تتعلق ببدن من هى عليه فلا يقوم غيره مقامه فيها اھ

ص٣١١ **باب اذا قال الرجل لوكيله ضعه حيث اراك الله** لعل المصنف اشار بذلك الى ما هو المعروف عند الفقهاء ان الوكالة لا بد لها من الايجاب والقبول قال الحافظ وشاهد الترجمة من الحديث قول ابى طلحة للنبى صلى الله عليه وسلم انها صدقة لله تعالى ارجو برها فضعها حيث شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك وان كان لم يضعها بنفسه بل امره ان يضعها فى الاقربين لكن الحجة فيه تقريره صلى الله عليه وسلم على ذلك ويؤخذ منه ان الوكالة لا تتم الا بالقبول لان ابا طلحة قال ضعها حيث اراك الله فرد عليه ذلك وقال ارى ان تجعلها فى الاقربين اھ قلت والوجه منه ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع اذ قال قوله انى ارى ان تجعلها الخ وكان ذلك توكيلا منه صلى الله عليه وسلم وانابة اياه بعد قبول تصدقه الذى ذكره بقوله فضعها يا رسول الله حيث شئت اھ

ص٣١٢ **باب وكالة الامين فى الخزانة ونحوها** قال القسطلانى بكسر الخاء المعجمة اسم للموضع الذى يخزن فيه ومطابقة الحديث للترجمة من جهة ان الخازن الامين مفوض اليه الانفاق والاعطاء بحسب امر الآمر به اھ وكذا فى العينى ثم البراعة سكت عنها الحافظ ابن حجر وعند هذا العبد الضعيف يظهر به تذ انتشر فى اسم ابى اسامة فانه يشير الى السام اى الموت وهذا لطيف جدا او فى قوله الذى يعطى ما امر به الخ فكانه بعمومه يشتمل اعطاء الروح الى من امر به اعنى ملك الموت فتفكر

ابواب الحرث والمزارعة

قد تقدم الكلام مبسوطا فى مقدمة اللامع على مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب فارجع اليه لو شئت وتقدم فيه ايضا ان للمزارعة مماثلة تامة بالوكالة بل كانها من انواعها فان المزارع فى تصرفاته بمنزلة الوكيل عن رب الارض اھ وفى الهداية المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفى الشريعة هى عقد على الزرع ببعض الخارج وزاد فى الدر المختار واركانها اربعة ارض وبذر وعمل وبقر ثم قال ولا تصح عند الامام لانها كقفيز الطحان وعندهما تصح وبه يفتى للحاجة وقياسا على المضاربة بشروط ثمانية ثم بسطها وبسط الكلام عليه فى الازجز وفى الهداية وقالا جائزة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر او زرع الى آخر ما قال وقال العينى الزراعة هى الحرث اھ

ص٣١٢ **باب فضل الزرع والغرس الخ** قال الحافظ لا شك ان الآية تدل على اباحة الزرع من جهة الامتنان به والحديث يدل على فضله بالقيد الذى ذكره المصنف وقال ابن المنير اشار البخارى على اباحة الزرع وان من نهى عنه كما ورد عن عمر فمحله ما اذا شغل الحرث عن الحرب ونحوه من الامور المطلوبة وعلى ذلك يحمل حديث ابى امامة المذكور فى الباب الذى بعده اھ وقال العلامة العينى فى الحديث فضل الغرس والزرع واستدل به بعضهم على ان الزراعة افضل المكاسب واختلف فى افضل المكاسب الى آخر ما بسط فى هامش اللامع اشد البسط وتقدم الكلام على افضل المكاسب فى باب كسب الرجل وعمله بيده من كتاب البيوع فارجع اليه

ص٣١٢ **باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع** قال ابن التين وتداخلت البخارى بالترجمة الى الجمع بين حديث ابى امامة والحديث الماضى فى فضل الزرع والغرس وذلك باحد امرين اما ان يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك ومحله ما اذا اشتغل به فضيع بسببه ما امر بحفظه واما ان يحمل على ما اذا لم يضيع الا انه جاوز الحد فيه والذى يظهر ان كلام ابى امامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه اما من له عمال يعملون له وادخل داره الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مرادا ويمكن الحمل على عمومه فان الذل شامل لكل من ادخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له ولا سيما اذا كان المطالب من الولاة اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله الا ادخله الله الذل كمن زارع ارضا خراجية او يؤول حاله الى ذل الدنيا والدين بانهماكه فيها اھ وبسط الاقوال فى معانى حديث ابى امامة هذا مولانا الشيخ الحاج حفظ الرحمان رحمه الله فى رسالته بلغة الاردية "اسلام كا اقتصادى نظام" فارجع اليه لو شئت

ص٣١٢ **باب اقتناء الكلب للحرث** قال ابن المنير اراد البخارى اباحة الحرث بدليل اباحة اقتناء الكلاب المنهى عن اتخاذها لاجل الحرث فاذا رخص من اجل الحرث فى الممنوع من اتخاذه كان اقل درجاته ان يكون مباحا اھ من الفتح قلت والاوجه عندى ان مقصود المصنف بهذا الباب اثبات جواز اقتناء الكلب للحرث كما هو نص الترجمة فان هذه المسئلة مما ينبغى ان يقصد بالافادة لا كما قالوا انه اثبت به جواز الحرث فتأمل ولا يشكل على هذا تكرار الترجمة بما سياتى فى كتاب الذبائح والصيد من باب من اقتنى كلبا الخ وذلك لانه ذكره ههنا من حيث كونه من متعلقات الحرث وهناك من حيث كونه من متعلقات الصيد ونظائره كثيرة فى تراجم البخارى وفى القول الفصيح المقصود بهذه الترجمة تاكيد فضل الزرع وذلك لان فى اقتناء الكلب ضررا عظيما بحيث ينقص من عمله كل يوم قيراط كما فى الحديث ومع ذلك ابيح اقتناؤه للحرث فليس ذلك الا لان الحرث فيه خير كثير وكذا يفهم فضله من استعمال البقر للحرث كما سياتى مع ان فى استعمالها للحرث تعذيبا لها فاستعمالها فى الحرث دليل على فضله اھ ملخصا

ص٣١٢ **باب استعمال البقر للحراثة** الخ يريد بذلك جوازه وانها موضوعة للحراثة وان كان الركوب جائزا ايضا ووجه الاستدلال ظاهر حيث لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على ركوبه عليها ولا على مقالتها فعلم الامران معا جواز الركوب وان اصل وضعها انما هو للحراثة اھ وما افاده الشيخ قدس سره ظاهر واليه اشار البخارى بالترجمة يعنى ان اصل وضعها للحراثة لا للركوب بخلاف الخيل قال القارى قوله لحراثة الارض بفتح الباء اى اثارتها لزراعتها اھ وفى الدر المختار وجاز ركوب الثور وتحميله قال ابن عابدين وقيل لا يفعل لان كل نوع من الانعام خلق لعمل فلا يغير امر الله تعالى اھ مختصرا من هامش اللامع

ص٣١٢ **باب اذا قال اكفنى مؤنة النخل او غيره** الخ قال العلامة العينى اى اذا قال صاحب النخيل لغيره اكفنى مؤنة النخل والمؤنة هى العمل فيه من السقى والقيام عليه بما يتعلق به وتشركنى فى الثمر اى الثمر الذى يحصل من النخل وهذه صورة المساقاة وهى جائزة وقوله او غيره اى غير النخل مثل الكرم ثم قال بعد ذكر الحديث قال المهلب فيه حجة على جواز المساقاة ورد عليه ابن التين بان المهاجرين كانوا ملكوا من الانصار نصيبا من الارض والمال باشتراط النبى صلى الله عليه وسلم على الانصار مواساة المهاجرين ليلة العقبة قال فليس ذلك من المساقاة فى شئ ورد عليه بانه لا يلزم من اشتراط المواساة ثبوت الاشتراك فى الارض اذ لو ثبت ذلك بمجرد ذكر المواساة لم يبق لسؤالهم لذلك ورده صلى الله عليه وسلم عليهم معنى اھ قلت ويشكل فى بادى الراى على هذه الترجمة ان صورتها صورة المساقاة كما قال المهلب وغيره والكتاب كتاب المزارعة وسياتى كتاب المساقاة مستقلا ولم يتعرض له احد من الشراح ويمكن الجواب عنه بان يقال ان نظر الامام البخارى فى هذه الترجمة ليس الى خصوص النخل او العنب بل الغرض الاصلى منه بيان صورة العقد وكيفيته بانه هل يصح المزارعة بهذه الالفاظ اى اكفنى المؤنة وتشركنى فى الخارج اعم من ان تكون المؤنة مؤنة الارض كما فى المزارعة او مؤنة النخل وغيره من الاشجار كما تكون فى المساقاة لكن لما كان المذكور فى حديث الباب لفظ النخل فراعى لفظ الحديث وذكر لفظ النخل وله نظائر فى التراجم قال صاحب البدائع واما ركن المزارعة فهو الايجاب والقبول وهو ان يقول صاحب الارض للعامل دفعت اليك هذه الارض مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت او رضيت او ما يدل على قبوله ورضاه فاذا وجدا تم العقد بينهما اھ ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم بثلاثة ابواب بترتيب خاص الاول اقتناء الكلب والثانى استعمال البقر والثالث هذه وهذا الترتيب يشير عندى الى انه اشار بهذه الترجمة الى استعمال الانسان للحرث فبدأ بالكلب ثم ثنى بالبقر ثم ثلث بالانسان

ص٣١٢ **باب قطع الشجر والنخل** الخ قال الحافظ اى للحاجة والمصلحة اذا تعينت طريقا فى نكاية العدو ونحو ذلك وخالف فى ذلك بعض اهل العلم فقالوا لا يجوز قطع الشجر المثمر اصلا وحملوا ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وهو قول الاوزاعى والليث وابى ثور اھ ويشكل على الترجمة عدم تعلقها بالكتاب ويمكن عنه الجواب عندى بانه من قبيل ذكر الاضداد فان المذكور فى الترجمة الاولى هو مؤنة النخل اى سقيها وحفظها والمذكور فى هذه الترجمة ضد ما فى السابقة فان التقابل من اعلى وجوه التناسب ع

"فبضدها تتبين الاشياء"

ص٣١٣ **باب** (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله واورد فيه حديث رافع بن خديج وقد استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب قال وسالت المهلب عنه فقال يمكن ان يؤخذ من جهة انه من اكترى ارضا ليزرع فيها ويغرس فانقضت المدة فقال له صاحب الارض اقلع شجرك عن ارضى فكان له ذلك فيدخل بهذه الطريق فى اباحة قطع الشجر وقال ابن المنير الذى يظهر ان غرضه الاشارة الى ان القطع الجائز هو ما يسبب مصلحة كنكاية الكفار او الانتفاع بالخشب ونحوه والمنكر هو الذى عن العبث والافساد ووجه اخذه من حديث رافع ان السنة نهى عن المخاطرة فى كراء الارض ابقاء على منفعتها من الضياع مجانا فى عواقب المخاطرة فاذا كان ينهى عن تضييع منفعتها وهى غير محققة ولا مشخصة فلان ينهى عن تضييع عينها بقطع اشجارها عبثا اجدر واولى اھ

والاوجه عندي ان يقال ان الابواب السابقة كانت من لواحق المزارعة ومتعلقاتها ومن ههنا رجع المصنف الى اصل المزارعة فهذا الباب للتنبيه عليه فتأمل

باب المزارعة بالشطر ونحوه الخ قال الحافظ رحمه الله راعى المصنف لفظ الشطر لوروده في الحديث والحق غيره وتساويها في المعنى ولولا مراعاة لفظ الحديث لكان قوله المزارعة بالجزء اخصر اه ثم قال الحافظ وانما ذكر البخاري هذه الآثار في هذا الباب ليعلم انه لم يصح في المزارعة على الجزء حديث مسند وكانه يغفل عن آخر حديث الباب وهو حديث ابن عمر في ذلك وهو معتمد من قال بالجواز والحق ان البخاري انما اراد بسياق هذه الآثار الاشارة الى ان الصحابة رضي الله عنهم لم ينقل عنهم خلاف في الجواز خصوصا اهل المدينة فيلزم من يقدم عملهم على الاخبار المرفوعة ان يقولوا بالجواز على قاعدتهم اه وقال القسطلاني تبعا للحافظ تحت اثر عمر رضي الله عنه وفي ايراد البخاري هذه الآثار وغيره في هذه الترجمة ما يقتضي انه يرى ان المزارعة والمخابرة بمعنى واحد وهو وجه عند الشافعية والآخر انهما مختلفا المعنى فالمزارعة العمل في الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك والمخابرة مثلها لكن البذر من العامل اه قال ابن رشد اما كراء الارضين فاختلفوا فيها اختلافا كثيرا فقوم لم يجوزوا ذلك بتة وهم الاقل وبه قال طاؤس وغيره وقال الجمهور بجواز ذلك واختلف هؤلاء فيما يجوز به كراؤها فقال قوم لا يجوز الا بالدراهم والدنانير فقط وهو مذهب ربيعة وغيره وقال قوم يجوز كراؤها بكل شيء ما عدا الطعام سواء كان بالطعام الخارج منها او لم يكن وما عدا ما ينبت فيها كان طعاما او غيره والى هذا ذهب مالك واكثر اصحابه الى آخر ما قال واما المزارعة بالدراهم والدنانير فتجوز عند الاربعة واما على قسمة الخارج من الارض بان يكون ما على الماذيانات واقبال الجداول فسدب الارض وما كان في غيرها من الارض فهو للمزارع فلم يجوزها احد واما المزارعة بجزء خارج منها فلا يجوز عند الائمة الثلثة ويجوز عند الامام احمد وصاحبي ابي حنيفة اه ملخصا من البذل قوله وقال الحسن لا باس ان يجتنى القطن كتب الشيخ في اللامع لم يجوزه ائمتنا الثلثة وكذلك مسئلة الثوب والكراء كلها في معنى قفيز الطحان غير ان مشائخ بلخ وبعض من سواهم افتوا في القطن والزرع وغيرها بالجواز ضرورة اه وبسط الكلام في هامش اللامع

باب اذا لم يشترط السنين في المزارعة قال الحافظ قال ابن التين قوله اذا لم يشترط السنين ليس بواضح من الخبر الذي ساقه كذا قال ووجه ما ترجم به الاشارة الى انه لم يقع في شئ من طرق هذا الحديث تقييد السنين معلومة وقد ترجم له بعد ابواب اذا قال رب الارض اقرك ما اقرك الله ولم يذكر رجلا معلوما فهما على تراضيهما وساق الحديث وفيه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم نقركم ما شئنا وهو ظاهر فيما ترجم له الى آخر ما قال كتب الشيخ في اللامع وهو عندنا واقع على مزارعة عام فقط غير انه اذا لم يترك الارض في العام الثاني ولم يطالبه المالك كان ذلك دلالة على كونهما على عقدهما فيكن على ذلك معنا سنين وهو محمل الحديث فافهم وهذا عند من سلم كونها مزارعة فاما من قال انها كانت لهم للمسلمين وما بذلوه كان خراجا فالامر عنده سهل اه وفي هامشه قال العيني قال ابن بطال قد اختلف العلماء في المزارعة من غير اجل فكرهها مالك والشافعي وغيرهما وقال ابو ثور اذا لم يسم سنين معلومة فهو على سنة واحدة وقال ابن المنذر وحكي عن بعضهم انه قال اجيز ذلك استحسانا وادع القياس لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم نقركم ما شئنا قال فيكون لصاحب النخل والارض ان يخرج المساقي والمزارع من الارض متى شاء وفي ذلك دلالة على ان المزارعة تخالف الكراء لا يجوز في الكراء ان يقول اخرجتك عن ارضي متى شئت ولا خلاف بين اهل العلم ان الكراء في الدور والارضين لا يجوز الا وقتا معلوما قلت لصحة المزارعة على قول من يجيزها شروط منها بيان المدة بان يقال الى سنة او سنتين وما اشبهه ولو بين وقتا لا يدرك الزرع فيها تفسد المزارعة وكذا لو بين مدة لا يعيش احدهما اليها غالبا تفسد ايضا وعن محمد بن سلمة ان المزارعة تصح بلا بيان المدة وتقع على زرع واحد واختاره الفقيه ابو الليث وبه قال ابو ثور وعن احمد يجوز بلا بيان المدة لانها عقد جائز غير لازم وعند اكثر الفقهاء لازم الى آخر ما بسط

باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الباب السابق وقد اورد فيه حديث ابن عباس في جواز اخذ اجرة الارض ووجه دخوله في الباب الذي قبله انه لما اجازت المزارعة على ان للعامل جزءا معلوما فجواز اخذ الاجرة المعينة عليها من باب الاولى اه وقال القسطلاني تبعا للعلامة العيني ومناسبة الحديث للباب السابق من جهة ان فيه للعامل جزءا معلوما وهنا لو ترك مالك الارض هذا الجزء للعامل كان خيرا له من ان يأخذه منه وفيه جواز اخذ الاجرة لان الاولوية لا تنافي الجواز اه ورقم عليه شيخ الهند رحمه الله في اخر تراجمه رمزه (نقطة واحدة) فكان رأيه فيه ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين وتشحيذا للاذهان

باب المزارعة مع اليهود قال الحافظ اراد بهذا الاشارة الى انه لا فرق في جواز هذه المعاملة بين المسلمين واهل الذمة اه

باب ما يكره من الشروط في المزارعة اشار بهذه الترجمة الى حمل النهي في حديث رافع على ما اذا تضمن العقد شرطا فيه جهالة او يؤدي الى غرر اه قلت وهو محمل روايات النهي عند الجمهور

باب اذا زرع بمال قوم بغير اذنهم الخ قال الحافظ اي لمن يكون الزرع اه وفيه حديث الثلاثة الذين انطبق عليهم الغار والمقصود منه هذا قول احد الثلاثة فعرضت عليه اي على الاجير حقه فرغب عنه فلم ازل ازرعه الخ فان الظاهر انه عين له اجرته فلما تركها بعد ان تعينت له ثم تصرف المستاجر بعينها صارت من ضمانه قال ابن المنير مطابقة الترجمة انه قد عين له حقه ومكنه منه فبرئت ذمته بذلك فلما تركه وضع المستاجر يده عليه وضعا مستانفا ثم تصرف فيه بطريق الاصلاح لا بطريق التضييع فاغتفر ذلك ولم يعد تعديا ولذلك توسل به الى الله عز وجل وجعله من افضل اعماله واقر على ذلك ووقعت الاجابة ومع ذلك فلو هلك الفرق لكان ضامنا له اذ لم يؤذن له في التصرف فيه فمقصود الترجمة انما هو خلاص الزارع من المعصية بهذا القصد ولا يلزم من ذلك رفع الضمان ويحتمل ان يقال ان توسله بذلك انما كان لكونه اعطى الحق الذي عليه مضاعفا لا بتصرفه كما ان الجلوس بين رجلي المرأة معصية لكن التوسل لم يكن الا بترك الزنا والمسامحة بالمال ونحوه اه وتقدم الحديث في باب من اشترى بغيره بغير اذنه وتقدم هناك اختلاف الائمة في بيع الفضولي وكذا تقدم حديث الباب في باب من استاجر اجيرا فترك اجره وتقدم هناك اختلافهم في المستودع اذا اتجر في مال الوديعة وكذا المضارب اذا خالف ... المال لمن يكون

الزرع فارجع اليه وشئت قوله فرق ارز قال الحافظ تقدم في البيوع بلفظ فرق من ذرة فيجمع بينهما بان الفرق كان من الصنفين وانهما لما كانا حبين متقاربين اطلق احدهما على الآخر والاول اقرب اه

باب اوقاف اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وارض الخراج الخ كتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث انه لما قسم خيبر ولم يقسم عمر بعض البلاد المفتوحة كان ذلك دليلا على جواز الوقف كيف ولا سبيل اذا لم يقسم الا الى الوقف فلا بد ان يزرعه احد وبهذا المعنى يصح ايراد وقف عمر ههنا واثبات مزارعة ارض الخراج بالقياس عليه اه قال الحافظ ذكر المصنف فيه طرفا من حديث عمر في وقف ارض خيبر وذكر قول عمر لولا آخر المسلمين الخ واخذ المصنف صدر الترجمة من الحديث الاول ظاهر ويؤخذ ايضا من الحديث الثاني لان بقية الكلام محذوف تقديره ولكن النظر لآخر المسلمين يقتضي ان لا اقسمها بل اجعلها وقفا على المسلمين وقد صنع ذلك عمر في ارض السواد واما قوله وارض الخراج الخ فيؤخذ من الحديث الثاني فان عمر لما وقف السواد ضرب على من به من اهل الذمة الخراج فزارعهم وعاملهم فبهذا يظهر مراده من هذه الترجمة ودخولها في ابواب المزارعة وقال ابن بطال معنى هذه الترجمة ان الصحابة كانوا يزارعون اوقاف النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ما كان عامل عليه يهود خيبر الى آخر ما قال في الفتح قلت وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى انه صلى الله عليه وسلم لم يفعل الوقف بنفسه الشريفة بل الاوقاف كانت من الصحابة رضي الله عنهم ويؤيده ما قال القسطلاني في صدقة عمر المذكورة حكى الماوردي انها اول صدقة تصدق بها في الاسلام اه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون الامام البخاري اشار بالترجمة الى رد ما حكي عن ابي عبد الله بن المعلم امام الامامية في قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركنا صدقة ان لفظ صدقة بالنصب على الحال فيقتضي ذلك انما تركه النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الصدقة لا يورث عنه كما ذكر في الاوجز وبسط فيه ايضا المباحث الكثيرة في حديث لا نورث ما تركنا صدقة وفي الفيض اعلم ان الوقف عندنا لا يجري الا في العقار الا ان يكون تابعا واما عند محمد فيصح بكل منقول جرى فيه التعامل بوقفه ثم قالوا ان الوقف عندنا تصدق بالمنفعة مع حبس الاصل على ملك الواقف وعند صاحبيه هو حبس الاصل على ملك الله تعالى لا يملك ولا يورث الى آخر ما بسط من الكلام

باب من احيى ارضا مواتا الخ بفتح الميم والواو والخفيفة قال القزاز الموات الارض التي لم تعمر شبهت العمارة بالحياة وتعطيلها بفقد الحياة واحياء الموات ان يعمد الشخص لارض لا يعلم تقدم ملك عليها لاحد فيحييها بالسقي او الزرع او الغرس او البناء فتصير بذلك ملكه سواء كانت فيما قرب من العمران ام بعد سواء اذن له الامام في ذلك او لم ياذن وهذا قول الجمهور وعن ابي حنيفة لا بد من اذن الامام مطلقا وعن مالك فيما قرب وضابط القرب ما باهل العمران اليه حاجة من رعي او نحوه اه من الفتح وبسط الكلام على هذه المسئلة في الاوجز وفيه في الهداية الموات ما لا ينتفع به من الاراضي لانقطاع الماء عنه او لغلبة الماء عليه او ما اشبه ذلك مما يمنع الزراعة سمي به لبطلان الانتفاع به وقال الباجي فيه خمسة ابواب الاول في صفة الارض التي تملك بالاحياء والثاني في صفة المحيي لها وحكمه والثالث في صفة الاحياء والرابع في حكم ما احيي من الارض ثم مات والخامس في حكم الارض الموات والابراز في البيع والقسمة وغير ذلك اه

باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا فيه بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله وقد اورد فيه حديث ابن عمر وحديث عمر واشكل تعلقهما بالترجمة فقال المهلب حاول البخاري جعل موضع معرس النبي صلى الله عليه وسلم موقوفا ومتملكا والصلوة فيه ونزوله به وذلك لا يقوم على ساق لانه قد ينزل في غير ملكه ويصلي فيه فلا يصير بذلك ملكه كما صلى في دار عتبان بن مالك وغيره واجاب ابن بطال بان البخاري اراد ان المعرس نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم بنزوله فيه ولم يرد انه يصير بذلك ملكه ونقل ابن المنير وغيره ان يكون البخاري اراد ما ادعاه المهلب فانما اراد التنبيه على ان البطحاء التي وقع فيها التعريس والامر بالصلوة فيها لا تدخل في الموات الذي يحيى ويملك اذ لم يقع فيها تحويط ونحوه من وجوه الاحياء او اراد انها تلحق بحكم الاحياء لما ثبت لها من خصوصية التقرب فيها فصارت كانها ارصدت للمسلمين كمنى مثلا فليس لاحد ان يبني فيها ويحجرها لتعلق حق المسلمين بها عموما قال الحافظ وحاصله ان الوادي المذكور وان كان من جنس الموات لكن مكان التعريس منه مستثنى لكونه من حقوق العامة فلا يصح احتجاره لاحد ولو عمل فيه بشروط الاحياء ولا يختص ذلك بالبقعة التي نزل بها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل كل ما وجد من ذلك فهو في معناه اه وقال العيني وجه دخول هذا الحديث في هذا الباب من حيث انه اشار الى ان ذا الحليفة لا يملك بالاحياء لما فيه من منع الناس النزول فيه وان الموات يجوز الانتفاع به وانه غير مملوك لاحد وهذا المقدار كاف في وجه المطابقة وقد تكلم المهلب فيه بما لا يجدي ورد عليه ابن بطال بما لا ينفع وجاء آخر فقصر المهلب في ذلك واشكل لاشفى العليل ولا يروي الغليل اه وتبع القسطلاني العيني واقتصر على توجيهه دون نسبته اليه ولم يذكر قول المهلب وغيره وسبقهما الكرماني في ذلك وقال العلامة السندي لعل ذكره في الباب لاستطراد احياء الموات بالذكر اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما افاده الشيخ قدس سره من التوجيه في اللامع اذ قال قوله انك ببطحاء مباركة لعل ايراد هذه الرواية بعد باب احياء الموات تنبيه منه على ان الاحياء انما يعتبر اذا كانت الارض التي احياه بحيث يستغنى عنها ولا يفتقر اليها في قضاء ... العامة كالنزول في تلك الوادي فانه دليل الحاجة اليه فلا يمكن احياء مثله لما فيه من الاضرار بالعامة وهم اصحاب استحقاق فيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في غير حق مسلم كما تقدم ثم ذكر توجيها آخر فارجع اليه لو شئت وبسط الكلام على هامشه ايضا ورقم عليه شيخ الهند رحمه الله رمزه نقطة واحدة فكان رأيه رحمه الله فيه ان المؤلف ترك الترجمة تشحيذا للاذهان فتامل

باب اذا قال رب الارض اقرك ما اقرك الله الخ قال صاحب الفيض هذه الترجمة ايضا من التراجم التي لا تسقط على محط ولا ترجع الى اصل فان حقيقة المعاملة مع اهل خيبر لم تتنقح عنده بعد فقد يجعلها اجارة واخرى مزارعة ولا تصح الا ان تكون ملكا للنبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين واما اذا كانت ملكا لانفسهم فلا تصح لا هذه ولا تلك فلا تكون الا خراج المقاسمة ثم فرع عليها تفريعات لا تستقيم بحال ايضا فذكر ابهام الاجل وذا لا يصح على تقدير كونها اجارة او مزارعة بالاتفاق الخ قال التابع قد جبلت على المماكسة في هذا الباب فالابهام فيها يفضي الى المنازعة لا محالة اما الخراج المقاسمة فيصح مع جهالة الاجل لكونه بيعا ... والرعية والامن من افضائه الى المنازعة فللامام ان يقر من شاء الى ما شاء من غير دفع ولا منع اه وقال العيني

تمسک به بعض اہل الظاہر علی جواز المساقات الی اجل مجہول وجمہور الفقہاء علی انہا لا تجوز الا الی اجل معلوم وقالوا ہذا الکلام کان جوابا لما طلبوہ حین اراد اخراجہم منہا فقالوا نعمل فیہا ولکم النصف نکفیکم مؤنۃ العمل فلما نہمت المصلحۃ اجابہم الی الابقاء ووقفہ علی مشیتہ وبعد ذلک عاملہم علی المساقاۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وافاد الشیخ قدس سرہ فی اللامع فائدۃ متعلقۃ بشرح الحدیث لم یتعرض لہا الشراح واجاد فیہا حیث قال قولہ اجلی الیہود والنصاری الخ وقد ورد فی اکثر الروایات والآیات ذکر اجلاء الیہود ولم تذکر النصاری الا قلیلا وذلک لکثرۃ الیہود وقلۃ النصاری ولان خبث ہویتہم کان باعثا لہم علی الشقاق والنفاق والتلبس بارذل الاخلاق فذکروا اکثر مما ذکر اخوانہم النصاری اھ

باب ما کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواسی بعضہم بعضا کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اشار بذلک الی محمل الروایات المذکورۃ فی الباب دفعا لما یتوہم من التعارض بین روایات الجواز والحرمۃ بان النہی عن المزارعۃ بالاجر انما ہو تعلیم للتبرع وترغیب فی المواساۃ لا ان النہی تحریم اھ وفی ہامشہ وہکذا ذلک فان القائلین بجواز المزارعۃ حملوا روایات المنع علی ذلک ففی الاوجز بعد ذکر روایات المنع قال القاضی ویشبہ ان یقال فی ہذا ان المعنی فی ذلک قصد الرفق بالناس لکثرۃ وجود الارض کما نہی عن بیع الماء ووجہ الشبہ بینہما انہما اصلا الخلقۃ اھ وقال الحافظ المراد بالمواساۃ المشارکۃ فی المال بغیر مقابل اھ

باب کراء الارض بالذہب والفضۃ الخ کانہ اراد بہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی ان النہی الوارد عن کراء الارض محمول علی ما اذا اکریت بشیء مجہول وہو قول الجمہور او بشیء مما یخرج منہا ولو کان معلوما ولیس المراد النہی عن کرائہا بالذہب او الفضۃ وبالغ ربیعۃ فقال لا یجوز کراؤہا الا بالذہب او الفضۃ وخالف فی ذلک طاؤس وطائفۃ قلیلۃ فقالوا لا یجوز کراء الارض مطلقا وذہب الیہ ابن حزم واحتج لہ بالاحادیث المطلقۃ فی ذلک وحدیث الباب دال علی ما ذہب الیہ الجمہور وقد اطلق ابن المنذر ان الصحابۃ اجمعوا علی جواز کراء الارض بالذہب والفضۃ ونقل ابن بطال اتفاق فقہاء الامصار علیہ اھ من الفتح وقد تقدم الخلاف فی المسئلۃ فی باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ ویمکن عندی ان یقال فی غرض الترجمۃ ان المصنف اشار الی بیان افضلیۃ کراء الارض ای المزارعۃ کما یشیر الیہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما وقد تقدم ... فی فضل المکاسب فی مبدء کتاب البیوع من باب کسب الرجل وعملہ بیدہ

باب (بغیر ترجمۃ) قال الحافظ ہو کالفصل من الباب الذی قبلہ ولم یذکر ابن بطال لفظ باب وکان مناسبتہ من قول الرجل فانہم اصحاب زرع قال ابن المنیر وجہہ انہ نبہ بہ علی ان احادیث النہی عن کراء الارض انما ہی علی التنزیہ لا علی الایجاب لان العادۃ فیما یحرص علیہ ابن آدم انہ یحب استمرار الانتفاع بہ وبقاء حرص ہذا الرجل علی الزرع حتی فی الجنۃ دلیل علی انہ مات علی ذلک ولو کان یعتقد تحریم کراء الارض لفطم نفسہ عن الحرص علیہا حتی لا یثبت ہذا القدر فی ذہنہ ہذا الثبوت اھ قلت ولم یذکر شیخ الہند ہذا الباب فی جداولہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی نبہ بہذا علی فضل الغرس لکونہ فی الجنۃ ولا تعلق للحدیث بکراء الارض قولہ واللہ لا تجدہ الا قرشیا او انصاریا کتب الشیخ فی اللامع وانما قال ذلک لانہم اہل الفلاحۃ بحسب علمہ ولم یعلم بان ہذہ حرفۃ کثیر ممن سواہم ایضا اھ

باب ما جاء فی الغرس ذکر فیہ حدیث سہل بن سعد ان کنا نفرح الخ وغرضہ منہ ہہنا قولہ کنا نغرسہ فی اربعائنا وذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ وغرضہ منہ قولہ وان اخوتی من الانصار کان یشغلہم الخ فان المراد بالعمل الشغل فی الاراضی للزراعۃ والغرس اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وما کنا نتغدی فیہ اشارۃ الی وجہ الاستلذاذ وہو وجدانہم علی السغب والفاقۃ اھ قلت اجاد الشیخ قدس سرہ فی دفع ما یمکن ان یتوہم من ظاہر اللفظ حرص الصحابۃ رضی اللہ عنہم اعاذہم اللہ تعالی عن ذلک فنبہ الشیخ علی ان الفرح کان لاجل الاحتیاج وکتب الشیخ ایضا قولہ وکان یشغلہم عمل اموالہم فیہ الترجمۃ حیث علم باشتغال الصحابۃ فیہ عملہ وبتقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ جوازہ اھ

واما براعۃ الاختتام عند الحافظ ففی قولہ وما نسیت من مقالتہ تلک الی یومی ہذا شیئا وعندی فی قولہ واللہ الموعد وایضا فی آیۃ الکتمان وایضا فی قولہ لیس علی ثوب غیرہا فانہ کفن العزوۃ فتدبر

كتاب المساقاة

ہکذا فی النسخ الہندیۃ وہکذا فی نسخ الکرمانی والعینی والقسطلانی ولیس ہو فی نسخۃ الفتح وہو الاوجہ عندی وفی نسخۃ الفتح بعد التسمیۃ فی الشرب وقول اللہ عز وجل وجعلنا من الماء الآیۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وزاد غیرہ فی اولہ کتاب المساقاۃ ولا وجہ لہ فان التراجم التی فیہ غالبہا یتعلق باحیاء الموات وبسط العینی فی اختلاف النسخ ثم قال المساقاۃ ہی المعاملۃ بلغۃ اہل المدینۃ ومفہومہ اللغوی ہو الشرعی وہی معاقدۃ دفع الاشجار والکروم الی من یقوم باصلاحہا علی ان یکون لہ سہم معلوم من ثمرہا ولاہل المدینۃ لغات یختصون بہا کما قالوا للمساقاۃ معاملۃ وللمزارعۃ مخابرۃ وللاجارۃ بیع وللمضاربۃ مقارضۃ اھ وذکر فی الاوجز فیہ عدۃ ابحاث الاول فی لغتہا وتقدم شیء من ذلک والثانی فی تعریفہا عند الفقہاء والثالث فی حکمہا فجمہور العلماء من السلف والخلف علی اباحتہ حتی حکی غیر واحد من نقلۃ المذاہب الاجماع علی ذلک ولا شک ان الاجماع متعقب کما بسط فی الاوجز وفی المغنی قال ابو حنیفۃ وزفر لا تجوز المساقاۃ قال ابن رشد وعمدۃ الجمہور منہم الائمۃ الثلثۃ وصاحبا ابی حنیفۃ فی جوازہا حدیث ابن عمر فی معاملۃ اہل خیبر واما ابو حنیفۃ ومن قال بقولہ فعمدتہم مخالفۃ ہذا الاثر للاصول مع انہ حکم مع الیہود والیہود یحتمل انہ اقرہم علی انہم عبید ویحتمل ان یکون اقرہم علی انہم اہل ذمۃ الی آخر ما بسط فی الاوجز والرابع ما فی الدسوقی ان المساقاۃ مستثناۃ للضرورۃ من امور خمسۃ ممنوعۃ والخامس ان القائلین بجوازہا اختلفوا فی محل الجواز فقال داؤد لا تکون الا فی النخل فقط وقال الشافعی فی النخل والکرم فقط وقال مالک تجوز فی کل اصل ثابت کالرمان والزیتون وما اشبہ ذلک الی آخر ما فی ہامش اللامع

باب فی الشرب بکسر المعجمۃ والمراد بہ الحکم فی قسمۃ الماء قالہ عیاض وقال ضبطہ الاصیلی بالضم والاول اولی قال ابن المنیر من ضبطہ بالضم اراد المصدر وقال غیرہ المصدر مثلث وقری فشاربون شرب الہیم مثلثا والشرب فی الاصل بالکسر النصیب والحظ من الماء اھ قولہ وجعلنا من الماء کل شیء حی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک واللہ اعلم ان کل شیء فہو من الماء لکونہ اصل الاشیاء باسرہا فان خلق السموات والعناصر والتکثر انما ہو من الماء وتخصیص الشیء بالحی فی الآیۃ علی ہذا التقدیر مبنی علی انہم المقصودون بالذکر ہہنا وان لم یکن الحکم یختص بہم اھ وذکر فی ہامشہ الاختلاف فی تفسیر ہذہ الآیۃ قولہ فراتا عذبا قال الحافظ وہو منتزع من قولہ تعالی ہذا عذب فرات اھ وہی فی سورۃ الفاطر وفی الجلالین عذب فرات شدید العذوبۃ وفی الجمل فرت گرم عذب اھ والاوجہ عندی انہ تلمیح الی قولہ تعالی واسقیناکم ماء فراتا لان الواقع ہہنا بالنصب ما اشار الیہ الحافظ ہو بالرفع قال العلامۃ العینی ومن عادۃ الامام البخاری انہ اذا ترجم لباب فی شیء یذکر فیہ ما یناسبہ من الالفاظ التی فی القرآن ویفسرہا تکثیرا للفوائد وتقدم فی مقدمۃ اللامع فی بیان خصائص الکتاب

باب من رای صدقۃ الماء وہبتہ الخ کذا فی نسخۃ الحافظ ولیس فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قال الحافظ کذا لابی ذر وللنسفی ومن رای الی آخرہ جعلہ من الباب الذی قبلہ ولغیرہما باب فی الشرب ومن رای واراد المصنف بالترجمۃ الرد علی من قال ان الماء لا یملک اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ فقال یا غلام اتاذن لی الخ فیہ دلالۃ علی الترجمۃ حیث صار المحرز باحرازہ الماء کیف ما کان ہبۃ او شراء او تحصیلا من البئر بنفسہ مستبدا بالتصرف فیہ واولی من غیرہ ولما جازت الہبۃ والصدقۃ فیہ مشترکا یجوز منقسما اھ

باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء قال ابن بطال لا خلاف بین العلماء ان صاحب الماء احق بمائہ حتی یروی قلت وما نفاہ من الخلاف ہو علی القول بان الماء یملک وکان الذین ذہبوا الی انہ یملک وہم الجمہور ہم الذین لا خلاف عندہم فی ذلک والمراد بالفضل فی حدیث الباب ما زاد علی الحاجۃ ولاحمد عن ابی ہریرۃ لا یمنع فضل ماء بعد ان یستغنی عنہ ثم ذکر الحافظ الاختلاف فی مصداق الماء الذی لا یجوز منعہ وبسط الکلام علیہ فی الاوجز

باب من حفر بئرا فی ملکہ الخ کتب الشیخ فی اللامع انما اوردہ ہہنا لما انہ لما لم یضمن الساقط فی البئر لکونہا فی ملکہ یکون لہ فضل اختصاص بالماء ایضا لکونہ قد حصل بسعیہ وفی ملکہ فلا یفضل علیہ غیرہ اذا لم یفضل الماء عن حاجتہ ولہ المنع عنہ لان یدخل احد فی ملکہ نعم یجب لہ بذل الماعون اذا اضطر الیہ احد اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی توجیہ ذکر ہذا الباب فی ہذا الکتاب بعد ما ان الظاہر ان محل ہذا الباب کتاب الدیات وسیاتی فیہ باب المعدن جبار والبئر جبار الی آخر ما بسط فیہ وقال ابن المنیر الحدیث مطلق والترجمۃ مقیدۃ بالملک وہو احدی صور المطلق واقعدہا بسقوط الضمان لانہ اذا لم یضمن اذا حفر فی غیر ملکہ فالذی یحفر فی ملکہ احری بعدم الضمان اھ والی التفرقۃ بین الحفر فی ملکہ وغیرہ ذہب الجمہور وخالف الکوفیون اھ من الفتح وسیاتی التفصیل فی الدیات ان شاء اللہ

باب الخصومۃ فی البئر والقضاء فیہا قال الحافظ اورد الحدیث مختصرا وسیاتی بتمامہ فی التفسیر وفی الایمان والنذور وغیر موضع اھ وقال العلامۃ العینی مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم حکم فی البئر المذکورۃ بطلب البینۃ من المدعی ویمین المدعی علیہ عند عجز المدعی عن اقامۃ البینۃ اھ

باب اثم من منع ابن السبیل من الماء ای الفاضل عن حاجتہ ویدل علیہ قولہ فی حدیث الباب ورجل کان لہ فضل ماء بالطریق فمنعہ من ابن السبیل قال ابن بطال فیہ دلالۃ علی ان صاحب البئر اولی من ابن السبیل عند الحاجۃ فاذا اخذ حاجتہ لم یجز لہ منع ابن السبیل اھ وقد ترجم المصنف بذلک بعد اربعۃ ابواب من رای ان صاحب الحوض احق بمائہ اھ من الفتح

باب سکر الانہار السکر بفتح المہملۃ وسکون الکاف السد والغلق قالہ فی الفتح کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جواز السد لما ان ظاہرہ الکراہۃ لما فیہ من اشتراک العامۃ ولکونہ من محض فضلہ تعالی علی عبادہ فلا ینبغی حبسہ علی احد دون احد ولا یذہب علیک ان الکلام ہہنا وفی ما بین بعدہ انما ہو فی الانہار التی لیست مملوکۃ لاحد ولا ہی جاریۃ بحفرہم بل ہی من اللہ تعالی اھ وبسط فی ہامشہ الکلام فی تفصیل انواع المیاہ وحکمہ وفیہ ایضا اختلفوا فی اسم ہذا الرجل اختلافا کثیرا بسطہ الحافظ ابن حجر والعینی ولخصہ القسطلانی اذ قال قولہ رجل من الانصار زاد البخاری فی الصلح قد شہد بدرا واسمہ قیل حمید فیما اخرجہ ابو موسی المدینی فی الذیل قال وہذا مردود ولما فی بعض طرقہ انہ شہد بدرا ولیس فی البدریین احد اسمہ حمید وقیل ہو ثابت بن قیس بن شماس حکاہ ابن بشکوال فی المبہمات ولم یذکر مستندہ وقیل ہو حاطب بن ابی بلتعۃ وقیل ثعلبۃ بن حاطب قال ابن باطیش الی آخر ما بسط فیہ

باب شرب الاعلی قبل الاسفل کانہ یشیر الی ما وقع فی مرسل سعید بن المسیب فی ہذہ القصۃ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یسقی الاعلی ثم الاسفل قال العلماء الشرب من نہر او سیل غیر مملوک یقدم الاعلی فالاعلی ولا حق للاسفل حتی یستغنی الاعلی وحدہ ان یغطی الماء الارض حتی لا تشربہ ویرجع الی الجدار ثم یطلقہ اھ من الفتح وقال القسطلانی ویاتی صفۃ ارسال الماء من الاعلی الی الاسفل فی الباب اللاحق ان شاء اللہ تعالی اھ قال الخطابی وغیرہ وانما حکم صلی اللہ علیہ وسلم علی الانصاری فی حال غضبہ مع نہیہ ان یحکم الحاکم وہو غضبان لان النہی معلل بما یخاف علی الحاکم من الخطاء والغلط والنبی صلی اللہ علیہ وسلم مامون لعصمتہ من ذلک حال السخط اھ من الفتح

باب شرب الاعلی الی الکعبین قال الحافظ یشیر الی ما حکاہ الزہری من تقدیر ذلک کما سیاتی فی آخر الباب اھ قال القسطلانی تحت حدیث الباب وکان اولا امرہ ان یسامح ببعض حقہ فلما لم یرض الانصاری استقصی الحکم وحکم بہ واما قول ابن الصباغ وغیرہ انہ لما لم یقبل الخصم ما حکم بہ اولا ووقع منہ ما وقع امرہ ان یستوفی اکثر من حقہ عقوبۃ للانصاری لما کانت العقوبۃ بالاموال ففیہ نظر لان سیاق الحدیث یابی ذلک لا سیما قولہ واستوعی للزبیر حقہ فی صریح الحکم کما فی روایۃ شعیب فی الصلح ومعمر فی التفسیر فمجموع الطرق قد دل علی انہ امر الزبیر اولا ان یترک بعض حقہ وثانیا ان یستوفیہ قول الکرمانی تبعا للخطابی ولعل قولہ واستوعی لہ حقہ من کلام الزہری اذ عادتہ الادراج فیہ شیء لان الاصل فی الحدیث ان یکون حکمہ کلہ واحدا حتی یرد ما یبین ذلک ولا یثبت الادراج بالاحتمال اھ وفی بعض قولہ حتی یرجع الماء الی الجدر ... وقدرہا الفقہاء بالکعبین ثم انہم لا یذکرون تفصیل الاعلی والاسفل فی کتبنا فتتبعت حتی وجدت مسئلۃ عن محمد فی غایۃ البیان للاتقانی وہو اقدم من ابن الہمام یمکن حمل الحدیث علیہا نقل عن محمد ان ذلک مبنی علی العرف فان جری العرف

بسقي الاهل كما في الحديث فكذلك وان جرى على التقسيم نص ما جرى به العرف اه

باب فضل سقي الماء اي لكل من احتاج الى ذلك وقوله بينا رجل لم اقف على اسمه قوله يمشي وللدارقطني في الموطآت من طريق روح عن مالك يمشي بفلاة وله من طريق ابن وهب عن مالك يمشي بطريق مكة اه من الفتح.

باب من راى ان صاحب الحوض او القربة احق بمائه في الفيض اي اذا احرزه او في الاناء فليس لاحد ان ياخذ منه الا باجازته اه ذكر فيه اربعة احاديث احدها حديث سهل بن سعد ومناسبته للترجمة ظاهرة الحاقا للحوض والقربة بالقدح فكان صاحب القدح احق بالتصرف فيه شربا وسقيا وقد خفي هذا على المهلب فقال ليس في الحديث الا ان الايمن احق من غيره بالقدح واجاب ابن المنير بان مراد البخاري انه اذا استحق الايمن ما في القدح بجره وجلوسه واختص به فكيف لا يختص به صاحب اليد والمتسبب في تحصيله ثم ذكر الحافظ مناسبة بقية الاحاديث الواردة في الباب بالترجمة اه من هامش اللامع

باب لا حمى الا لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم وفي الفيض ولا ذكر للحمى في فقه الحنفية اه كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الكلا حق العامة فلا يجوز حبسه الا للعامة فكان الحمى جائزا لبيت المال لا لغيره وما ورد من الحمى لغير بيت المال في بعض الروايات فالمراد به الشجر الواقع في تلك الارض او الارض نفسها ليتصرف فيها وفي اشجارها واما الكلا فلا فاذا حمى الامام او نائبه لبيت المال كان للفقير ان يرعى دوابه فيه لكونه ممن يستحق بيت المال واما الغني فلا الا اذا اضطر اه وفي هامشه قال الحافظ قال الشافعي يحتمل معنى الحديث شيئين احدهما ليس لاحد ان يحمي للمسلمين الا ما حماه النبي صلى الله عليه وسلم والآخر معناه الا على مثل ما حماه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الاول ليس لاحد من الولاة بعده ان يحمي وعلى الثاني يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الخليفة خاصة واخذ اصحاب الشافعي من هذا ان له في المسئلتين قولين والراجح عندهم الثاني والاول اقرب الى ظاهر اللفظ لكن رجحوا الاول بما سياتي ان عمر رضي الله عنه حمى بعد النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالحمى منع الرعي في ارض مخصوصة من المباحات فيجعلها الامام مخصوصة برعي بهائم الصدقة مثلا اه ثم لا يخفى عليك ما في البذل عن الشوكاني وقد ظن بعضهم ان بين احاديث القاضية بالمنع من الحمى والاحاديث القاضية بجواز الاحياء معارضة ومنشأ هذا الظن عدم الفرق بينهما وهو فاسد فان الحمى اخص من الاحياء مطلقا قال ابن الجوزي ليس بين الحديثين معارضة فالحمى المنهي عنه ما يحمى من الموات الكثيرة العشب لنفسه خاصة كفعل الجاهلية والاحياء المباح ما لا منفعة للمسلمين فيه شاملة فافترقا اه

باب شرب الناس وسقي الدواب من الانهار قال الحافظ اراد بهذه الترجمة ان الانهار الكائنة في الطرق لا يختص بالشرب منها احد دون احد ثم اورد فيه حديثين احدهما عن ابي هريرة في ذكر الخيل والمقصود منه قوله فيه ولو انها مرت بنهر فشربت منه الخ فانه يشعر بان من شان البهائم طلب الماء ولم يرد ذلك صاحبها فاذا اجر على ذلك من غير قصد فيوجر بقصده من باب الاولى فثبت المقصود من الاباحة المطلقة وثانيهما حديث زيد بن خالد في اللقطة والمقصود منه قوله فيه معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء الخ اه

باب بيع الحطب والكلاء في الفيض وهما من المباح الاصلي واما اذا احرزهما حرزا احرزا فيجوز بيعهما كالماء ولها باب في الهداية عقده عند باب الشرب فراجع التفاصيل منه واما في الحديث فهو جائز عندنا ايضا اه وقال الحافظ والكلا بفتح الكاف واللام بعده همزة بغير مد وهو العشب رطبه ويابسه وموقع هذه الترجمة من كتاب الشرب اشتراك الماء والحطب والمرعى في جواز انتفاع الناس بالمباحات منها من غير تخصيص قال ابن بطال اباحة الاحتطاب في المباحات والاحتشاش من نبات الارض متفق عليه حتى يقع ذلك في ارض مملوكة فترتفع الاباحة ووجهه انه اذا ملك بالاحتطاب والاحتشاش فلان يملك بالاحياء اولى اه من الفتح وفي الدر المختار وفسد بيع الكلا لحديث الناس شركاء في ثلاث في الماء والكلاء والنار قال ابن عابدين والكلا كجبل العشب رطبه ويابسه قاموس قال في البحر ويدخل فيه جميع انواع ما ترعاه المواشي رطبا كان او يابسا بخلاف الاشجار لان الكلا ما لا ساق له والشجر له ساق فلا تدخل فيه حتى يجوز بيعها اذا نبتت في ارضه لكونها ملكه اه

باب القطائع جمع قطيعة تقول اقطعته ارضا جعلتها له قطيعة والمراد به ما يخص به الامام بعض الرعية من الارض الموات فيختص به ويصير اولى باحيائه ممن لم يسبق الى احيائه واختصاص الاقطاع بالموات متفق عليه في كلام الشافعية اه من الفتح وفي البذل والقطيعة هي قطعة ارض يقطعه الامام لاحد واما مذهب الحنفية في الاقطاع فهو ما قال في البدائع الاراضي في الاصل نوعان ارض مملوكة وارض مباحة غير مملوكة والمملوكة نوعان عامرة وخراب والمباحة نوعان ايضا نوع هو من مرافق البلدة محتطبا لهم ومرعى لمواشيهم ونوع ليس من مرافقها وهو المسمى بالموات واما الاراضي المملوكة العامرة فليس لاحد ان يتصرف فيها من غير اذن صاحبها لان عصمة الملك تمنع من ذلك واما ارض الموات وهي ارض خارج البلد لم تكن ملكا لاحد ولا حقا له خاصا فلا يكون داخل البلد موات اصلا وكذا ما كان خارج البلدة من مرافقها محتطبا لاهلها او مرعى لهم لا يكون مواتا حتى لا يملك الامام اقطاعها فالامام يملك اقطاع الموات من مصالح المسلمين لما يرجع ذلك الى عمارة البلاد والتصرف فيما يتعلق بمصالح المسلمين الامام ككري الانهار العظام واصلاح قناطرها ونحوه ولو اقطع الامام الموات انسانا فتركه ولم يعمره لا يتعرض له الى ثلاث سنين فاذا مضى ثلاث سنين فقد عاد مواتا كما كان وله ان يقطعه غيره لقوله عليه الصلوة والسلام ليس لمحتجر بعد ثلاث سنين حق اه ملخص ما في البدائع

قوله سترون بعدي اثرة كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انكم كما اعطيتم باخوانكم المهاجرين اليوم بايثاركم اياهم على انفسكم فكذلك تكونوا اذا استاثروا عليكم بانفسهم فافهم حتى يتبين لك ما بين الكلام الاول والثاني من المناسبة التي لا تظهر في اول وهلة اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة بين الكلمتين ولم يتعرض لذلك الشراح

باب كتابة القطائع لمن اقطعه الامام لتكون وثيقة بيده حتى لا ينازعه احد كذا في الشروح وقال الحافظ واعترض على المصنف بان رواية الليث لا ذكر للكتابة فيها واجيب بانها مذكورة في الشق الثاني وبانه جرى على عادته في الاشارة الى ما ورد في بعض الطرق وقد تقدم انه عنده في الجزية من رواية زهير اه وقال السندي قيل لا دلالة في الحديث الذي ذكره على المطلوب وهو مدفوع بان قولهم فاكتب لاخواننا صريح في المطلوب على انه جاء في بعض رواية الحديث دعا الانصار ليكتب لهم البحرين فاشار المصنف بهذه الترجمة الى ان قوله ليقطع لهم محمول على ذلك بقرينة تلك الرواية والله اعلم اه

باب حلب الابل على الماء قال القسطلاني اي عند الماء كذا قاله ابن حجر ونازعه العيني بان على لم تجي بمعنى

بل هي هنا بمعنى الاستعلاء واجاب في انتقاض الاعتراض بان كثيرا من اهل العربية قالوا ان حروف الجر تتناوب وحمل على على الاستعلاء يقتضي ان يقع المحلوب في الماء وليس ذلك مرادا اه

باب الرجل يكون له ممر او شرب في حائط او نخل هو من اللف والنشر اي له حق المرور في الحائط او نصيب في النخل وقوله فللبائع المرابخ هذا كله من كلام المصنف استنبطه من الاحاديث المذكورة في الباب وتوهم بعض الشراح انه بقية الحديث المرفوع فوهم في ذلك وهما فاحشا اه من الفتح وفي الفيض والممر من الحقوق فان كانت الارض مملوكة وفتح الممر ظاهر وان لم تكن فقد اثبت الفقهاء ايضا وذلك لانه لا يختص بالملكية عندهم ويجري فيه الوصية والهبة دون البيع اه وسكت الحافظ ههنا عن براعة الاختتام ويمكن ان يتكلف له في قوله حتى يرفع هو المشير الى رفع الجنازة وايضا العرية هي النخلة للمعراة اي التي اكل ما عليها كما في القاموس فهو ايضا يشير الى الفناء والاختتام ويمكن ان يوجه في لفظ اسامة والسام هو الموت كما تقدم فتدبر

كتاب في الاستقراض
واداء الديون والحجر والتفليس

قال الحافظ جمع المصنف بين هذه الامور الثلاثة لقلة الاحاديث الواردة فيها ولتعلق بعضها ببعض اه قال العيني الاستقراض هو طلب القرض والحجر هو المنع لغة وشرعا منع عن التصرف واسبابه كثيرة محلها الفروع والتفليس من فلسه الحاكم تفليسا يعني يحكم بانه يصير الى ان يقال ليس معه فلس ويقال المفلس من يزيد دينه على موجوده سمي مفلسا لانه صار ذا فلوس بعد ان كان ذا دراهم ودنانير اه وفي الفيض اعلم ان الحجر عندنا يكون بثلاثة اشياء الصبا والجنون والرق واما عند صاحبيه فبالافلاس والسفاهة ايضا ولا عبرة بالتفليس عندنا في القضاء وهو الاعلان بافلاس رجل ذلك لان المال غاد ورائح فيمكن ان يحصل له مال عقيب الحكم بالافلاس ثم الحجر اسم لابطال التصرفات القولية واما الفعلية فلا سبيل الى ابطالها اه

باب من اشترى بالدين وليس عنده ثمنه الخ قال الحافظ اي فهو جائز وكانه يشير الى ضعف ما جاء عن ابن عباس مرفوعا لا اشتري ما ليس عندي ثمنه وهو حديث اخرجه الامام ابو داؤد والحاكم تفرد به شريك عن سماك واختلف في وصله وارساله ثم اورد فيه حديث جابر في شراء النبي صلى الله عليه وسلم منه جمله في السفر وقضائه ثمنه في المدينة وهو مطابق للركن الثاني من الترجمة وحديث عائشة مطابق للركن الاول قال ابن المنير وجه الدلالة منه انه صلى الله عليه وسلم لو حضره الثمن ما اخره وكذا ثمن الطعام لو حضره لم يرتب في ذمته دينا لما عرف من عادته الشريفة من المبادرة الى اخراج ما يلزمه اخراجه اه وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب لما كان النهي عن بيع ما ليس عندك يوهم ان بعض البيع بما ليس عندك من الثمن لا يجوز ايضا دفعه بايراد الروايتين الاولى منهما دالة على جواز الشراء اذا لم يكن بحضرته ثمنه وان كان في بيته والثانية على جوازه اذا لم يكن له الثمن لا بحضرته ولا في بيته نعم اذا اشترى وليس من قصده ان يؤديه اليه كان منهيا عنه ولذلك عقد الباب التالي اه قوله الا دينارا ارصده لدين الخ فيه الترجمة حيث قدم الدين على الصدقة وغيرها من وجوه الخير اه

باب من اخذ اموال الناس يريد اداءها او اتلافها قال الحافظ حذف الجواب اكتفاء بما وقع في الحديث قال ابن المنير هذه الترجمة تشعر بان التي قبلها مقيدة بالعلم بالقدرة على الوفاء قال لانه اذا علم من نفسه العجز فقد اخذ لا يريد الوفاء الا بطريق التمني والتمني خلاف الارادة قال الحافظ وفيه نظر لانه اذا نوى الوفاء بما سيفتحه الله عليه فقد نطق الحديث بان الله يؤدي عنه اما بان يفتح عليه في الدنيا واما بان يتكفل عنه في الآخرة فلم يتعين التقييد بالقدرة في الحديث ولو سلم ما قال فهناك مرتبة ثالثة وهو ان لا يعلم هل يقدر او يعجز اه

باب اداء الديون وقول الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الآية قال ابن المنير ادخل الدين في الامانة لثبوت الامر باداءه اذ المراد بالامانة في الآية هو المراد بها في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض وفسرت هناك بالاوامر والنواهي فيدخل فيها جميع ما يتعلق بالذمة وما لا يتعلق اه قال الحافظ ويحتمل ان تكون الامانة على ظاهرها وان امر الله باداءها ومدح فاعله وهي لا تتعلق بالذمة فحال ما في الذمة اولى واكثر المفسرين على ان الآية نزلت في شان عثمان بن طلحة حاجب الكعبة وعن ابن عباس هي عامة في جميع الامانات

باب استقراض الابل قال الحافظ اي جوازه ليرد المقترض نظيره او خيرا منه ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه ما ترجم له وهو استقراض الابل ويلتحق بها جميع الحيوانات وهو قول اكثر اهل العلم ومنع من ذلك الثوري والحنفية واحتجوا بحديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة الى آخر ما بسط من الكلام على دلائل الفريقين.

باب حسن التقاضي قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان استحباب حسن التقاضي اي حسن المطالبة

باب هل يعطى اكبر من سنه قال القسطلاني بفتح الطاء اي هل يعطي المستقرض للمقرض اكبر من سنه اي الذي اقترضه اه كتب الشيخ في اللامع ولما كان مظنة كونه ربا يوهم حرمته دفعه بان الربوا ما كان مشروطا او معروفا فاما اذا زاد من عند نفسه من غير العرف والشرط فانه منة منه عليه كما من الدائن عليه بقضاء حاجته فلا يكون ربوا اه وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية ذكرها الحافظ وستاتي قريبا ولما كان لفظ الحديث الاسنان افضل من سنه والافضلية تحتمل جودة الوصف والزيادة في الكم ترجم الامام البخاري على ذلك بلفظ الاستفهام وقال الحافظ في الحديث جواز وفاء ما هو افضل من المثل المقترض اذا لم تقع شرطية ذلك في العقد فيحرم حينئذ اتفاقا وبه قال الجمهور وعن المالكية تفصيل في الزيادة ان كانت بالعدد منعت وان كانت بالوصف جازت اه قال الموفق كل قرض شرط فيه ان يزيده فهو حرام بغير خلاف فان اقرضه مطلقا بغير شرط فقضاه خيرا منه في القدر او الصفة او دونه برضاهما جاز اه مختصرا

باب حسن القضاء اي استحباب حسن اداء الدين واورد فيه الحديث المذكور وهو ظاهر فيما ترجم له كذا في الفتح والتقاضي من جانب الدائن والقضاء من جانب المديون ولذا بوب بعده كذا في الفيض.

باب اذا قضى دون حقه او حلله الخ كتب الشيخ في اللامع وهذا كما تقدم من ان مظنة الربوا كان يوهم

حرمت فان من استدان عشرة دراہم ثم رضی البائع ان یاخذ ثمانیة فلا شک انہ فضل منہا فضلة عند المدیون ولیست علی عوض فدفعہ بان الثمانیة ہہنا لیست مقابلة بالعشرة حتی یلزم ما الزم بل الثمانیة بالثمانیة والدرہمان اسقطہا الدائن ولہ ان یسقط من حقہ ما شاء کلا او بعضا قولہ ان یقبلوا الثمرة ما نقلی وتحلیل ولما جاز تحلیلہ عن البعض جاز تحلیلہ عن الکل لعدم الفارق فثبتت الترجمة بکلا جزئیہا اھ وبسط الشراح فی قولہ وحللہ بانہ بالواو او بالفاء فارجع الیہ لو شئت

باب اذا قاص او جازفہ فی الدین الخ قال الحافظ ای عند الاداء فہو جائز قولہ تمرا بتمر قال المہلب لا یجوز عند احد من العلماء ان یاخذ من لہ دین تمر من غریمہ تمرا مجازفة بدینہ لما فیہ من الجہل والغرر وانما یجوز ان یاخذ مجازفة فی حقہ اقل من دینہ اذا علم الآخذ ذلک ورضی اھ قال الحافظ کانہ اراد بذلک الاعتراض علی ترجمة البخاری ومراد البخاری ما اثبتہ المعترض لا ما نفاہ وغرضہ بیان انہ یغتفر فی القضاء من المعاوضة ما لا یغتفر ابتداء لان بیع الرطب بالتمر لا یجوز فی غیر العرایا ویجوز فی المعاوضة عند الوفاء وذلک بین فی حدیث الباب الی ان قال الحافظ وقد اخذ الدمیاطی کلام المہلب فاعترض بہ فقال ہذا لا یصح ثم احتج بنحو ما ذکرہ المہلب وتعقبہ ابن المنیر نحو ما اجیب بہ فقال بیع المعلوم بالمجہول مزابنة فان کان تمرا ونحوہ فمزابنة وربا لکن اغتفر ذلک فی الوفاء لان التفاوت متحقق فی الصرف فیخرج عن کونہ مزابنة اھ وفی تقریر مولانا حسین علی البنجابی قولہ تمرا بتمر او غیرہ فانہ ان زاد المستقرض فزیادة من غیر شرط وان نقصہ فہو اسقاط من صاحب القرض اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ تمرا بتمر الخ ای جنسا بجنس او بغیر جنس اھ

باب من استعاذ من الدین قال الحافظ قال المہلب یستفاد من ہذا الحدیث سد الذرائع لانہ صلی اللہ علیہ وسلم استعاذ من الدین لانہ فی الغالب ذریعة الی الکذب فی الحدیث والخلف فی الوعد مع ما لصاحب الدین علیہ من المقال اھ ویحتمل ان یراد بالاستعاذة من الدین الاستعاذة من الاحتیاج الیہ حتی لا یقع فی ہذہ الغوائل او من عدم القدرة علی وفائہ حتی لا تبقی تبعتہ ولعل ذلک ہو السر فی اطلاق الترجمة ثم رأیت فی حاشیة ابن المنیر لا تناقض بین الاستعاذة من الدین وجواز الاستدانة لان الذی استعیذ منہ غوائل الدین فمن ادان وسلم منہا فقد اعاذہ اللہ وفعل جائزا اھ

باب الصلوة علی من ترک دینا لعل الامام البخاری اشار بالترجمة الی ان ما ورد فی الروایات من ترک الصلوة علی المدیون کان فی اول الامر قبل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن ترک کلا فالینا ولذا اورد من الحدیث ہذا القدر وقال الحافظ قال ابن المنیر اراد بہذہ الترجمة ان الدین لا یخل بالدین وان الاستعاذة منہ لیست لذاتہ بل لما یخشی من غوائلہ واورد الحدیث الاول فیمن ترک دینا فلیأتنی واشار بہ الی بقیتہ وہو انہ کان لا یصلی علی من علیہ دین فلما فتحت الفتوح صار یصلی علیہ اھ من الفتح۔

باب مطل الغنی ظلم ترجم بلفظ الحدیث وہو طرف من حدیث مضی تاما فی الحوالة مع الکلام علیہ

باب لصاحب الحق مقال قال العلامة القسطلانی فلا یلام اذا تکرر طلبہ لحقہ اھ وقال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرة المتقدم قریبا وہو نص فی ذلک وذکر الحدیث المعلق لما فیہ من تفسیر المقال اھ

باب اذا وجد مالہ عند مفلس الخ قال القسطلانی قولہ فی البیع بان یبیع رجل متاعا لرجل ثم یفلس المشتری ویجد البائع متاعہ الذی باعہ عندہ وفی القرض بان یقرض رجل رجلا ثم یفلس المقترض فیجد المقرض ما اقرضہ عندہ وفی الودیعة بان یودع شخص عند آخر ودیعة ثم یفلس المودع وجواب اذا قولہ فہو ای کل من البائع والمقرض والمودع بکسر الدال احق بہ ای بمتاعہ من غیرہ من غرماء المفلس اھ قال الحافظ قولہ فی البیع اشارة الی ما ورد فی بعض طرقہ نصا وقولہ والقرض ہو بالقیاس علیہ او لدخولہ فی عموم الخبر وہو قول الشافعی فی آخرین والمشہور عن المالکیة التفرقة بین القرض والبیع وقولہ والودیعة ہو بالاجماع وقال ابن المنیر ادخل ہذہ الثلاثة اما لان الحدیث مطلق. واما لانہ وارد فی البیع والآخران اولی لان ملک الودیعة لم ینتقل والمحافظة علی وفاء من اصطنع بالقرض معروفا مطلوب اھ وفی الفیض واعلم انہ اذا اشتری شیئا وقبضہ ولم یود ثمنہ حتی افلس فان کان المبیع قائما فی یدہ اختلف فیہ الفقہاء فقال الشافعی ان البائع احق بہ للحدیث وقال ابو حنیفة وصاحباہ ان البائع فیہ اسوة الغرماء اما اذا لم یقبضہ فالمسئلة عندنا ایضا کالمسئلة فیما بعد القبض عندہ اما البخاری فالحدیث عندہ عام فی الامانات والمعاوضات سواء واجاب عنہ الطحاوی بحمل حدیثہم علی العواری والامانات والمغصوب واما غیر تلک الصور کالمعاوضات والدیون فلم یرد الحدیث فیہ وانما ورد فی ما وجد مالہ بعینہ والمبیع لیس من مالہ بل ہو من مال المشتری لان تبدل الملک یوجب تبدل العین فوجب ان یحمل علی العواری والودائع مما یصدق فیہ علی الشیء انہ من مالہ الی آخر ما بسط فی المسئلة ثم قال قولہ وقال الحسن الخ ولا یجری ہذا الا علی مذہب الصاحبین فان تفلیس الحاکم عندہما اما عند الامام الاعظم فلا حکم لہ وراجع المسئلة من کتاب الحجر اھ

باب من اخر الغریم الی الغد او نحوہ قال القسطلانی من اخر ای من الحکام الغریم ای مطالبة بالدین لربہ الی الغد ونحوہ کیومین او ثلاثة ثم قال بعد ذکر الحدیث وموضع الترجمة منہ قولہ سأغدو علیک وقد سقطت الترجمة وحدیثہا ہذا فی روایة النسفی وتبعہ اکثر الشراح اھ وفی الفیض الغرض منہ التنبیہ علی ان المطل امر عرفی فلیس التاخیر بیوم او یومین مطلا اھ

باب من باع مال المفلس او المعدم الخ قال القسطلانی المعدم بکسر الدال ای المفتقر قولہ فقسمہ ای ثمن مال المفلس بین الغرماء بنسبة دیونہم الحالة لا المؤجلة فلا یدخر منہ شیء لمؤجل ولا یستدام لہ الحجر کما لا یحجر بہ قولہ او اعطاہ ای اعطی الحاکم المعدم ثمن ما باعہ یعنی ما یمونہ اھ قال الحافظ قال ابن بطال لا یفہم من الحدیث معنی قولہ فی الترجمة فقسمہ بین الغرماء لان الذی دبرہ لم یکن لہ مال غیر الغلام وکما سیاتی فی الاحکام ولیس فیہ انہ کان علیہ دین وانما باعہ لان من سنتہ ان لا یتصدق المرء بمالہ کلہ ویبقی فقیرا ولذا قال خیر الصدقة ما کان عن ظہر غنی اھ واجاب ابن المنیر بانہ لما احتمل ان یکون باعہ لما ذکر الشارح واحتمل ان یکون باعہ علیہ لکونہ مدیانا ومال المدیان اما ان یقسمہ الامام بنفسہ او یسلمہ الی المدیان لیقسمہ فلذا ترجم علی التقدیرین مع ان احد الامرین یخرج من الآخر لانہ اذا باعہ علیہ لحق نفسہ فلان یبیعہ علیہ لحق الغرماء اولی اھ والذی یظہر لی ان فی الترجمة لفا ونشرا والتقدیر من باع مال المفلس فقسمہ بین الغرماء ومن باع مال المعدم فاعطاہ حتی ینفق علی نفسہ واو فی الموضعین للتنویع ویخرج احدہما من الآخر کما قال ابن المنیر وقد ثبت فی بعض طرق حدیث جابر فی قصة المدبر انہ کان علیہ دین ترجم

النسائی وغیرہ اھ من الفتح

باب اذا اقرضہ الی اجل مسمی کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اوردہ لدفع توہم الکراہة فیہ لما ان للاجل شبہا بالمبیع فیلزم الزیادة فی احد الجانبین ولا عوض لہا ثم ان الاجل عندنا فی القرض لیس بلازم حتی جاز للدائن ان یطلب قبل حلولہ غایة ما فی الباب انہ یکون بذلک مخلفا لوعدہ اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ لطیف جدا وما یظہر لہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بذلک الی مسئلة خلافیة وہی لزوم التاجیل فی القرض والدین وفی الہدایة ان التاجیل فی القرض غیر لازم عندنا والی ذلک نبہ الشیخ بقولہ ثم ان الاجل الخ قال الحافظ اما القرض الی اجل فہو مما اختلف فیہ والاکثر علی جوازہ فی کل شیء ومنعہ الشافعی واما البیع الی اجل فجائز اتفاقا وکان البخاری احتج للجواز فی القرض بالجواز فی البیع مع ما استظہر بہ من اثر ابن عمر واثر ابی ہریرة رضی اللہ تعالی عنہما اھ وقال القسطلانی اذا اقرضہ الی اجل اوا جلہ فی البیع ہو جائز فیہما عند الجمہور خلافا للشافعیة فی القرض فلو شرط اجلا لا یجر منفعة للمقرض لغا الشرط دون العقد نعم یستحب الوفاء باشتراط الاجل قالہ ابن الرفعة اھ وقال العینی قولہ باب اذا اقرضہ الخ ہاتان مسئلتان جوابہما محذوف ای یجوز الی آخر ما بسط

باب الشفاعة فی وضع الدین قال الحافظ ای فی تخفیفہ ذکر فیہ حدیث جابر فی دین ابیہ وفیہ حدیثہ فی قصة بیع الجمل جمعہما فی سیاق واحد والمقصود منہ قولہ فطلبت الی اصحاب الدین ان یضعوا بعضا فابوا فاستشفعت بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہم فابوا اھ

باب ما ینہی عن اضاعة المال ای صرفہ فی غیر وجہہ او فی غیر طاعة اللہ قالہ القسطلانی وقول اللہ تبارک وتعالی واللہ لا یحب الفساد قال الحافظ کذا للاکثر ووقع فی روایة النسفی ان اللہ والاول ہو الذی وقع فی التلاوة قولہ ولا یصلح عمل المفسدین کذا للاکثر ولابن شبویہ والنسفی لا یحب بدل لا یصلح قیل وہو سہو ووجہہ عندی ان ثبت انہ لم یقصد التلاوة اھ من الفتح قولہ اصلوتک تامرک ان نترک الخ کتب الشیخ یعنی بذلک انہم عدوا الایفاء فی الکیل اضاعة وقبحوا علیہ ذلک فعلم منہ ان الاضاعة منہیة عنہا معتبرة شرعا وعرفا وان کان خصوص ہذا الذی زعموہ اضاعة غیر داخل فیہ فافہم وتفکر اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اجود مما حکاہ الحافظ عن المفسرین لارتباط الآیات وموافقة الآیة بما ہم المعروف من نقص الکیل الی آخر ما فیہ قولہ والحجر فی ذلک بالجر عطفا علی اضاعة المال ای والحجر فی السفہ والحجر فی اللغة المنع وفی الشرع المنع من التصرفات المالیة والاصل فیہ وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح الآیة وقولہ تعالی وان کان الذی علیہ الحق سفیہا او ضعیفا الآیة والحجر نوعان نوع شرع لمصلحة الغیر کالحجر علی المفلس للغرماء والراہن للمرتہن فی المرہون وغیر ذلک ونوع شرع لمصلحة المحجور علیہ وہو ثلاثة حجر المجنون والصبا والسفہ وکل منہا اعم مما بعدہ قلت ولا یبعد ان یقال ان الامام البخاری مال فی مسئلة الحجر الی قول الامام ابی حنیفة اذ ترجم بالحجر ولم یحکم علیہ فی الترجمة بشیء واورد فیہ حدیث لا خلابة وہو مستدل ابی حنیفة فی تلک المسئلة قولہ وما ینہی عن الخداع ای فی البیع وہو عطف علی سابقہ ایضا اھ من القسطلانی

باب العبد راع فی مال سیدہ ذکر فیہ حدیث ابن عمر وفیہ والخادم فی مال سیدہ وہو مسئول کذا فی روایة ابی ذر ولغیرہ فی مال سیدہ راع وہو مسئول ولفظ الترجمة یاتی فی النکاح وفیہ والعبد راع علی مال سیدہ وکان المصنف استنبط قولہ ولا یعمل الا باذنہ من قولہ وہو مسئول لان الظاہر انہ یسئل ہل جاوز ما امرہ بہ او وقف عندہ اھ قلت فاذا ینبغی للامام ایضا ان لا یعمل ولا یتصرف فی اموال الرعیة الا باذنہم. وسکت الحافظ رحمہ اللہ عن براعة الاختتام وختلط کلامہ فی ہذہ الابواب فارجع الیہ والاوجہ عندی ان البراعة فی قولہ کلکم مسئول فان المسئولیة تکون فی الآخرة فافہم وہذا علی تقدیر ان یسلم الکتاب الآتی کتابا مستقلا والا فلا وجہ عندی انہ لیس کتابا مستقلا

فی الخصومات

اختلفت نسخ البخاری فی ذکر ہذہ الترجمة ففی النسخ الہندیة بعد البسملة فی الخصومات باب ما یذکر فی الاشخاص والخصومة بین المسلم والیہودی وفی نسخة الفتح بسم اللہ الرحمن الرحیم ما یذکر فی الاشخاص والخصومة بین المسلم والیہود وقال الحافظ کذا للاکثر وبعضہم والیہودی بالافراد وزاد ابو ذر اولہ فی الخصومات وزاد فی اثنائہ والملازمة والاشخاص بکسر الہمزة احضار الغریم من موضع الی موضع یقال شخص بالفتح من بلد الی بلد واشخص غیرہ والملازمة مفاعلة من اللزوم والمراد ان یمنع الغریم غریمہ من التصرف حتی یعطیہ حقہ اھ وفی نسخة العینی کتاب الخصومات قال العلامة العینی وہو جمع خصومة وہی اسم قال الجوہری خاصمہ مخاصمة وخصاما والاسم الخصومة والخصم معروف ثم ذکر اختلاف النسخ کما تقدم فی کلام الحافظ رحمہ اللہ ونسخة القسطلانی توافق النسخ الہندیة اھ من ہامش اللامع وعند ہذا العبد الضعیف لیس ہذا کتابا مستقلا بل ہذا داخل فیما سبق لما سیاتی فیہ بعض مسائل الحجر۔

باب ما یذکر فی الاشخاص والخصومة الخ تقدم الکلام علیہ آنفا وفی الفیض قولہ والخصومة بین المسلم والیہودی یعنی ان اتحاد الملتین لیس بشرط فی الدعاوی وہکذا ینبغی اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فاخذت بیدہ فاتیت بہ وفیہ الترجمة حیث کان اشخاصا اھ وفی ہامشہ وبذلک جزم الحافظ وتعقب علیہ العینی کما فی ہامش اللامع قولہ فاکون اول من تنشق قیل ہو مشکل لان الاحادیث دالة علی ان موسی قد توفی وانہ صلی اللہ علیہ وسلم زارہ فی قبرہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع فی تقریر الاشکال والجواب عنہ وکذا بسط الکلام علیہ صاحب الفیض۔

باب من رد امر السفیہ قال القسطلانی السفہ ضد الرشد الذی ہو صلاح الدین والمال اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی ان للامام ان یرد تصرف امثال ہؤلاء وان لم یکن سبق منہ المنع اھ وفی ہامشہ قال الحافظ یعنی وفاقا لابن القاسم وقصرہ اصبغ علی من ظہر سفہہ وقال غیرہ من المالکیة لا یرد مطلقا الا ما تصرف فیہ بعد الحجر وہو قول الشافعیة وغیرہم اھ قال العینی قال بعضہم یرد تصرف السفیہ مطلقا وہو قول ابن القاسم ایضا ثم ذکر نحو ما تقدم من الحافظ ثم قال وعند ابی حنیفة لا یحجر بسبب سفہ ولا یرد تصرفہ مطلقا وعند ابی یوسف ومحمد یحجر علیہ فی تصرفات لا تصح مع الہزل کالبیع والہبة وغیرہما ولا یحجر علیہ فی غیرہا کالطلاق ونحوہ الی آخر ما ذکر من المذاہب اھ وقال الحافظ واشار البخاری بما ذکرہ من حادیث

ملها بل التفصيل بين من ظهرت منه الاضاعة فيرد تصرفه فيما اذا كان في الشئ الكثير او المستغرق وعليه تحمل قصة المدبر ودين ما اذا كان في الشئ اليسير اوجعل له شرطا يامن به من افساد ماله فلا يرد وعليه تحمل قصة الذي كان يخدع اھ

ص٣٢٣ باب كلام الخصوم بعضهم في بعضهم ای فيما لا يوجب حدا ولا تعزيرا فلا يكون ذلك من الغيبة المحرمة اھ وفي الفيض يعني اذا غلب احد الخصمين على الآخر بحضرة القاضي فهل فيه تعزير اھ وهكذا قال العيني

ص٣٢٤ باب اخراج اهل المعاصي والخصوم من البيوت بعد المعرفة ای باحوالهم او بعد معرفتهم بالحكم ويكون ذلك على سبيل التاديب لهم ثم قال الحافظ ذكر المصنف حديث ابي هريرة في ارادة تحريق البيوت على الذين لا يشهدون الصلوة وغرضه منه انه اذا احرقها عليهم بادروا بالخروج منها فثبتت مشروعية الاقتصار على اخراج اهل المعصية من باب الاولى ومحل اخراج الخصوم اذا وقع منهم من المراء واللدد ما يقتضي ذلك اھ من الفتح

ص٣٢٤ باب دعوى الوصي للميت ای عن الميت في الاستحقاق وغيره من الحقوق قال ابن المنير المحض دعوى الوصي عن الموصي عليه لا نزاع فيه وكان المصنف اراد بيان مستند الاجماع اھ من الفتح

ص٣٢٥ باب التوثق ممن تخشى معرته قال الحافظ بفتح الميم والمهملة وتشديد الراء ای فساده وعبثه قال العيني والتوثق الاحكام وقالوا اعقد وثيق ای محكم واوثقه ووثقه بالتشديد ای احكمه وشده بالوثاق ای بالقيد اھ مختصرا قوله وقيدا ابن عباس الخ وصله ابن سعد في الطبقات وابو نعيم في الحلية عن عكرمة بلفظ كان ابن عباس يجعل في رجلي الكبل فذكره والكبل بفتح الكاف وسكون الموحدة هو القيد اھ من الفتح

ص٣٢٥ باب الربط والحبس في الحرم كانه اشار بذلك الى رد ما ذكر عن طاؤس فعند ابن ابي شيبة عنه انه كان يكره السجن بمكة ويقول لا ينبغي لبيت عذاب ان يكون في بيت رحمة فاراد البخاري معارضة اثر طاؤس باثر عمر وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة وقوی ذلك بقصة ثمامة وقد ربط في مسجد المدينة وهي ايضا حرم فلم يمنع ذلك من الربط فيه اھ فائدة قال ابن الهمام لم يكن في عهده صلى الله عليه وسلم وابي بكر رضي الله عنه سجن انما كان يحبس في المسجد او الدهليز حتى اشترى عمر رضي الله عنه دارا بمكة باربعة آلاف درهم واتخذه محبسا وقيل بل لم يكن في عهد عمر ولا عثمان رضي الله عنهما ايضا الى زمن علي فهو اول سجن بني في الاسلام قال في الفائق ان عليا رضي الله عنه بنى سجنا من قصب فسماه نافعا فنقبه اللصوص وتسيب الناس منه ثم بنى سجنا من مدر فسماه مخيسا والمخيس موضع التخييس وهو التذليل اھ كذا في هامش اللامع

ص٣٢٥ باب في الملازمة ذكر فيه حديث كعب بن مالك انه كان له على عبد الله بن ابي حدرد دين وقد تقدم الكلام عليه في ابواب المساجد في باب التقاضي والملازمة في المسجد

ص٣٢٥ باب التقاضي ای المطالبة بالدين ولا يشكل عليك التكرار بما تقدم في ابواب المساجد من باب التقاضي والملازمة كما تقدم هناك ثم البراعة عندي كما قال الحافظ في قوله فدعني حتى اموت

كتاب اللقطة

قال الحافظ اللقطة الشئ الذي يلتقط وهو بضم اللام وفتح القاف على المشهور عند اهل اللغة والمحدثين وقال عياض لا يجوز غيره وقال الزمخشري في الفائق اللقطة بفتح القاف والعامة تسكنها كذا قال وقد جزم الخليل بانها بالسكون قال واما بالفتح فهو اللاقط قال الازهري هذا الذي قاله هو القياس ولكن الذي سمع من العرب واجمع عليه اهل اللغة والحديث الفتح اھ وقال القسطلاني هي في اللغة الشئ الملقوط وشرعا ما وجد من حق ضائع محترم غير محرز ولا ممتنع بقوته ولا يعرف الواجد مستحقه وفي الالتقاط معنى الامانة والولاية من حيث ان الملتقط امين فيما التقطه والشرع ولاه حفظه اھ ثم انهم اختلفوا في حكم الالتقاط وبوب له المصنف فيما سياتي بباب هل ياخذ اللقطة قال الموفق قال امامنا الافضل تركها لا التقاطها وروي معنى ذلك عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما واختار ابو الخطاب اذا وجدها بمضيعة وامن نفسه عليها فالافضل اخذها وهذا قول الشافعي وحكي عنه قول آخر انه يجب اخذها لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض وممن راى اخذها ابن المسيب وابو حنيفة وقال مالك ان كان شيئا له بال ياخذها احب الى الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه عن الدردير وجب اخذه لخوف خائن لو تركه مع علمه امانة نفسه لا ان علم خيانته فيحرم اخذه وفي الدر المختار ندب رفعها لصاحبها ان امن على نفسه تعريفها والا فالترك اولى ووجب عند خوف ضياعها اھ

ص٣٢٧ باب اذا اخبره رب اللقطة بالعلامة كتب الشيخ قدس سره في اللامع وذكر العلامة وان لم يكن مذكورا في تلك الرواية الا انه معلوم بملاحظة الرواية الاخرى اھ وفي هامشه قال الحافظ لم يقع في سياق الحديث ما ترجم به صريحا فكانه اشار الى ما وقع في بعض طرقه من رواية مسلم فانه روى هذا الحديث مطولا بطرق متعددة وفي بعضها قال فان جاء احد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فاعطها اياه اھ مختصرا قلت وما ادرج ابو داؤد على هذه الزيادة انها غير محفوظة رد عليه الحافظان ابن حجر والعيني ومسئلة الباب خلافية شهيرة بسطت في الاوجز فمذهب مالك واحمد الى انها تدفع لمن عرف العفاص والوكاء وقال ابو حنيفة والشافعي ان وقع في نفسه صدقه جاز ان تدفع اليه ولا يجبر على ذلك الا ببينة الى آخر ما بسط في الاوجز اھ من هامش اللامع

ص٣٢٨ باب ضالة الابل قال الحافظ ای هل تلتقط ام لا والضائع والضال في الحيوان كاللقطة في غيره والجمهور على القول بظاهره في انها لا تلتقط وقال الحنفية الاولى ان تلتقط وحمل بعضهم النهي على من التقطها ليتملكها لا ليحفظها فيجوز له وهو قول الشافعية وكذا اذا وجدت بقرية فيجوز التملك على الاصح عندهم والخلاف عند المالكية ايضا اھ وقال العيني في التقاط الابل عند المالكية ثلاثة اقوال وعند الشافعية يجوز للحفظ فقط اھ وقال الموفق كل حيوان يقوى على الامتناع من صغار السباع وورود الماء لا يجوز التقاطه ولا التعرض له سواء كان لكبر جثته كالابل والخيل والبقر او لطيرانه كالطيور او لسرعته كالظباء والصيود او بنابه كالكلاب والفهود وبهذا قال الشافعي وقال مالك في ضالة الابل من وجدها في القرى عرفها ومن وجدها في الصحراء لا يقربها ورواه المزني عن الشافعي وقال ابو حنيفة يباح التقاطها اھ مختصرا واما حديث الباب فقال ابن الهمام اجاب عنه في المبسوط بان ذلك كان اذ ذاك لغلبة اهل الصلاح والامانة لا تصل اليها يد خائنة فاذا تركها وجدها واما في زماننا فلا يامن وصول يد خائنة اليها بعده ففي اخذها احياؤها وحفظها على صاحبها فهو اولى الى آخر ما بسط في الاوجز

وفي البذل عن البدائع وهنا ما روی ان رجلا وجد بعيرا بالحرة فعرفه ثم ذكره لسيدنا عمر رضي الله عنه فامره ان يعرفه فقال الرجل لسيدنا عمر قد شغلني عن ضيعتي فقال سيدنا عمر ارسله حيث وجدته واما الحديث فلا حجة له فيه لان المراد منه ان يكون صاحبه قريبا منه الا ترى انه قال عليه الصلوة والسلام حتى يلقاها ربها وانما يقال ذلك اذا كان قريبا وكان رجاء اللقاء ثابتا ونحن به نقول ولا كلام فيه الى آخر ما بسط.

ص٣٢٣ باب ضالة الغنم كانه افردها بترجمة ليشير الى افتراق حكمها عن الابل وقد انفرد مالك بتجويز اخذ الشاة وعدم تعريفها متمسكا بقوله هي لك واجيب بان اللام ليست للتمليك كما انه قال او للذئب والذئب لا يملك باتفاق وقد اجمعوا على ان مالكها لو جاء قبل ان ياكلها الواجد لاخذها منه اھ من الفتح وقال العيني وبه تمسك مالك وروي انه ياخذها ويملكها بالاخذ ولو جاء صاحبها لانه صار حكمه حكم الذئب فلا غرامة ورد عليه بان اللام ليست للتمليك لان الذئب لا يملك وانما ياكلها الملتقط بالضمان الى آخر ما في الاوجز

ص٣٢٤ باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها ای غنيا كان او فقيرا واستدل بحديث الباب على ان اللاقط يملكها بعد انقضاء مدة التعريف وهو ظاهر نص الشافعي اھ من الفتح زاد القسطلاني وخصها الحنفية بالفقير دون الغني لان تناول مال الغير بغير اذنه غير جائز بلا ضرورة باطلاق النصوص اھ قال الموفق اذا عرف اللقطة حولا فلم تعرف ملكها ملتقطها وصارت من ماله غنيا كان الملتقط او فقيرا وبه قال الشافعي واسحاق وقال مالك واصحاب الرائ والثوري يتصدق بها فاذا جاء صاحبها خيره بين الاجر والغرم قالوا وليس له ان يتملكها الا ان ابا حنيفة قال له ذلك ان كان فقيرا من غير ذوي القربى الى آخر ما بسط في الاوجز وههنا مسئلة اخرى ذكرها الحافظ ههنا وترجم عليها البخاري فيما سياتي من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها وهي ما قال الحافظ واختلف العلماء في ما اذا تصرف في اللقطة بعد تعريفها سنة ثم جاء صاحبها هل يضمنها ام لا فالجمهور على وجوب الرد ان كانت العين موجودة او البدل ان كانت استهلكت وخالف في ذلك الكرابيسي صاحب الشافعي ووافقه صاحباه البخاري وداؤد بن علي امام الظاهرية لكن وافق داؤد الجمهور اذا كانت العين قائمة ومن حجة الجمهور قوله في الرواية الماضية ولتكن وديعة عندك الى آخر ما بسط في دلائل مسلك الجمهور ثم قال اذا تقرر هذا امكن حمل قول المصنف في الترجمة فهي لمن وجدها ای في اباحة التصرف فيها حينئذ واما امر ضمانها بعد ذلك فهو ساكت عنه اھ قلت وما افاده الحافظ رحمه الله اخيرا هو وجيه فعلى هذا لا تنافي بين هذه الترجمة وبين ما سياتي من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لانها وديعة عنده فافهم

ص٣٢٤ باب اذا وجد خشبة في البحر الخ قال الحافظ ای ماذا يصنع به هل ياخذه او يتركه واذا اخذه هل يتملكه او يكون سبيله سبيل اللقطة وقد اختلف العلماء فيه اھ وفي الفيض والتعريف في مثل هذه الاشياء اليسيرة يكون بقدر ما يرى فيعرفها اياما معدودة اھ قال العلامة العيني روى ابن عبد الحكم عن مالك اذا القى البحر خشبة فتركها افضل ورخصت طائفة في اخذ اللقطة اليسيرة والانتفاع بها وترك تعريفها وممن روي عنه ذلك عمر وعلي وعائشة وهو قول عطاء والنخعي وطاؤس وقال عطاء لا باس للمسافر اذا وجد السوط والسقاء والنعلين ان ينتفع بها استدل من تبع ذلك بحديث الخشبة لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه اخذها حطبا لاهله ولم ياخذها ليعرفها ولم يقل انه فعل ما لا ينبغي وفي الهداية ان كانت اللقطة مما يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان فالقاؤه اباحة اخذه فيجوز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه يبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح الى آخر ما بسط العيني وقال الحافظ والاصح عند الشافعية انه لا فرق في اللقطة بين القليل والكثير في التعريف وغيره وفي وجه لا يجب التعريف اصلا وقيل تعرف مرة وقيل ثلاثة ايام وهذا كله في قليل له قيمة اما ما لا قيمة له كالحبة الواحدة فله الاستبداد به على الاصح ثم ذكر مذهب الحنفية مثل ما تقدم آنفا عن الهداية في كلام العيني وزاد وعند المالكية كذلك الا انه يزول ملك صاحبه عنه اھ وقال العيني قيل ليس في الباب ذكر السوط واجيب بانه استنبط بطريق الالحاق وقيل كانه فاته عنه وقال بعضهم (الحافظ) اشار بالسوط الى اثر ياتي بعد ابواب في حديث ابي بن كعب ثم تعقب العيني عليه

ص٣٢٤ باب اذا وجد تمرة في الطريق قال الحافظ ای يجوز له اخذها واكلها وكذا نحوها من المحقرات وهو المشهور المجزوم به عند الاكثر اھ وقال القسطلاني تبعا للحافظ تحت حديث الباب ظاهره انه صلى الله عليه وسلم تركها تورعا خشية ان تكون من الصدقة فلو لم يخش ذلك لاكلها ولم يذكر تعريفا فدل على ان مثل ذلك من المحقرات يملك بالاخذ ولا يحتاج الى تعريف لكن هل يقال انها لقطة رخص في ترك تعريفها او ليست لقطة لان اللقطة ما من شانه ان يتملك دون ما لا قيمة له اھ

ص٣٢٤ باب كيف تعرف لقطة اهل مكة كانه اشار بذلك الى اثبات لقطة الحرم فلذلك قصر الترجمة على الكيفية ولعله اشار الى ضعف الحديث الوارد في النهي عن لقطة الحاج او الى تاويله بان المراد النهي عن التقاطها للتملك لا للحفظ اھ من الفتح قلت والحديث الذي اشار اليه الحافظ هو ما اخرجه الامام ابو داؤد عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لقطة الحاج وكتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية عليه من حيث ان تعريف لقطة مكة كتعريف لقطة غيرها وتخصيص مكة لكونها مظنة مبادرة اللاقط الى انفاقها لان الناس يا توبها من بعد فيبعد احتمال العود او لان الجناية على مال الغير وان كانت ممنوعة الا انها في البلد الحرام اشد اھ وقال الحافظ واستدل بحديث الباب على ان لقطة مكة لا تلتقط للتمليك بل للتعريف خاصة وهو قول الجمهور وانما اختصت بذلك عندهم لامكان ايصالها الى ربها لانها ان كانت للمكي فظاهر وان كانت للآفاقي فلا يخلو افق غالبا من وارد اليها فاذا عرفها واجدها في كل عام سهل التوصل الى معرفة صاحبها قاله ابن بطال وقال اكثر المالكية وبعض الشافعية هي كغيرها من البلاد وانما تختص مكة بالمبالغة في التعريف لان الحاج يرجع الى بلده وقد لا يعود فاحتاج الملتقط بها الى المبالغة في التعريف اھ وفي البذل قال في البدائع وكل جواب عرفته في لقطة الحل فهو الجواب في لقطة الحرم الى آخر ما بسط في الدلائل وفي هامشه قال الموفق ظاهر كلام احمد والخرقي ان لقطة الحل والحرم سواء وعن احمد رواية اخرى لا يجوز لقطة الحرم للتمليك وعن الشافعي كالمذهبين اھ

ص٣٢٩ **باب لا تحتلب ماشية احد بغير اذن** ہكذا اطلق الترجمة على وفق ظاہر الحديث اشارة الى الرد على من خصصه او قيده اھ قال القسطلانى تبعا للحافظ بعد ذكر الحديث وفيه النہى عن ان يأخذ المسلم للمسلم شيئا بغير اذنه وانما خص اللبن بالذكر لتساہل الناس فيه فنبه به على ما ہو اعلى منه وقال النووى فى شرح المہذب اختلف العلماء فى من مر ببستان او زرع او ماشية فقال الجمہور لا يجوز ان يأخذ منه شيئا الا فى حال الضرورة فيأخذ ويغرم عند الشافعى والجمہور منہم الامام ابو حنيفة ومالك والشافعى واصحابہم وقال بعض السلف لا يلزمه شىء وقال احمد اذا لم يكن على البستان حائط جاز له الاكل من الفاكہة الرطبة فى اصح الروايتين ولو لم يحتج الى ذلك وفى الرواية الاخرى اذا احتاج ولا ضمان عليه فى الحالتين وعلق الشافعى القول بذلك على صحة الحديث قال البيہقى يعنى حديث ابن عمر مرفوعا اذا مر احدكم بحائط فليأكل ولا يتخذ خبنة اخرجه الترمذى وذہب كثير من السلف الى الجواز مطلقا فى الاكل والشرب سواء علم بطيب نفسه او لم يعلم لرواية ابى داؤد والترمذى وصححه من سمرة مرفوعا اذا اتى احدكم على ماشية فان لم يكن صاحبها فيها فليصوت ثلثا فان اجاب فليستأذنه فان اذن له والا فليحلب وليشرب ولا يحمل واجيب عنه بان حديث النہى اصح فہو اولى بان يعمل به وبانه معارض للقواعد القطعية فى تحريم مال المسلم بغير اذنه فلا يلتفت اليه الى آخر ما بسط فى وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة فى ہذه المسئلة

ص٣٢٩ **باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اراد بذلك انه لا فصل بين مدة ومدة بل تجب القيمة على الملتقط كما اتى المالك اھ قلت ہذه المسئلة خلافية تقدم الكلام عليها فى باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة الخ فارجع اليه وبسط الكلام عليه ايضا فى ہامش اللامع واما مسئلة مدة التعريف فخلافية قال الموفق قدر التعريف سنة روى ذلك عن عمر وعلى وابن عباس وبه قال مالك والشافعى واصحاب الرأى (الثاقب) وروى عن عمر رواية اخرى ثلاثة اشہر وعنه ثلاثة اعوام لرواية ابى وقال الحسن بن صالح ما دون عشرة دراہم يعرفها ثلاثة ايام وقال اسحٰق ما دون الدينار يعرفها جمعة او نحوہا اھ من الاوجز وفى البذل وللحنفية فيها ثلاث روايات اولاہا ما ذكره محمد فى الاصل وہو ظاہر الرواية تقديره بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وہو قول مالك والشافعى واحمد وثانيتہا ما ذكرہا صاحب الہداية فان كانت اقل من عشرة دراہم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف ہذه رواية عن ابى حنيفة قال فى العناية قوله ہذه رواية عن ابى حنيفة يشير الى انها ليست ظاہر الرواية فان الطحاوى قال اذا التقط لقطة يعرفها سنة سواء كان شيئا نفيسا او خسيسا فى ظاہر الرواية وثالثتہا ما ذكرہا صاحب الہداية ايضا قيل الصحيح ان شيئا من ہذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وہو الذى اختاره السرخسى فى مبسوطه قال الشامى فى حاشيته على الدر وصححه فى الہداية وفى المضمرات والجوہرة وعليه الفتوى وہو خلاف ظاہر الرواية من التقدير بالحول فى القليل والكثير اھ قلت والمتون على قول السرخسى الى آخر ما بسط شيخنا فى البذل

ص٣٢٩ **باب ہل يأخذ اللقطة ولا يدعها** قال الحافظ كذا للاكثر وسقطت لا بعد حتى عند ابن شبويه واظن الواو سقطت من قبل حتى والمعنى لا يدعها فتضيع ولا يدعها حتى يأخذہا من لا يستحق واشار بہذه الترجمة الى الرد على من كره اللقطة ومن حجتہم حديث الجارود مرفوعا ضالة المسلم حرق النار اخرجه النسائى باسناد صحيح وحمل الجمہور ذلك على من لا يعرفها واما ما اخذه من حديث الباب فمن جہة انه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابى اخذه الصرة فدل على انه جائز شرعا اھ قلت ولا يبعد ان المصنف اتى بلفظ الاستفہام لان حديث ابى ليس بنص فى الاخذ بل لبيان الحكم بعد الاخذ ويقال انه اشار بلفظ ہل الى رواية النسائى فانها نص فى المنع وحديث الباب فعل لا عموم له وتقدم الكلام على مسئلة الباب فى اول كتاب اللقطة

ص٣٢٩ **باب من عرف اللقطة ولم يدفعها الى السلطان** كانه اشار بالترجمة الى رد قول الاوزاعى فى التفرقة بين القليل والكثير فقال ان كان قليلا عرفه وان كان مالا كثيرا رفعه الى بيت المال والجمہور على خلافه نعم فرق بعضہم بين اللقطة والضوال وبعض المالكية والشافعية بين المؤتمن وغيره فقال يعرف المؤتمن واما غير المؤتمن فيدفعها الى السلطان ليعطيها المؤتمن ليعرفها اھ مختصرا من الفتح

ص٣٢٩ **باب** (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا بغير ترجمة وسقط من رواية ابى ذر فہو اما من الباب او كالفصل منه فيحتاج الى مناسبة بينها على الحالين فانه ساق فيه طرفا من حديث البراء فى قصة الہجرة والغرض منه شرب النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر من لبن الشاة وليس فى ذلك مناسبة ظاہرة لحديث اللقطة لكن قال ابن المنير مناسبة ہذا الحديث لابواب اللقطة الاشارة الى ان المبيح للبن ہنا انه فى حكم الضائع اذ ليس مع الغنم فى الصحراء سوى راع واحد فالفاضل عن شربه مستہلك فہو كالسوط الذى اغتفر التقاطه واعلى احواله ان يكون كالشاة الملتقطة فى الضيعة وقد قال فيها ہى لك او لاخيك او للذئب اھ ولا يخفى ما فيه من التكلف ومع ذلك فلم تظہر مناسبة للترجمة بخصوصها اھ واختار العينى والقسطلانى ما حكى الحافظ عن ابن المنير والاوجه عند ہذا العبد الضعيف ان من عادة الامام البخارى المعروفة ذكر الاضداد فى الكتب وہو الاصل التاسع والستون من اصول التراجم فنبه الامام البخارى بذكر ہذا الحديث ہہنا ان المال الذى عرف مالكه ليس بداخل فى اللقطة وذكره فى باب بلا ترجمة لان الباب بلا ترجمة يكون لوجوه مختلفة تقدمت فى المقدمة منہا الاصل الخامس والعشرون انه قد يحذف الترجمة تشحيذا للاذہان فينبغى ان يترجم ہذا الباب بما قلت ان المال الذى عرف مالكه ليس بلقطة ويمكن ادخاله فى الاصل السابع والخمسين ايضا باعتبار انه لا تعلق له بالترجمة السابقة بل ہو رجوع الى الاصل وہو باب اللقطة باعتبار الضد كذكر ابواب الكفر فى كتاب الايمان اھ من ہامش اللامع فشرب براعة عند الحافظ فى قوله فشرب حتى رضيت وعندى فى قوله ينفض ضرعها من الغبار فان الناس بعد دفن الميت واہالة التراب عليه ينفضون ايديہم من الغبار واوجه منه عندى فى قوله حتى برد اسفله فان بدو برد الميت عند الموت يكون من الاسفل.

ابواب المظالم والقصاص

ہكذا فى النسخ الہندية وفى نسخة الفتح والقسطلانى كتاب المظالم فى المظالم والغصب وفى نسخة العينى كتاب المظالم والغصب قال الحافظ وللنسفى كتاب الغصب باب فى المظالم والمظالم جمع مظلمة مصدر ظلم يظلم واسم لما اخذ بغير حق والظلم وضع الشىء فى غير موضعه الشرعى والغصب اخذ حق الغير بغير حق اھ قال القسطلانى المظالم جمع مظلمة بكسر اللام وفتحها حكاه الجوہرى وغيره والكسر اكثر والغصب لغة اخذ الشىء ظلما وقيل اخذه جہرا بالغلبة وشرعا الاستيلاء على حق الغير عدوانا اھ قال العينى القصاص اسم لمعنى المقاصة وہو مقاصة ولى المقتول القاتل والمجروح الجارح وہى مساواته اياه فى قتل او جرح ثم عم فى كل مساواة اھ

ص٣٣٠ **باب فى المظالم والغصب** اى فى بيان تحريم المظالم وتحريم الغصب وقد تقدم الكلام على مناقضة المصنف لم يذكر فى ہذا الباب حديثا ولم يتعرض له الشراح اذ ليس فى نسخہم ہہنا لفظ الباب كما تقدم واما على النسخة الہندية فيمكن ان يوجه بان الحديث الآتى فى الترجمة الآتية مثبت لكليہما وقد تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم ان المصنف تارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجہان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاصل الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر فى الباب شيئا منہا فيحمله الشراح على سہو الناسخين او سہو المصنف وغير ذلك والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك الا فى موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلہا فى الباب السابق او بعدہا الى آخر ما تقدم

ص٣٣٠ **باب قصاص المظالم** قال الحافظ يعنى يوم القيامة ذكر فيه حديث ابى سعيد الخدرى وقد ترجم عليه فى كتاب الرقاق باب القصاص يوم القيامة ويأتى الكلام عليه ہناك اھ قلت ولعل الامام البخارى اشار بہذه الترجمة الى ان المظالم لا تعفى بالتوبة فقط بل لا بد من القصاص يوم القيامة اما باعطاء حسنات الظالم للمظلوم او باعطاء الله تعالىٰ من عنده كما ورد

ص٣٣٠ **باب قول الله تعالىٰ الا لعنة الله على الظالمين** ذكر فيه حديث ابن عمر يدنى الله المؤمن فيضع عليه كنفه الحديث ووجه دخوله فى ابواب الغصب الاشارة الى ان عموم قوله ہنا اغفرہا لك مخصوص بحديث ابى سعيد الماضى فى الباب قبله اھ من الفتح

ص٣٣٠ **باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه** بضم اوله يقال اسلم فلان فلانا اذا القاه الى الہلكة ولم يحمه من عدوه وہو عام فى كل من اسلم لغيره لكن غلب فى الالقاء الى الہلكة ثم قال تحت شرح الحديث قوله ولا يسلمه اى لا يتركه مع من يؤذيه ولا فى ما يؤذيه بل ينصره ويدفع عنه وہذا اخص من ترك الظلم وقد يكون ذلك واجبا وقد يكون مندوبا بحسب اختلاف الاحوال اھ من الفتح

ص٣٣٠ **باب اعن اخاك ظالما او مظلوما** قال الحافظ ترجم بلفظ الاعانة وأورد الحديث بلفظ النصر فاشار الى ما ورد فى بعض طرقه ففى حديث جابر مرفوعا اعن اخاك ظالما او مظلوما اخرجه ابن عدى وابو نعيم فى المستخرج قال ابن بطال النصر عند العرب الاعانة وتفسيره لنصر الظالم بمنعه من الظلم من تسمية الشىء بما يؤول اليه وہو من وجيز البلاغة وقال البيہقى معناه ان الظالم مظلوم فى نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى ثم قال الحافظ قيل ان اول من قال انصر اخاك ظالما او مظلوما جندب بن العنبر واراد بذلك ظاہره وہو ما اعتادوه من حمية الجاہلية لا على ما فسره النبى صلى الله عليه وسلم اھ من الفتح قلت وعلى ہذا يمكن ان يقال ان غرض الترجمة الاشارة الى تفسير ہذه المقولة المعروفة فى الجاہلية بما فسره صلى الله عليه وسلم والرد على ما عليه اہل الجاہلية

ص٣٣٠ **باب نصر المظلوم** انما كرر ہذا الباب مع انه تقدم اہتماما له او لارادة التعميم اى وان لم يكن اخا له قال الحافظ ہو فرض كفاية وہو عام فى المظلومين وكذلك فى الناصرين بناء على ان فرض الكفاية مخاطب به الجميع وہو الراجح ويتعين احيانا على من له القدرة عليه وحده اذا لم يترتب على انكاره مفسدة اشد من مفسدة المنكر فلو علم او غلب على ظنه انه لا يفيد سقط الوجوب وبقى اصل الاستحباب بالشرط المذكور فلو تساوت المفسدتان تخير اھ وقال القسطلانى فى شرح الحديث قوله ونصر المظلوم مسلما كان او ذميا واجب على الكفاية ويتعين على السلطان وقد يكون بالقول او بالفعل اھ من الفتح.

ص٣٣١ **باب الانتصار من الظالم** اى ہذا باب فى بيان الانتصار اى الانتقام قاله العينى وقال الحافظ اما الآية الاولى فروى الطبرى من طريق السدى قوله الا من ظلم اى فانتصر بمثل ما ظلم به فليس عليه ملامة وعن مجاہد الا من ظلم فانتصر فان له ان يجہر بالسوء وعنه نزلت فى رجل نزل بقوم فلم يضيفوه فرخص له ان يقول فيہم وعن ابن عباس المراد بالجہر من القول الدعاء فرخص للمظلوم ان يدعو على من ظلمه واما الآية الثانية فروى الطبرى من طريق السدى ايضا فى قوله والذين اذا اصابہم البغى ہم ينتصرون قال يعنى ممن بغى عليہم من غير ان يعتدوا اھ وكتب الشيخ فى اللامع تحت الآية الثانية قد يستنبط من تلك الآيات اشارة الى ترتيب الخلافة فقوله والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا ہم يغفرون شان ابى بكر رضى الله تعالىٰ عنه حيث لم يقترف الفواحش والكبائر فى جاہلية ولا اسلام والذين استجابوا لربہم واقاموا الصلوة وامرہم شورى بينہم شان عمر رضى الله عنه حيث ترك الخلافة شورى بين نفر من الصحابة والذين اذا اصابہم البغى عثمان حيث بغوا عليه وقتلوه ظلما ہم ينتصرون على كرم الله وجہه المنتقم من الاعداء ولما كان البغى على عثمان بغيا على على والانتصار على انتصار عثمان لكونہما نائبين منيبين ورضا كل منہما بفعل الآخر صح اسناد الفعلين اليہما معا والله تعالىٰ اعلم اھ وبسط الكلام عليه فى ہامشه من كلام صاحب الاشاعة فى اشراط الساعة وذكر فيه ايضا ما ترجح عند ہذا العبد الفقير فارجع اليه لو شئت

ص٣٣١ **باب عفو المظلوم** لم يذكر المصنف فى ہذه الترجمة وفى الترجمة السابقة حديثا وقد تقدم منا الكلام عليه

آنفا في باب المظالم والغصب من الأصل السابع والعشرين

ص٣٣١ باب الظلم ظلمات يوم القيامة الترجمة هي عين الحديث. والظلمات جمع ظلمة وهو خلاف النور وضم اللام فيه لغة ويجوز في الظلمات ضم اللام وفتحها وسكونها. قال المهلب الذي يدل عليه القرآن انها ظلمات على البصر حتى لا يهتدي سبيلا قال الله تعالى في المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وقال في المنافقين انظرونا نقتبس من نوركم فاثاب الله المؤمن بلزوم نور الايمان لهم ولذذهم بالنظر اليهم وتقوى به ابصارهم وعاقب الكفار والمنافقين بان اظلم عليهم ومنعهم لذة النظر اليه اهـ

ص٣٣١ باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم قال العلامة القسطلاني في شرح الحديث قوله ليس بينها وبين الله حجاب كناية عن الاستجابة وعدم الرد كما صرح به في حديث ابي هريرة عند الترمذي مرفوعا بلفظ ثلاثة لا ترد دعوتهم الصائم حين يفطر والامام العادل. ودعوة المظلوم يرفعها الله تعالى فوق الغمام الحديث اهـ

ص٣٣١ باب من كانت له مظلمة عند الرجل الخ قال الحافظ رحمه الله المظلمة بكسر اللام على المشهور وحكى فتحها وحكي الضم ايضا اهـ قال العيني قوله مظلمة اي الماخوذ بغير حق وقوله هل يبين اي هل يحتاج الى بيان تلك المظلمة حتى يصح التحلل وفيه خلاف فلذلك لم يذكر جواب هل اهـ قال الحافظ فيه اشارة الى الخلاف في صحة الابراء من المجهول واطلاق الحديث يقوي قول من ذهب الى صحته وقد ترجم بعد باب اذا حلله ولم يبين كم هو وفيه اشارة الى الابراء من المجهول ايضا اهـ وفي الدر المختار البراءة عن الحقوق المجهولة لا يصح عند الشافعي ويصح عندنا لعدم افضائه الى المنازعة اهـ وفي البداية هو يقول ان في الابراء معنى التمليك حتى يرتد بالرد وتمليك المجهول لا يصح ولنا ان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه التمليك لعدم الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة اهـ

ص٣٣١ باب اذا حلله من ظلمه فلا رجوع فيه اي معلوما عند من يشترطه او مجهولا عند من يجيزه وهو فيما مضى بالاتفاق واما في ما سياتي ففيه الخلاف ومطابقة الحديث للترجمة من جهة ان الخلع عقد لازم فلا يصح الرجوع فيه ويلتحق به كل عقد لازم كذلك كذا قال الكرماني فوهم ومورد الحديث والآية انما هو في حق من تسقط حقها من القسمة وليس من الخلع في شيء فمن ثم وقع الاشكال فقال الداؤدي ليست الترجمة بمطابقة للحديث فوجهه ابن المنير بان الترجمة تتناول اسقاط الحق من المظلمة الفائتة والاية مضمونها اسقاط الحق المستقبل حتى لا يكون عدم الوفاء به مظلمة لسقوطه قال ابن المنير لكن البخاري تلطف في الاستدلال وكانه يقول اذا نفذ الاسقاط في الحق المتوقع فلان ينفذ في الحق المحقق اولى اهـ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب يعني بذلك ما هو اسقاط محض فاما اذا احلته مما لم يوجد بعد من القسم وامثاله فلها الرجوع فيه لان الاسقاط لم يوجد الا فيما وجد فلها ان تمنع ما فوق ذلك لانه ليس رجوعا فيما اسقطته بل هو امتناع عن الاسقاط في ما بعد فلا يعترض بالرواية في اثبات الاحناف للمراة الرجوع فيما اسقطته من قسمها ثم دلالة الرواية على الترجمة (اي الماضية كما تقدم في اول الباب) وكذلك في الترجمة الاتية محتاجة الى فضل تدبر وحاصل المعنيين قياس الموجود والماضي على المستقبل والآتي والاستدلال بحصة الشرب الشائع على الحق المبهم اهـ

ص٣٣١ باب اذا اذن له او احله له ولم يبين كم هو اي اذن رجل لرجل آخر في استيفاء حقه الخ قاله القسطلاني قال الحافظ اورد فيه حديث سهل بن سعد في استيذان الغلام في الشرب ومطابقته وقد خفيت على ابن التين فانكرها من جهة ان الغلام لو اذن في شربه الاشياخ قبله لجاز لان ذلك هو فائدة استيذانه فلو اذن لكان قد تبرع بحقه وهو لا يعلم قدر ما يشربون ولا قدر ما كان هو يشرب اهـ وقال القسطلاني ولم يظهر لي وجه المناسبة بين الترجمة والحديث فالله اعلم وقد قيل انها توخذ من معنى الحديث لانه لو اذن الغلام الى آخر ما تقدم ثم لا يخفى عليك الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق قبل باب فان الاولى في الابراء عن الحقوق المجهولة بان لا يعرف نوع الحقوق هل كانت من المال او العرض او غيرهما وهذه الترجمة في الابراء من الحقوق المجملة بان يكون النوع معلوما بان يكون الدراهم مثلا لكن لم يعلم مقدارها فافهم

ص٣٣٢ باب اثم من ظلم شيئا من الارض كانه يشير الى توجيه تصوير غصب الارض خلافا لمن قال لا يمكن ذلك اهـ من الفتح قوله ان سعيد بن زيد الخ قال الحافظ قد تقدم من رواية ابن اسحاق قصة لسعيد في هذا الحديث سياتي في بدء الخلق انه خاصمته اروى في حق زعمت انه انتقصه لها الى مروان فقال مروان دعوها واياها فترك سعيد ما ادعت وفي رواية لمسلم ان سعيدا قال اللهم ان كانت كاذبة فاعم بصرها واجعل قبرها في دارها وفي رواية فجاء سعيد الى مروان فركب معه والناس حتى نظروا اليها وذكروا لهم انها عميت وانها سقطت في بيرها وماتت اهـ ملخصا من الفتح

ص٣٣٢ باب اذا اذن انسان لآخر شيئا جاز كتب الشيخ قدس سره في اللامع وانما ذكره ههنا لما فيه من حق الآخر والاذن فكان لكل منهما الاقتران بعد اذن صاحبه فيكون التعدي معفوا بالاذن اهـ وفي هامشه قال الحافظ اورد المصنف فيه حديثين احدهما لابن عمر في النهي عن القران والمراد به ان لا يقرن تمرة بتمرة عند الاكل لئلا يجحف برفقته فان اذنوا له في ذلك جاز لانه حقهم فلهم ان يسقطوه وهذا يقوي مذهب من يصحح هبة المجهول اهـ قال العيني قال القرطبي حمل اهل الظاهر هذا النهي على التحريم مطلقا وحمله جمهور الفقهاء على حالة المشاركة بدليل مساق الحديث وصوب النووي التفصيل فان كان مشتركا بينهم حرم الا برضاهم والا فلا اهـ

ص٣٣٢ باب قول الله تعالى وهو الد الخصام كتب الشيخ قدس سره في اللامع انما ذكره ههنا لان المظالم والمنازعات تكون منجرة الى اللدد فينبغي الاحتراز عن الوقوع فيه اهـ وفي هامشه اشار الشيخ بذلك الى دفع ما يرد على الامام البخاري ان محل هذا الباب كتاب التفسير قال الكرماني الالد شديد الجدل والاضافة بمعنى في او جعل الخصام الدا على المبالغة وقيل الخصام جمع الخصم اهـ

ص٣٣٢ باب اثم من خاصم في باطل اورد فيه حديث ام سلمة وفيه فانما هي قطعة من النار وهو ظاهر فيما ترجم به وسياتي الكلام عليه مستوفى في كتاب الاحكام ان شاء الله تعالى اهـ من الفتح

ص٣٣٢ باب اذا خاصم فجر اي ذم من اذا خاصم فجر اذ ان شاء اهـ من الفتح وقال القسطلاني قوله فجر اي مال عن الحق والمراد به ههنا الشتم والرمي بالاشياء القبيحة والبهتان اهـ

ص٣٣٢ باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه الخ قال الحافظ اي هل ياخذ منه بقدر الذي له ولو بغير حكم حاكم وهي المسئلة المعروفة بمسئلة الظفر وقد جنح المصنف الى اختياره ولهذا اورد اثر ابن سيرين على عادته في الترجيح بالآثار اهـ قلت هو اصل معروف مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الاربعون وحاصله يوخذ مختار البخاري من الآثار التي يودعها في الترجمة ثم قال الحافظ واستدل بحديث عقبة بن عامر ثاني حديثي الباب على مسئلة الظفر وبها قال الشافعي وجزم بجواز الاخذ فيما اذا لم يمكن تحصيل الحق بالقاضي كان يكون غريمه منكرا ولا بينة له عند وجود الجنس فيجوز عنده اخذه ان ظفر به واخذ غيره بقدره ان لم يجده ويجتهد في التقويم ولا يحيف فان امكن تحصيل الحق بالقاضي فالاصح عند اكثر الشافعية الجواز ايضا وعند المالكية الخلاف وجوزه الحنفية في المثلي دون المتقوم لما يخشى فيه من الحيف واتفقوا على ان محل الجواز في الاموال لا في العقوبات البدنية لكثرة الغوائل في ذلك ومحل الجواز في الاموال ايضا ما اذا امن الغائلة كنسبته الى السرقة ونحو ذلك اهـ وقال القسطلاني قال ابو حنيفة ياخذ من الذهب الذهب ومن الفضة الفضة ومن المكيل المكيل ومن الموزون الموزون ولا ياخذ غير ذلك والمفتى به عند المالكية انه ياخذ بقدر حقه ان امن فتنته او نسبته الى رذيلة واما مذهب احمد فقال الخرقي من كان له على احد حق فمنعه منه وقدر له على مال لم ياخذ منه مقدار حقه لقوله صلى الله عليه وسلم اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك اهـ وفي الدر المختار ليس لذي الحق ان ياخذ غير جنس حقه وجوزه الشافعي قال ابن عابدين عدم الجواز كان في زمانهم اما اليوم فالفتوى على الجواز اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب وهو عندنا مخصوص بما اذا وجد من جنس ماله وعمم صاحباه الحكم في النقدين فمن كان له على آخر دراهم فله ان ياخذ الدنانير وبالعكس وافتى المتاخرون على مذهب الائمة الاخر لفساد القضاة فله ان ياخذ متى ظفر بحقه ولو من غير جنسه وظاهر الآية والرواية معهم حيث لم يقيد بشيء دون شيء اهـ

ص٣٣٢ باب ما جاء في السقائف جمع سقيفة وهو المكان المظلل كساباط او حانوت بجانب الدار وكانه اشار الى ان الجلوس في الامكنة العامة جائز وان اتخاذ صاحب الدار ساباطا او مستظلا جائز اذا لم يضر المارة اهـ من الفتح وقال القسطلاني ومراد المؤلف التنبيه على جواز اتخاذها وهي ان صاحب جانبي الطريق يجوز له ان يبني سقفا على الطريق تمر المارة تحته ولا يقال انه تصرف في هواء الطريق وهو تابع لها يستحقه المسلمون لان الحديث دال على جواز اتخاذها ولولا ذلك لما اقرها النبي صلى الله عليه وسلم ولا جلس تحتها اهـ وفي الفيض قوله سقيفة (چوپال) ولا حاجة فيها الى الاجازة لكونها اعدت لمصالح العامة عرفا اهـ

ص٣٣٢ باب لا يمنع جار جاره ان يغرز خشبه في جداره قال الحافظ كذا لابي ذر بالتنوين على افراد خشبة ولغيره بصيغة الجمع وهو الذي في حديث الباب قال ابن عبد البر روي اللفظان في الموطا والمعنى واحد لان المراد بالواحد الجنس اهـ واستدل بحديث الباب على ان الجدار اذا كان لواحد وله جار فاراد ان يضع جذعه عليه جاز سواء اذن المالك ام لا فان امتنع اجبر وبه قال احمد واسحق وغيرهما من اهل الحديث وابن حبيب من المالكية والشافعي في القديم وعنه في الجديد قولان اشهرهما اشتراط اذن المالك فان امتنع لم يجبر وهو قول الحنفية وحملوا الامر في الحديث على الندب والنهي على التنزيه جمعا بينه وبين الاحاديث الدالة على تحريم مال المسلم الا برضاه وجزم الترمذي عن الشافعي بالقول القديم وهو نصه في البويطي اهـ من الفتح

ص٣٣٢ باب صب الخمر في الطريق كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك ان الطريق مشترك للعامة فجاز مثل هذه التصرفات فيه لكونه من جملتهم غير ان جوازه مشروط بما لم يكن مضرا بالمارة لان ضرر الخاص محتمل بالضرر العام فلو كان الطريق ضيقا او صلبا بحيث لا ينشف ارضه ما اريق فيه منع من الاراقة فيه لئلا تزل فيه الاقدام فتتاذى به الاقوام وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره اجود مما قاله الشراح في غرض الباب قال الحافظ باب صب الخمر في الطريق اي المشتركة اذا تعين ذلك طريقا لازالة مفسدة تكون اقوى من المفسدة الحاصلة بصبها قال المهلب انما صبت الخمر في الطريق للاعلان برفضها وليشتهر تركها وذلك ارجح في المصلحة من التاذي بصبها في الطريق اهـ

ص٣٣٢ باب افنية الدور والجلوس فيها الخ قال الحافظ اما الافنية فهي جمع فناء بكسر الفاء والمد وقد تقصر وهو المكان المتسع امام الدار والترجمة معقودة لجواز تحجيره بالبناء وعليه جرى العمل في بناء المساطب في ابواب الدور والجواز مقيد بعدم الضرر للجار والمار والصعدات بضمتين جمع صعد بضمتين ايضا وقد يفتح اوله وهو جمع صعيد كطريق وطرقات وزنا ومعنى والمراد به ما يراد من الفناء اهـ

ص٣٣٢ باب الآبار على الطريق اذا لم يتاذ بها الآبار بمد وتخفيف الموحدة ويجوز بغير مد وتسكين الموحدة بعدها همزة وهو الاصل في هذا الجمع قاله في الفتح وقال القسطلاني اي حكم الآبار التي حفرت على الطريق والآبار جمع بئر وهو بهمزة مفتوحة وموحدة ساكنة ثم همزة مفتوحة قال في الصحاح ومن العرب من يقلب الهمزة فيقلب بابدال الهمزة وفتح الموحدة وبه ضبط في البخاري اهـ وقال بعد ذكر الحديث وفيه جواز حفر الآبار في الصحراء لانتفاع عطشان وغيره بها فان قلت كيف ساغ مع مظنة الاستضرار بها بساقط بليل او وقوع بهيمة او نحوها فيها اجيب بانه لما كانت المنفعة اكثر ومحققة والاستضرار نادرا ومظنونا غلب الانتفاع وسقط الضمان فكانت جبارا فلو تحققت المضرة لم يجز وضمن الحافر اهـ وفي الفيض والمراد من الطريق ارض ليس بها مالك وكانت مباحة الاصل اهـ

ص٣٣٢ باب اماطة الاذى الخ قال الحافظ اي ازالته وزاد القسطلاني عن المسلمين معنى كون الاماطة صدقة انه تسبب الى سلامة من يمر به من الاذى فكانه تصدق عليه بذلك فحصل له اجر الصدقة وقد جعل صلى الله عليه وسلم الامساك عن الشر صدقة على النفس اهـ وسياتي بقية الكلام عليه في باب من اخذ الغصن الخ قريبا

ص٣٣٢ باب الغرفة والعلية المشرفة الغرفة بضم المعجمة وسكون الراء اي المكان المرتفع في البيت والعلية بضم اوله وكسره وتشديد اللام المكسورة وتشديد التحتانية قوله المشرفة بالمعجمة والفاء وتخفيف الراء اهـ من الفتح

كتب الشيخ رحمه الله في اللامع ان حمل الغرفة على الباب لصغير والعلية على المكان الذي فيه الغرفة ليسلم عن التكرار والمقصود بذلك بيان جوازه ودفع ما يتوهم من كراهته لما فيه من الاطلاع على عورات الجوار واحالهم غير ان الجواز مشروط بما اذا لم يضر الجار والمارة اه وفي هامشه قال القسطلاني عن الكرماني العلية مثل الغرفة وقال الجوهري الغرفة العلية هو من العطف التفسيري اه قال العيني المشرفة من الاشراف على الشئ وهو الاطلاع عليه فيفهم من كلامه انها على اربعة اقسام الاول علية مشرفة على مكان على سطح الثاني مشرفة على مكان على غير سطح الثالث غير مشرفة على مكان على سطح الرابع غير مشرفة على مكان على غير سطح قال ابن بطال الغرفة على السطوح مباحة ما لم يطلع منها على حرمة احد قال العيني الذي ذكره هي العلية على السطح غير المشرفة فيفهم منه انها اذا كانت مشرفة على مكان فهي غير مباحة وكذلك اذا كانت على غير سطح وكانت مشرفة ولم ار احدا من شراح البخاري حقق هذا الموضع اه وفي الدر المختار لا يمنع الشخص من التصرف في ملكه الا اذا كان الضرر بجاره ضررا بينا فيمنع من ذلك حتى يمنع الجار من فتح الطاق وهذا جواب المشائخ استحسانا وجواب ظاهر الرواية عدم المنع مطلقا ورجحه في الفتح الى آخر ما في هامش اللامع

ص۳۳۵ **باب من عقل بعيره على البلاط او باب المسجد** قال الحافظ البلاط بفتح الموحدة وهي حجارة مفروشة كانت عند باب المسجد وقوله او باب المسجد هو بالاستنباط من ذلك واشار به الى ما ورد في بعض طرقه واورد فيه طرفا من حديث جابر في قصة جمله وغرضه هنا قوله فعقلت الجمل في ناحية البلاط فانه يستفاد منه جواز ذلك اذا لم يحصل به ضرر اه كتب الشيخ في اللامع ودلالة الرواية عليه من حيث ان المراد بناحية البلاط هي الطرف الداخل في البلاط او اريد بها الخارج منه فدلالتها عليها من حيث انه لما عقل على طرفه المتصل بها كان البعير على سعة من الدخول على البلاط ولعله جلس عليه او وقف اه وتعرض لهذا الاشكال والجواب عنه العلامة العيني وما افاده الشيخ اوضح منه وابسط. وفي الفيض البلاط كانت حجارة مفروشة من المسجد الى السوق تسمى بالبلاط وكان العقل فيه انتفاعا بارض غير مملوكة اه

ص۳۳۵ **باب الوقوف والبول عند سباطة قوم** قال الحافظ وجاز البول في السباطة وان كانت لقوم باعيانهم لانها اعدت لالقاء النجاسات والمستقذرات اه

ص۳۳۵ **باب من اخذ الغصن وما يؤذي الناس في الطريق فرمى به** قال القسطلاني اي ثواب من اخذ الغصن وفي رواية من اخر الغصن اي الذي يؤذي المارين اه وقال الحافظ وينظر في هذه الترجمة وفي التي قبلها بثلاثة ابواب وهي اماطة الاذى وكان تلك اعم من هذه لعدم تقييدها بالطريق وان تساويا في فضل عموم المزال وفيه ان قليل الخير يحصل به كثير الاجر قال ابن المنير انما ترجم به لئلا يتخيل ان الرمي بالغصن وغيره مما يؤذي تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيمنع فاراد ان يبين ان ذلك لا يمنع لما فيه من الندب اليه وقد روى مسلم من حديث ابي برزة قال قلت يا رسول الله دلني على عمل انتفع به قال اعزل الاذى عن طريق المسلمين اه قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الغرض مما تقدم هو ما افاده الحافظ رحمه الله من بيان الجواز وانه ليس تصرفا في ملك الغير والغرض من هذا الباب عندي هو بيان الفضل والثواب والطف منه ان يقال ان المقصود من الباب السابق بيان اماطة الاذى الساقط على الطريق والمقصود من هذا الباب ازالة الاذى المعلق على الطريق فقد قال الحافظ اورد فيه حديث ابي هريرة بلفظ غصن شوك وفي حديث انس عند احمد ان شجرة كانت على طريق الناس تؤذيهم الحديث فتامل

ص۳۳۵ **باب اذا اختلفوا في الطريق الميتاء** على وزن مفعال من الاتيان لا من الموت والمعنى ان يكثر فيه الاتيان قاله صاحب الفيض وقال الحافظ الميتاء بكسر الميم وسكون التحتانية بعدها مثناة ومد من الاتيان والميم زائدة قيل الميتاء اعظم الطرق وهي التي يكثر مرور الناس بها وقيل هي الطريق الواسعة وقيل هي العامرة قوله وهي الرحبة تكون بين الطرق ثم يريد صاحب الارض ان يبني فيها ترك للطريق سبعة اذرع وهو مصير منه الى اختصاص هذا الحكم بالصورة التي ذكرها وقد وافقه الطحاوي على ذلك فقال لم نجد لهذا الحديث معنى اولى من حمله على الطريق التي يراد ابتداؤها اذا اختلف من يبتديها في قدرها كبلد يفتحها المسلمون وليس فيها طريق مسلوك وكموات يعطيه الامام لمن يحييها اذا اراد ان يجعل فيها طريقا للمارة ونحو ذلك وقال غيره مراد الحديث ان اهل الطريق اذا تراضوا على شئ كان لهم ذلك وان اختلفوا جعل سبعة اذرع الى آخر ما فيه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني اذا انهدم البيوت التي كانت على الطريق ثم اراد الملاك بناءها ولم يعلم كم كان الطريق في الاصل يجعل سبعة اذرع اه

ص۳۳۵ **باب النهبى بغير اذن صاحبه** اي صاحب الشئ المنهوب. والنهبى بضم النون فعلى من النهب وهو اخذ المرء ما ليس له جهارا ومفهوم الترجمة انه اذا اذن جاز ومحله في المنهوب المشاع كالطعام يقدم للقوم فلكل منهم ان يأخذ مما يليه ولا يجذب من غيره الا برضاه وكره مالك وجماعة النهب في نثار العرس لانه اما ان يحمل على ان صاحبه اذن للحاضرين في اخذه فظاهره يقتضي التسوية والنهب يقتضي خلافها واما ان يحمل على انه علق التمليك على ما يحصل لكل احد ففي صحته اختلاف فلذلك كرهه اه من الفتح وقال العلامة العيني اختلف العلماء في ما ينثر على رؤوس الصبيان وفي الاعراس فتكون فيه النهبة فكرهه مالك والشافعي واجازه الكوفيون اه

ص۳۳۵ **باب كسر الصليب وقتل الخنزير** وفيه اشارة الى من قتل خنزيرا او كسر صليبا لا يضمن لانه فعل مأمورا به وقد اخبر عليه الصلوة والسلام بان عيسى عليه الصلوة والسلام سيفعله وهو اذا نزل كان مقررا لشرع نبينا صلى الله عليه وسلم كما سيأتي تقريره ولا يخفى ان محل جواز كسر الصليب اذا كان مع المحاربين او الذمي اذا جاوز به الحد الذي عوهد عليه فاذا لم يتجاوز وكسره مسلم كان متعديا اه من الفتح وفي الفيض تحت الباب قلت لا عطر وان يكون كسر الصليب بعد نزول عيسى عليه السلام كسر النبي صلى الله عليه وسلم الاصنام في فتح مكة وكذا يمكن ان يكون وضع الجزية ناظرا الى منصب التشريع اي ترك النبي صلى الله عليه وسلم هذا الجزء والموعود جاءه وفوضه اليه بامره ليتولاه هو بنفسه اه قوله حكما مقسطا قال العلامة السندي فيه تنبيه على ان ما يأتي فينا على انه نبي مرسل الينا وان كان نبيا في الواقع بل يأتي فينا على انه حاكم وزاد هذا التنبيه وضوحا وصفه بكونه مقسطا اذ من يجيئ نبيا لا يحتاج الى ان يوصف بكونه عدلا بخلاف من يجيئ حاكما فافهم اه

ص۳۳۵ **باب هل تكسر الدنان** بكسر الدال جمع دن الحب وهو الخابية فارسي معرب والزقاق بكسر الزاي جمع زق

اي التي فيها الخمر ايضا وفي مسئلة الباب تفصيل فان كانت الاوعية بحيث تراق واذا غسلت طهرت وينتفع بها لم يجز اتلافها والا جاز وقال ابو يوسف واحمد في رواية ان كان الدن او الزق لمسلم لم يضمن وقال محمد واحمد في رواية يضمن لان الاراقة بغير الكسر ممكنة وان كان الدن لذمي فقال الحنفية يضمن بلا خلاف لانه مال متقوم في حقهم وقال الشافعي واحمد لا يضمن لانه غير متقوم في حق المسلم فكذا في حق الذمي وان كان الدن لحربي فلا يضمن بلا خلاف وعن مالك زق الخمر لا يطهره الماء لان الخمر غاص فيه اه من القسطلاني قوله فان كسر صنما الخ قال الحافظ اي هل يضمن ام لا واما الصنم والصليب فمعروفان يتخذان من خشب ومن حديد ومن نحاس وغير ذلك واما الطنبور فهو بضم الطاء آلة من آلات الملاهي معروفة وقد تفتح طاؤه وهذا لا ينتفع بخشبه فبينه وبين ما تقدم خصوص وعموم وقال الكرماني المعنى او كسر شيئا لا يجوز الانتفاع بخشبه قبل الكسر كآلة الملاهي يعني فيكون من العام بعد الخاص قال ويحتمل ان يكون او بمعنى حتى اي كسر ما ذكر الى حد لا ينتفع بخشبه اه وفي الهداية من كسر لمسلم بربطا او طبلا او دفا او مزمارا فهو ضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عند ابي حنيفة وقال صاحباه لا يضمن ولا يجوز بيعها وقيل الاختلاف في الذي يضرب للهو فاما طبل الغزاة والدف الذي يباح ضربه في العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف وقيل الفتوى في الضمان على قولهما ثم ذكر دلائل الفريقين. قوله فاتخذت منه نمرقتين يشكل عليه ما سيأتي من حديث عائشة في كتاب بدء الخلق بلفظ حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة فيها تماثيل كانها نمرقة فجاء فقام بين البابين وجعل يتغير وجهه الحديث وجمع بينهما مولانا محمد حسن المكي فقال قوله نمرقة اي وسادة كبيرة وقول عائشة فاتخذت منه نمرقتين فالمراد بها الوسادة الصغيرة التي يلقى بالارض وتنقلب من موضع الى موضع فان التماثيل فيها جائزة وايضا التماثيل التي في تلك النمرقتين قد صارت مكسرة منقطعة بالفتك بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فانها فيها سالمة اه قلت وسيأتي في كتاب اللباس في باب ما وطئ من التصاوير حديث عائشة فجعلناه وسادة وفي هامشه وفيه دليل لمن قال ان امتناع الملائكة مخصوص بغير المهانة كما رجحه ابن الهمام وبسط في الحاشية الكلام عليها وفيها عن موطأ محمد وبهذا نأخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط او فراش يفترش او وسادة فلا بأس بذلك وانما يكره من ذلك في الستر وما ينصب نصبا وهو قول ابي حنيفة والعامة من فقهائنا اه من هامش اللامع وسيأتي شئ من الكلام عليه في كتاب اللباس ان شاء الله

ص۳۳۵ **باب من قتل دون ماله** وفي نسخة الشروح قاتل بدل قتل قال الكرماني قوله دون ماله اي عند ماله وقال القرطبي دون في اصلها ظرف مكان بمعنى تحت وتستعمل للسببية على المجاز ووجهه ان الذي يقاتل على ماله انما يجعله خلفه او تحته ثم يقاتل عليه وجواب من محذوف ولم يذكره اكتفاء بما في الحديث قاله العيني وقال ايضا قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لان المقاتلة لا تستلزم القتل والشهادة مرتبة على القتل قلت قد ذكرت الآن ان تقدير الترجمة من قاتل دون ماله فقتل فما ذا حكمه فالجواب انه شهيد واقتصر في الحديث على لفظ قتل لانه يستلزم المقاتلة وقيل ايضا ما وجه ادخال هذا الحديث في هذه الابواب واجيب بانه يشير به الى ان للانسان ان يدفع من قصد ماله ظلما وهذا النوع داخل في المظالم ودفع الظلم فافهم اه قال الحافظ وفي رواية لابي داؤد والترمذي من اريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد وكان البخاري اشار الى ذلك في الترجمة بتعبيره بلفظ قاتل اه وسيأتي في كلام السندي نكتة في هذا التعبير قال النووي فيه جواز قتل من قصد اخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلا او كثيرا وهو قول الجمهور وشذ من اوجبه وقال بعض المالكية لا يجوز اذا طلب المال الخفيف قال القرطبي سبب الخلاف عندنا هل الاذن في ذلك من باب تغيير المنكر فلا يفترق الحال بين القليل والكثير او من باب دفع الضرر فيختلف الحال اه وقد اجاد في بيان النكتة العلامة السندي حيث قال قوله في الحديث من قتل دون ماله الخ كانه فهم منه ان يقوم لحفظ المال والدفع عنه فيقتل لذلك واما الذي يقتل من غير دفع عن المال فلا يقال انه قتل دون ماله فاشار في الترجمة حيث قال من قاتل الى هذا والله تعالى اعلم

ص۳۳۵ **باب اذا كسر قصعة او شيئا لغيره** اي هل يضمن المثل او القيمة والقصعة بفتح القاف اناء من خشب قوله فارسلت احدى امهات المؤمنين هي صفية كما رواه ابو داؤد والنسائي او حفصة رواه الدارقطني وابن ماجة او ام سلمة رواه الطبراني في الاوسط واسناده اصح من اسناد الدارقطني وهو اصح ما ورد في ذلك ويحتمل التعدد قاله القسطلاني والبسط في الفتح. واستشكل على الحديث بانه انما يحكم في الشئ بمثله اذا كان متشابه الاجزاء كالدراهم وسائر المثليات والقصعة انما هي من المتقومات والجواب ما حكاه البيهقي بان القصعتين كانتا للنبي صلى الله عليه وسلم في بيت زوجتيه فعاقب الكاسرة بجعل القصعة المكسورة في بيتها وجعل الصحيحة في بيت صاحبتها ولم يكن ذلك على سبيل الحكم على الخصم اه من القسطلاني والبسط في الفتح مع بيان اختلاف الائمة في الضمان بالمثل او القيمة فارجع اليه لو شئت

ص۳۳۵ **باب اذا هدم حائطا فليبن مثله** خلافا لمن قال تلزمه القيمة من المالكية وغيرهم قاله في الفتح وقال ابن عابدين لو هدم دار غيره بغير امره وبغير امر السلطان حتى ينقطع عن داره ضمن ولم يأثم بمنزلة جائع في مفازة ومع صاحبه طعام لما اخذه كرها ثم يضمنه ولا اثم عليه اه فشهد البراعة في قوله وكسر صومعة والنزول عندها الحافظ والاوجه عندي في توفقات الفهم وتمه

كتاب الشركة

هكذا في نسخة الفتح والعيني ونسخة الحاشية واما في متن النسخ الهندية وكذا في نسخة القسطلاني ففيها باب الشركة في الطعام والنهد الخ قال الحافظ والشركة بفتح المعجمة وكسر الراء وبكسر اوله وسكون الراء وقد تحذف الهاء وقد يفتح اوله مع ذلك فهي اربع لغات وهي لغة الاختلاط وشرعا ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعدا من الاختلاط لتحصيل الربح وقد تحصل بغير قصد كالارث وقال العيني وهي على نوعين شركة الملك وهي ان يملك اثنان عينا ارثا او شراء او هبة او ملكا بالاستيلاء او اختلطا مالهما بغير صنع فكل هذا شركة ملك وكل واحد منهما اجنبي في قسط صاحبه والنوع الثاني شركة العقد وهي ان يقول احدهما شاركتك في كذا وهي على اربعة انواع مفاوضة وعنان وتقبل وشركة وجوه وبيانها في الفروع وذكر العلامة القسطلاني تعريف كل واحد من هذه الاربعة

باب الشركة في الطعام والنهد قال الحافظ قوله الشركة في الطعام والنهد اما الطعام فسيأتي القول فيه في باب مفرد واما النهد فهو بكسر النون وبفتحها اخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة يقال تناهدوا وناهد بعضهم بعضا قاله الازهري وقال الجوهري نحوه لكن قال على قدر نفقة صاحبه وقال عياض مثل قول الازهري الا انه قيده بالسفر والخلط ولم يقيده بالعدد والمعروف انه خلط الزاد في السفر وقد اشار الى ذلك المصنف في الترجمة حيث قال يأكل هذا بعضا وهذا بعضا قوله والعروض بضم اوله جمع عرض بسكون الراء مقابل النقد واما بفتحها فجميع اصناف المال وما عدا النقد يدخل فيه الطعام فهو من الخاص بعد العام ويدخل فيه الربويات ولكنه اغتفر في النهد لثبوت الدليل على جوازه واختلف العلماء في صحة الشركة كما سيأتي قوله وكيف قسمة ما يكال ويوزن اي هل يجوز قسمته مجازفة او لا بد من الكيل في المكيل والوزن في الموزون واشار الى ذلك بقوله مجازفة او قبضة قبضة اي متساوية قوله لما لم ير المسلمون الخ بكسر اللام وتخفيف الميم وكأنه اشار الى احاديث الباب وقد ورد الترغيب في ذلك روي عن الحسن انه قال اخرجوا نهدكم فانه اعظم لبركتكم واحسن لاخلاقكم اه كلام من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله لما لم ير الخ يعني بذلك ان الظاهر ان كان عدم جوازه لما بين افراد الآكلين من تفاوت غير يسير فمن مقل في الاكل ومن مكثر فيه غير ان العرف جار باهدار هذا التفاوت بين الشركاء اه قوله كأنه مجازفة الذهب والفضة قال الحافظ كأنه الحق النقد بالعرض لجامع بينهما وهو المالية لكن انما يتم ذلك في قسمة الذهب مع الفضة اما قسمة احدهما خاصة حيث يقع الاشتراك في الاستحقاق فلا يجوز الا عما قاله ابن بطال وقال ابن المنير شرط مالك في منعه ان يكون مسكوكا والتعامل فيه بالعدد فمتى هذا لا يجوز بيع احداهما جزافا فمقتضى الاصول منعه وظاهر كلام البخاري جوازه ويمكن ان يحتج له بحديث جابر في مال البحرين والجواب عن ذلك ان قسمة العطاء ليست على حقيقة القسمة لانه غير مملوك للآخذين قبل التمييز اه وفي الفيض ذهب البخاري الى جواز قسمة المكيلات والموزونات في النهد مجازفة وهذه الترجمة احدى الترجمتين اللتين حكم عليهما ابن بطال انها خلاف الاجماع وقد مر منى الجواب انها ليست من باب المعاوضات التي تجري فيها المماكسة او تدخل تحت الحكم وانما هي من باب المسامحة والتعامل وقد جرى به التعامل من لدن عهد النبوة الى يومنا هذا اه مختصرا ويأتي في كتاب الاطعمة تبويب المؤلف بالنهد والاجتماع على الطعام

باب ما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما اورد فيه حديث انس وهو طرف من حديثه الطويل في الزكوة وتقدم فيه وقيده المصنف في الترجمة بالصدقة لورود ما فيها ان التراجع لا يقع بين الشريكين في الرقاب اه من الفتح

باب قسمة الغنم كتب الشيخ نور الله مرقده في اللامع وهذا كما تقدم في اهدار التفاوت اذ لا شك في التفاوت بين افراد الغنم باعتبار صغر الجثة وكبرها وكذلك في افراد البعران اه واليه يشير كلام الحافظ اذ قال باب قسمة الغنم اي بالعدد اه وقال العيني فيما يستفاد من الحديث فيه جواز قسم الغنم والبقر والابل بغير تقويم وبه قال مالك والكوفيون اذا كان ذلك على التراضي وقال الشافعي لا يجوز قسم شيء من الحيوان بغير تقويم قال انما كان ذلك على طريق القيمة

الا ترى انه عدل عشرة من الغنم ببعير وهذا معنى التقويم وقال القرطبي وهذه الغنيمة لم تكن فيها غير الابل والغنم ولو كان فيها غير ذلك لقوم جميعا وقسم على القيمة اه

باب القران في التمر بين الشركاء الخ قال الحافظ كذا في جميع النسخ ولعل حتى في قوله حتى يستأذن اصحابه كانت حين فحرفت او سقط من الترجمة شيء اما لفظ النهي من اولها او لا يجوز قبل حتى اه قلت وتعقب العيني على احتمال التحريف وقال لا يحتاج الى ظن التحريف بل فيه حذف وباب الحذف شائع تقديره باب حكم القران في التمر لا ينبغي لاحد منهم ان يقرن حتى يستأذن اه واختار القسطلاني حذف المضاف من اول الباب فقال باب ترك القران الخ وقال الحافظ قال ابن بطال النهي عن القران من حسن الادب في الاكل عند الجمهور لا على التحريم كما قال اهل الظاهر اه قلت وقد تقدم الكلام عليه في باب اذا اذن انسان لآخر الخ من ابواب المظالم وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب فيه من اهدار التفاوت ما لا يخفى فمن عاجل في الاكل وآخر مبطوء به فيتفاوت اكلهما غير ان التفاوت في الاقران والتثنية في الاكل لما كان كثيرا نهي عنه اه

باب تقويم الاشياء بين الشركاء الخ قال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان قسمة العروض وسائر الامتعة بعد التقويم جائز وانما اختلفوا في قسمتها بغير تقويم فاجازه الاكثر اذا كان على سبيل التراضي ومنعه الشافعي اه من الفتح قلت وظاهر الترجمة يشعر بان ميل المصنف الى قول الشافعي رحمه الله

باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه قال القسطلاني يقرع بضم اوله وفتح ثالثه وكسره من القرعة اه قال الحافظ الاستهام الاقتراع والمراد به هنا بيان الانصبة في القسم والضمير يعود على القسم بدلالة القسمة اه قال القسطلاني بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة غير خفية وفيه جواز قسمة العقار المتفاوت بالقرعة قال ابن بطال والعلماء متفقون على القول بالقرعة الا الكوفيين فانهم قالوا لا معنى لها لانها تشبه الازلام التي نهى الله عنها ويأتي مزيد لما ذكرته في باب الشهادات اه وفي الفيض واعلم ان القرعة ليست بحجة عندنا في موضع من المواضع فهي للتطييب لا للغير وجعلها الآخرون حجة مع بعض تفصيل عندهم اه قلت ويشكل ههنا لفظ الاستفهام في الترجمة مع ان المشهور ان الامام البخاري رحمه الله قائل بحجية القرعة وترجم لها بمواضع من كتابه منها باب الاستهام في الاذان وباب القرعة في المشكلات وباب القرعة بين النساء وغير ذلك وقد تقدم منا في باب الاستهام في الاذان بان هذه المواضع كلها من القرعة التي لم ينكرها الحنفية ايضا ولم يترجم الامام البخاري بالقرعة قالت الحنفية بنسخها في موضع من كتابه فهل هذا مصير منه الى القرعة لتطييب القلب لا لاثبات الحكم كما هو مذهب الاحناف فتأمل فاتيان المصنف ههنا بلفظ الاستفهام يشعر بعدم اختياره ويؤيد ما قلنا فافهم

باب شركة اليتيم واهل الميراث قال الحافظ الواو بمعنى مع قال ابن بطال اتفقوا على انه لا تجوز المشاركة في مال اليتيم الا ان كان لليتيم في ذلك مصلحة راجحة اه وفي سياق حديث الباب اجمال واختصار كما ذكر في هامش اللامع وسياق الواضح ما سيأتي في الوصايا في باب قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم

باب الشركة في الارضين وغيرها الاوالاشارة الى جواز قسمة الارض والدار والى جوازه ذهب الجمهور صغرت الدار او كبرت واستثنى بعضهم التي لا ينتفع بها لو قسمت فتمتنع قسمتها اه من الفتح

باب اذا اقتسم الشركاء الدور وغيرها الخ قال ابن المنير ترجم بلزوم القسمة وليس في الحديث الا نفي الشفعة لكن يلزم من نفيها نفي الرجوع اذ لو كان للشريك ان يرجع لعادت مشاعة فعادت الشفعة اه من الفتح وفي الفيض وفي فقه الحنفية انه لو ظهر الغبن الفاحش بعد التقسيم له ان يرجع عنه والا فلا رجوع له اه

باب الاشتراك في الذهب والفضة قال ابن بطال اجمعوا على ان الشركة الصحيحة ان يخرج كل واحد مثل ما اخرج صاحبه ثم يخلط ذلك حتى لا يتميز ثم يتصرفا جميعا الا ان يقيم كل واحد منهما الآخر مقام نفسه واجمعوا على ان الشركة بالدراهم والدنانير جائزة لكن اختلفوا اذا كانت الدنانير من احدهما والدراهم من الآخر فمنعه الشافعي ومالك في المشهور عنه والكوفيون الا الثوري اه وزاد الشافعي ان لا تختلف الصفة ايضا كالصحاح والمكسرة واطلاق البخاري الترجمة يشعر بجنوحه الى قول الثوري وقوله وما يكون فيه الصرف اي كالدراهم المغشوشة والتبر وغير ذلك وقد اختلف العلماء في ذلك فقال الاكثر يصح في كل مثلي وهو الاصح عند الشافعية وقيل يختص بالنقد المضروب اه من الفتح

باب مشاركة الذمي والمشركين في المزارعة الواو في قوله والمشركين عاطفة وليست بمعنى مع والتقدير مشاركة المسلم للذمي ومشاركة المسلم المشركين وقال العيني قوله والمشركين من باب عطف العام على الخاص على ان المراد من المشركين هم المستأمنون فيكونون في معنى اهل الذمة واما المشرك الحربي فلا تتصور الشركة بينه وبين المسلم في دار الاسلام على ما لا يخفى وحكمها انها تجوز لان هذه المشاركة في معنى الاجارة واستيجار اهل الذمة جائز اه قال الحافظ ذكر المصنف فيه حديث ابن عمر في اعطاء اليهود خيبر وقد تقدم في المزارعة وهو ظاهر في الذمي والحق المشرك به لانه اذا استأمن صار في معنى الذمي واشار المصنف الى مخالفة من خالف في الجواز كالثوري والليث واحمد وبه قال مالك الا انه اجازه اذا كان يتصرف بحضرة المسلم واحتج الجمهور بمعاملة النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر واذا جاز في المزارعة جاز في غيرها اه من الفتح قال العيني وعند اصحابنا مشاركة المسلم مع اهل الذمة في شركة المفاوضة لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اه

باب قسمة الغنم والعدل فيها قال الحافظ ذكر فيه حديث عقبة بن عامر وقد مضى توجيه ايراده في الشركة في اوائل الوكالة اه وقال في كتاب الوكالة في باب وكالة الشريك الشريك في القسمة شاهد الترجمة منه قوله ضح به انت فانه علم بانه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة فكأنه كان شريكا لهم وهو الذي تولى القسمة بينهم وابدى ابن المنير احتمالا ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم وهب لكل واحد من المقسوم فيهم ما صار اليه فلا تتجه الشركة واجاب بانه ساق الحديث في الاضاحي من طريق اخرى بلفظ انه قسم بينهم ضحايا قال فدل على انه عين تلك الغنم للضحايا فوهب لهم جملتها ثم امر عقبة بقسمتها فيصح الاستدلال به لما ترجم له اه قال القسطلاني وتبويب البخاري بقوله قسمة الغنم والعدل فيها يدل على انه فهم ان هذه القسمة هي القسمة المعهودة التي يعتبر فيها تسوية الاجزاء وفيه نظر الى آخر ما ذكره وهكذا قال صاحب الفيض من انها ليست من شركة النقد في شيء ولا ينبغي عليك ان الامام البخاري ترجم بثلاث تراجم متقاربة الاولى باب قسمة الغنم كما تقدم والثانية هذه والثالثة ما سيأتي من باب من عدل عشرة من الغنم بجزور في القسم ولم يتعرض الشراح للفرق بين هذه الثلاثة فالفرق بين الثالثة والاوليين واضح وهو ان الغرض من الثالثة ان تعديل عشر شياه ببعير باعتبار القسمة دون الاضحية ردا على من استدل بهذا الحديث على ان الجزور يجزئ في الاضحية عن عشرة كما قال به اسحق وغيره واما الفرق بين الاوليين فخفي ولا يبعد ان يقال ان غرض الاولى ان قسمة الغنم تكون باعتبار العدد لا القيمة واليه اشار الشيخ قدس سره باهدار التفاوت وبه جزم الحافظ كما تقدم وغرض الثانية التنبيه على اعتبار العدل فيها مع صرف النظر عن التفاوت اليسير بخلاف التفاوت الفاحش فان الحديث الوارد فيها يدل على ان عقبة لم يتعرض لتفاوت الغنم الا ان تفاوت بين الغنم والعتود لما كان فاحشا فتعرض له واخبر به النبي صلى الله عليه وسلم

باب الشركة في الطعام وغيره اي من المثليات والجمهور على صحة الشركة في كل ما يتملك والاصح عند الشافعية اختصاصها بالمثلي وسبيل من اراد الشركة بالعروض عندهم ان يبيع بعض عرضه المعلوم ببعض عرض الآخر المعلوم ويأذن له في التصرف وفي وجه لا يصح الا في النقد المضروب كما تقدم وعن المالكية تكره الشركة في الطعام والراجح عندهم الجواز اه من الفتح قال العلامة العيني وجواب الترجمة انه يجوز ذلك لان الشركة بيع من البيوع تجوز في الطعام وغيره واجاز الكوفيون وقال في بيان اختلاف الائمة واجاز الكوفيون وابو ثور الشركة بالطعام واختلفوا في الشركة بالعروض فجوزها مالك ومنعها الكوفيون والشافعي واحمد وفي المغني لابن قدامة اما العروض فلا تجوز الشركة في ظاهر المذهب وكره ذلك الثوري والشافعي واصحاب الرأي الى آخر ما بسط

باب الشركة في الرقيق اورد فيه حديث ابن عمر وابي هريرة فيمن اعتق شقصا اي نصيبا من عبد وهو ظاهر فيما ترجم له وان صحة العتق فرع صحة الملك اه

باب الاشتراك في الهدي قال القسطلاني الهدي ما يهدى الى الحرم من النعم والبدن بضم الموحدة وسكون المهملة من عطف الخاص على العام وقوله والشركة في الهدي قال في فتح الباري فيه بيان ان الشركة وقعت بعد ما ساق النبي صلى الله عليه وسلم الهدي من المدينة وهو ثلاث وستون بدنة وجاء علي من اليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم ومعه سبع وثلاثون بدنة فصار جميع ما ساقه النبي صلى الله عليه وسلم من الهدي مائة بدنة واشرك عليا معه فيها اه وقال المهلب ليس في حديث الباب ما ترجم به من الاشتراك في الهدي بعد ما اهدي بل لا يجوز الاشتراك بعد ما اهدى ولا هبته ولا بيعه والمراد منه انه اهدى علي من الهدي الذي كان معه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل له ثوابه يحتمل ان يفرد بثواب ذلك الهدي

كله فهو شريك له في هديه لانه اهدى عنه عليه الصلوة والسلام متطوعا من ماله ويحتمل ان يشركه في ثواب هدي واحد فيكون بينهما اذا كان متطوعا وقال القاضي عياض عندي انه لم يكن شريكا حقيقة بل اعطاه قدرا يذبحه اهـ مختصرا وكتب الشيخ في اللامع ولا يجوز الاشراك في الهدي كما عندنا لو قوده معينا منه بنية التقرب وتاويل ما روي انه اشركه في الهدي الذي اتاه به من اليمن وكان فيه ما اتى به لهدى نفسه فكان الاشراك في الهدي لكونه منهما ومشتركا بينهما لا في هدي النبي صلى الله عليه وسلم او المعنى اشركه في اجر هديه باشراكه في الذبح وغيره من حوائجه المتعلقة بالهدي وفي هامشه في المسئلة تفصيل فلفي الدر المختار مع اشتراك ستة في بدنة شريت للقربة لان ذلك جائز في الضحايا فيجوز ههنا قال في الفتح عن الاصل والمبسوط ان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعدما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا بعضها بايجاب الشرع وبعضها بايجابه فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن الى آخر ما بسطه من التفاصيل في ذلك والتفريق بين الغني والفقير فقول الشيخ لا يجوز الاشتراك في الهدي محمول على هدي التطوع وهو مقتضى حديث الباب اهـ من هامش اللامع مختصرا

ص۳۴۱ باب من عدل عشرة من الغنم تقدم الكلام عليه قريبا لكن منه على ذكر فتم البراعة عند الحافظ في قوله اذبح بالقصب وعند هذا العبد الضعيف في قوله فرمى رجل وكذا في قوله تعلق العدو وكذا في قوله ما انهر الدم كما تقدم في المقدمة فارجع اليه

كتاب الرهن

كذا في نسخة العلامة العيني وفي نسخة الحافظ والقسطلاني كتاب في الرهن في الحضر وقول الله الخ قال القسطلاني وللكشميهني كتاب الرهن وغيره ابي ذر باب بدل كتاب (وكذا في النسخ الهندية) وفي النسخة المقروءة على الميدومي كتاب الرهن باب الرهن في الحضر الخ ولابن شبويه باب ما جاء الخ والرهن لغة الثبوت ومنه الحالة الراهنة اي الثابتة وقال الامام ابو سنا ومنه كل نفس بما كسبت رهينة وشرعا جعل عين متمولة وثيقة بدين يستوفى منها عند تعذر وفائه ويطلق ايضا على العين المرهونة تسمية للمفعول باسم المصدر اهـ قال الحافظ وقوله في الحضر اشارة الى ان التقييد بالسفر في الآية خرج للغالب فلا مفهوم له لدلالة الحديث على مشروعيته في الحضر وهو قول الجمهور واحتجوا له من حيث المعنى بان الرهن شرع توثقة على الدين لقوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فانه يشير الى ان المراد بالرهن الاستيثاق وانما قيده (في الآية) بالسفر لانه مظنة فقد الكاتب وخالف في ذلك مجاهد والضحاك فقالا لا يشرع الا في السفر حيث لا يوجد الكاتب وبه قال داود واهل الظاهر وقد اشار البخاري الى ما ورد في بعض طرقه كعادته وقد تقدم في باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة في اوائل البيوع من هذا الوجه بلفظ ولقد رهن درعا له بالمدينة عند يهودي وعرف بذلك الرد على من اعترض بانه ليس في الآية والحديث تعرض للرهن في الحضر اهـ

ص۳۴۱ باب من رهن درعه غرض الترجمة واضح

ص۳۴۱ باب رهن السلاح قال الحافظ قال ابن المنير انما ترجم به لئلا يتوهم ان السلاح لما كان من آلات الحرب لم يجز رهنه لانها ليست بسلاح حقيقة وانما هي آلة يتقي بها السلاح ولهذا قال بعضهم لا تجوز تحليتها وان قلنا بجواز تحلية السلاح كالسيف ثم قال بعد ذكر الحديث قال ابن بطال ليس في قولهم نرهنك اللامة دلالة على جواز الرهن السلاح وانما كان ذلك من معاريض الكلام المباحة في الحرب وغيره وقال ابن التين ليس فيه ما بوب له لانهم لم يقصدوا الا الخديعة وانما يؤخذ جواز رهن السلاح من الحديث الذي قبله اهـ وقال العيني المطابقة بين الحديث والترجمة في قوله ولكنا نرهنك الخ بحسب ظاهر الكلام وان لم يكن في نفس الامر حقيقة الرهن وهذا المقدار كاف في وجه المطابقة وقال ابن التين وانما يجوز بيعه ورهنه عند من تكون له ذمة او عهد باتفاق وكان لكعب عهد ولكنه نكث ما عاهد عليه من انه لا يعين على النبي صلى الله عليه وسلم فانتقض عهده بذلك واجيب بانه لو لم يكن معتادا عندهم رهن السلاح عند اهل العهد لما عرضوا عليه اذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عادتهم لاسترابهم وفاتهم ما ارادوا من مكيدته الى آخر ما فيه اهـ من الفتح

ص۳۴۱ باب الرهن مركوب ومحلوب هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه الحاكم وصححه اهـ من الفتح والعيني وفي الحديث حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن بالركوب والحلب اذا قام بمصلحته ولو لم ياذن له المالك وهو قول احمد واسحق وطائفة من السلف وذهب الجمهور منهم الائمة الثلاثة الى انه لا ينتفع المرتهن من الرهن بشيء بل الفوائد كلها للراهن وعليه مؤنه واولوا حديث الباب بوجوه ذكر في هامش اللامع بالبسط

ص۳۴۱ باب الرهن عند اليهود وغيرهم قال القسطلاني مراد المؤلف جواز معاملة غير المسلمين وان كانوا ياكلون اموال الربوا كما اخبر الله تعالى عنهم ولكن مبايعتهم واكل طعامهم ماذون لما فيه باباحة الله وقد ساقاهم النبي صلى الله عليه وسلم على خيبر كما مر اهـ

ص۳۴۲ باب اذا اختلف الراهن والمرتهن الخ اي في اصل الرهن كان قال رهنتني كذا فانكرا وفي قدره كان قال رهنتني الارض باشجارها فقال بل وحدها او تعيينه كهذا العبد فقال بل الثوب او قدر المرهون به كبعشرة فقال بل بعشرين قوله ونحوه كاختلاف المتبايعين قاله القسطلاني وقال ايضا المدعي هو من اذا ترك ترك والمدعى عليه هو من اذا ترك لا يترك بل يجبر اهـ وبراعة الاختتام عند الحافظ رحمه الله في قوله اولئك لا خلاق لهم في الآخرة الآية وعندي يمكن ايضا في قوله لقي الله وهو غضبان۔

كتاب العتق

هكذا في نسخة العيني وفي النسخ الهندية في العتق بدون لفظ كتاب وهكذا في نسخة الفتح والقسطلاني قال الحافظ كذا للاكثر وزاد ابن شبويه بعد البسملة باب وزاد المستملي قبل البسملة كتاب العتق ولم يقل باب والعتق بكسر المهملة ازالة الملك يقال عتق يعتق عتقا بكسر اوله ويفتح وعتاقا وعتاقة قال الازهري هو مشتق من قولهم عتق الفرس اذا سبق وعتق الفرخ اذا طار لان الرقيق يتخلص بالعتق ويذهب حيث شاء اهـ وقال العيني هو لغة القوة وفي الشرع عبارة عن قوة شرعية في المملوك وهي ازالة الملك عنه والرق ضعف شرعي يثبت في المحل فيعجزه عن التصرفات الشرعية ويسلبه اهلية القضاء والشهادة والتزوج وغير ذلك والاعتاق اثبات العتق عند ابي يوسف ومحمد وعند ابي حنيفة اثبات الفعل المفضي الى حصول العتق اهـ وذكر ابن عابدين الاختلاف في معناه لغة وشرعا ثم قال حقق في الفتح هذا المقام بما يشفي الغرام

ص۳۴۲ باب في العتق وفضله وقول الله تعالى الخ بالرفع على الاستيناف وبالجر عطفا على المجرور السابق قال القسطلاني قال العيني تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لانه يخبر عن فضل عظيم في العتق اهـ وفي الفتح في الحديث ان عتق الذكر افضل من عتق الانثى خلافا لمن فضل عتق الانثى محتجا بانه عتقها يستدعي صيرورة ولدها حرا سواء تزوجها حر او عبد بخلاف الذكر ومقابله في الفضل ان عتق الانثى غالبا يستلزم ضياعها ولان في عتق الذكر من المعاني العامة ما ليس في الانثى كصلاحيته للقضاء وغيره مما يصلح للذكور دون الاناث اهـ

ص۳۴۲ باب اي الرقاب افضل اي للعتق وقوله في الحديث اعلاها ثمنا بالعين المهملة للاكثر وللكشميهني بالغين المعجمة ومعناهما متقارب وفي رواية لمسلم اكثرها ثمنا وهو يبين المراد قال النووي محله والله اعلم فيمن اراد ان يعتق رقبة واحدة اما لو كان مع شخص الف درهم مثلا فاراد ان يشتري بها رقبة يعتقها فوجد رقبة نفيسة او رقبتين مفضولتين فالرقبتان افضل قال وهذا بخلاف الاضحية فان الواحدة السمينة فيها افضل لان المطلوب هنا فك الرقبة وهناك طيب اللحم اهـ قال الحافظ والذي يظهر لي ان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فرب شخص واحد اذا عتق انتفع بالعتق وانتفع به اضعاف ما يحصل من النفع بعتق اكثر عددا منه ورب محتاج الى كثرة اللحم لتفرقته على المحاويج الذين ينتفعون به اكثر مما ينتفع هو بطيب اللحم اهـ كذا من الفتح

ص۳۴۲ باب ما يستحب من العتاقة بفتح العين ووهم من كسرها والمراد الاعتاق وهو ملزوم العتاقة وقوله في الكسوف او الآيات بلفظ او وفي بعض الروايات بغير الف واو للتنويع لا للشك وقال الكرماني هي بمعنى الواو وبمعنى بل لان عطف الآيات على الكسوف من عطف العام على الخاص وليس في حديث الباب سوى الكسوف وكانه اشار الى قوله في بعض طرقه ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله اهـ من الفتح

ص۳۴۲ باب اذا اعتق عبدا بين اثنين او امة بين الشركاء قال ابن التين اراد ان العبد كالامة لاشتراكهما في الرق اهـ وكانه اشار الى رد قول اسحق بن راهويه ان هذا الحكم مختص بالذكور وهو خطاء وادعى ابن حزم ان لفظ العبد في اللغة يتناول الامة وفيه نظر ولعله اراد المملوك وقال القرطبي العبد اسم للمملوك الذكر في اصل وضعه والامة اسم لمؤنثه بغير لفظه ومن ثم قال اسحق ان هذا لا يتناول الانثى وخالفه الجمهور اهـ ثم اعلم ان مسئلة الباب يعني اعتاق العبد المشترك خلافية شهيرة اختلفوا على ثلاثة اقوال وحاصل المذاهب فيه ان الرجل اذا اعتق بعض مملوكه يعتق كله في الحال بغير استسعاء عند الائمة الثلاثة وصاحبي ابي حنيفة وقال الامام الاعظم رحمه الله يستسعى في الباقي وان كان العبد مشتركا بينهما فاعتق احدهما نصيبه فقال الامام ابو حنيفة الشريك الآخر مخير بين تضمينه ان كان موسرا او يعتق نصيبه او يستسعى والولاء لهما في الوجهين او يغرم الاول فالولاء له ويستسعي العبد وقال صاحباه ليس له الا الضمان مع اليسار او السعاية مع الاعسار ولا يرجع العبد على المعتق بشيء والولاء للمعتق في الوجهين وقالت الائمة الثلاثة في المشهور عنهم ان كان الاول موسرا يغرم والولاء له والا فقد عتق منه ما عتق ولا يستسعى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر وهو ان الاعتاق متجز عند الامام ابي حنيفة ومن وافقه مطلقا يعني في حالتي اليسر والعسر وليس بمتجز مطلقا عند صاحبيه ومن وافقهما ومتجز في حالة العسر دون اليسر في المشهور من اقوال الائمة الثلاثة الباقية وهذا تفصيل المذاهب الائمة الستة والا ففي المسئلة اقوال آخر فقد ذكر النووي فيها عشرة مذاهب والعيني على البخاري اربعة عشر مذهبا وفي الاوجز عشرين مذهبا اهـ من هامش اللامع

ص۳۴۳ باب اذا اعتق نصيبا في عبد وليس له الخ قال الحافظ اشار البخاري بهذه الترجمة الى ان المراد بقوله في حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق اي والا فان كان المعتق لا مال له يبلغ قيمة بقية العبد فقد تنجز عتق الجزء الذي كان يملكه وبقي الجزء الذي لشريكه على ما كان عليه اولا الى ان يستسعى العبد في تحصيل القدر الذي يخلص به باقيه من الرق ان قوي على ذلك فان عجز نفسه استمرت حصة الشريك موقوفة وهو مصير منه الى القول بصحة الحديثين جميعا والحكم برفع الزيادتين معا وهما قوله في حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق وقد تقدم بيان من جزم بانها من جملة الحديث وبيان من توقف فيها او جزم بانها من قول نافع وقوله في حديث ابي هريرة فاستسعى به غير مشقوق عليه الى آخر ما قال اهـ قلت كذا قال الحافظ في غرض الترجمة وعندي ليس كذلك بل الغرض عندي ان الامام البخاري رحمه الله اشار بذلك الى الرد على من انكر الاستسعاء وهو مذهب الائمة الثلاثة وقد اعترف به الحافظ حيث قال بعد قول البخاري تابعه حجاج ابن حجاج الخ كانه اشار بهذا الى الرد على من زعم ان الاستسعاء في هذا الحديث غير محفوظ وان سعيد بن ابي عروبة تفرد به فاستظهر له برواية جرير بن حازم بموافقته ثم ذكر ثلاثة تابعوهما على ذكرها اهـ فافهم

ص۳۴۳ باب الخطاء والنسيان في العتاقة والطلاق الخ قال الحافظ ونحوه اي من التعليقات لا يقع شيء منها الا بالقصد وكانه اشار الى رد ما روي عن مالك انه يقع الطلاق والعتاق عامدا كان او مخطئا ذاكرا كان او ناسيا وقد انكره كثير من اهل مذهبه وصورة الخطاء في الطلاق ثم العتاق ان يريد ان يلفظ بشيء غيرهما فيسبق لسانه اليهما واما النسيان ففي ما اذا حلف ونسي اهـ وفي هامش اللامع اختلفت الائمة في فروع هاتين المسئلتين كما بسط في شروح البخاري والاوجز والمغني والجملة ما في العيني قال اصحابنا طلاق الخاطي والناسي والهازل واللاعب والذي يتكلم به من غير قصد واقع وفي التوضيح قد اختلف العلماء في الناسي في يمينه هل يلزمه حنث ام لا على قولين احدهما لا وهو احد قولي الشافعي وبه قال اسحاق واليه ذهب البخاري في الباب وثانيهما وهو قول الشعبي وطاؤس من اخطا في الطلاق فلا حنث وفيه قول ثالث يحنث في الطلاق خاصة قاله احمد وذهب مالك والكوفيون الى انه يحنث في الخطاء ايضا وادعى ابن بطال انه الاشهر عن الشافعي اهـ قال الحافظ واختلف السلف في طلاق الناسي فكان الحسن يراه كالعمد الا ان اشترط فقال الا ان انسى وعن عطاء انه كان لا يراه شيئا وهو قول الجمهور وكذلك اختلف في طلاق المخطي فذهب الجمهور الى انه لا يقع وعن الحنفية يلزمه الطلاق اهـ

قال العينی، ما حكم طلاق الغالط والناسی فانه واقع وهو قول عطاء والشافعی فی قول واسحاق ومالك والكوفيين اهـ قال الموفق لاخلاف عن احمد انه اذا اراد ان يقول لزوجته اسقينی ماء فسبق لسانه فقال انت طالق او انت حرة انه لاطلاق فيه الی آخر ما بسط فی هامش اللامع وفی البذل فی قوله صلی الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد الحديث يدل علی ان من تلفظ هازلا بلفظ نكاح او طلاق او رجعة او عتاق وقع منه ذلك اما فی الطلاق فقد قال بذلك الشافعية والحنفية وغيرهم وخالف فی ذلك احمد ومالك فقالا انه يفتقر اللفظ الصريح الی النية اهـ قوله ولا عتاقة الا لوجه الله قال القسطلانی ای لذاته ولجهة رضاه ومراده بذلك اثبات اعتبار النية لانه لا يظهر كونه لوجه الله تعالی الا مع القصد وفی حديث ابن عباس مرفوعا كما فی الطبرانی لاطلاق الا لعدة ولا عتاقة الا لوجه الله اهـ وكتب الشيخ فی اللامع يرد به ما ذهب اليه الحنفية من نفاذ العتق ولو للشيطان او للصنم وجوابه ما مر من المصنف نفسه من جواز صدقة المشركين واعتاقهم فانه اثبت ثمه جواز الاعتاق منهم مع انهم ليسوا اهل نية واخلاص حتی يكون فعلهم لوجه الله تعالی اهـ قوله لكل امری ما نوی الخ قال الحافظ اشار المصنف بهذا الاستنباط الی بيان اخذ الترجمة من حديث الاعمال بالنيات ويحتمل ان يكون اشار بالترجمة الی ما ورد فی بعض الطرق كعادته وهو الحديث الذی يذكره اهل الفقه والاصول كثيرا بلفظ رفع الله عن امتی الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه اخرجه ابن ماجة الا انه بلفظ وضع بدل رفع اهـ وكتب الشيخ فی اللامع وجوابه معروف من ان المرفوع هو الاثم لا جزاء الفعل اهـ وبسط الكلام علی ذلك فی هامش اللامع فی آخر كتاب الايمان

باب اذا قال لعبده هو لله الخ قال الحافظ قوله ونوی العتق ای صح وقوله والاشهاد فی العتق قيل هو بجر الاشهاد ای وباب الاشهاد فی العتق وهو مشكل لانه ان قدر معطوفا احتاج الی خبر والا لزم حذف التنوين من الاول ليصح العطف عليه وهو بعيد والذی يظهر ان يقرئ هو الاشهاد بالضم فيكون معطوفا علی باب لا علی ما بعده وباب بالتنوين ويجوز ان يكون التقدير وحكم الاشهاد فی العتق قال المهلب لاخلاف بين العلماء اذا قال لعبده هو لله ونوی العتق انه يعتق واما الاشهاد فی العتق فهو من حقوق المعتق والا فقد تم العتق وان لم يشهد اهـ

باب ام الولد كتب الشيخ قدس سره فی اللامع ای جواز استيلاد الامة وقوله هو لك يا عبد بن زمعة فيه الترجمة حيث اثبت نسبه لكونها ام ولده اهـ هذا ما افاده الشيخ قدس سره فی غرض الترجمة وقال الحافظ رحمه الله قوله باب ام الولد ای هل يحكم بعتقها ام لا اورد فيه حديثين وليس فيهما ما يفصح بالحكم عنده واظن ذلك لقوة الخلاف فی المسئلة بين السلف وان كان الامر استقر عند الخلف علی المنع حتی وافق فی ذلك ابن حزم ومن تبعه من اهل الظاهر علی عدم جواز بيعهن ولم يبق الا شذوذ اهـ وذكر العلامة العينی اسماء القائلين بعدم جواز بيعها وذكر منهم الائمة الاربعة وقال وكذا الشافعی فی اكثر كتبه وقد اجاز بيعها فی بعض كتبه وقال المزنی قطع فی اربعة عشر موضعا من كتبه بان لا تباع وهو الصحيح من مذهبه ثم قال وكان ابو بكر الصديق رض وعلی رض وابن عباس رض وابن الزبير رض وجابر وابو سعيد الخدری رضی الله عنهم يجيزون بيع ام الولد وبه قال داؤد الی آخر ما بسط

باب بيع المدبر قال الحافظ ای جوازه او ما حكمه وقد تقدمت هذه الترجمة بعينها فی كتاب البيوع وقد تقدم هناك نقل مذاهب الفقهاء فی بيع المدبر وان الجواز مطلقا مذهب الشافعی واهل الحديث وعن الحنفية والمالكية تخصيص المنع بمن دبر تدبيرا مطلقا اما اذا قيده كان يقول ان مت من مرضی هذا ففلان حر فانه يجوز بيعه اهـ و المشهور من مذهب احمد كالشافعی قال القسطلانی وفی الفيض تقدم الكلام فيه وان تراجم المصنف فی هذا الباب متنافرة والذی يلوح منها انه اختار مذهب الشافعی اهـ

باب بيع الولاء وهبته ای حكمه والولاء بالفتح والمد حق ميراث المعتق من المعتق بالفتح اهـ من الفتح وكتب الشيخ فی اللامع انهما لا يجوزان ودلالة الرواية علی المدعی فی لام الاختصاص ولو جاز بيعه او هبته او نقله بغيرهما من اسباب الملك لم يبق له اختصاص بالمعتق والاختصاص ثابت بقوله لمن اعتق فبطل النقل اهـ وفی هامشه قال العينی فقهاء الحجاز والعراق مجمعون علی انه لا يجوز بيع الولاء ولا هبته قال ابن المنذر وعليه جماهير اهل العلم وقام الاجماع علی انه لا يجوز تحويل النسب فكان حكم الولاء كحكم النسب فی ذلك فكما لا يجوز بيع النسب ولا هبته كذلك الولاء ولا نقله ولا تحويله اهـ مختصرا۔

باب اذا اسر اخو الرجل او عمه هل يفادی بضم اوله وفتح الدال المهملة بان يعطی مالا ويستنقذه من الاسر اذا كان اخوه او عمه مشركا اهـ من القسطلانی وقال الحافظ قيل انه اشار بهذه الترجمة الی تضعيف الحديث الوارد فی من ملك ذا رحم فهو حر وهو حديث اخرجه اصحاب السنن واستنكره ابن المدينی ورجح الترمذی ارساله وقال البخاری لا يصح وجری الحاكم وابن حزم وابن القطان علی ظاهر الاسناد فصححوه وقد اخذ بعمومه الحنفية والثوری والاوزاعی والليث وقال داؤد لا يعتق احد علی احد وذهب الشافعی الی انه لا يعتق علی المرء الا اصوله وفروعه لهذا الدليل بل لادلة اخری وهو مذهب مالك وزاد الاخوة حتی من الام الی آخر ما بسط من هامش اللامع قوله وكان علی له نصيب الخ قال الحافظ هو كلام المصنف ساقه مستدلا به علی انه لا يعتق بذلك ای فلو كان الاخ ونحوه يعتق بمجرد الملك لعتق العباس وعقيل علی علی رضی الله عنهم فی حصته من الغنيمة واجاب ابن المنير عن ذلك الی آخر ما قال وكتب الشيخ فی اللامع والجواب ان الملك لا يثبت قبل الاحراز وكانت المفاداة هناك قبل ان يدخلوا المدينة نعم لو اخير جعلهم ارقاء ثم وقعوا لعتقوا منهم كان الايراد واردا اهـ وفی الفيض غرضه ان النبی صلی الله عليه وسلم ملك عباسا فلم يعتق عليه قلت اين الملك فيه قبل التقسيم وليس هناك الا حق الملك والحرية تعقب الملك نفسه دون حقه اما المفاداة كما فی الحديث فجائزة عندنا ايضا كما فی الدر المختار اهـ وبسط الكلام عليه فی هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

باب عتق المشرك يحتمل ان يكون مضافا الی الفاعل او المفعول وعلی الثانی جری ابن بطال وقال لاخلاف فی جواز عتق المشرك تطوعا وانما اختلفوا فی عتقه عن الكفارة وحديث الباب حجة فی الاول لان حكيما لما اعتق وهو كافر لم يحصل له الاجر الا باسلامه فمن فعل ذلك وهو مسلم لم يكن دونه بل اولی اهـ وقال ابن المنير الذی يظهر ان مراد البخاری ان المشرك اذا اعتق مسلما نفذ عتقه وكذا اذا اعتق كافرا فاسلم العبد اهـ وكتب الشيخ قدس سره فی اللامع هذا يرد علی المؤلف ما قبل ذلك من قوله لا عتاقة الا لوجه الله اهـ وتقدم شئ من الكلام عليه فی باب الخطاء والنسيان فارجع اليه

باب من ملك من العرب رقيقا فوهب الخ قال القسطلانی حذف مفعولات الاربعة للعلم بها ثم عطف علی قوله ملك قوله وسبی الذرية ثم قال وقد ساق المؤلف هنا اربعة احاديث دالة علی ما ترجم به الا البيع لكن فی بعض طرق حديث ابی هريرة ذكره كما سياتی اهـ قال العينی قوله فوهب الخ تفصيل لقوله ملك فذكر خمسة اشياء الهبة والبيع والجماع والفداء والسبی اهـ وفی البذل ذهب الجمهور الی جواز استرقاق العرب وانكره الحنفية والشافعی فی القديم لكن الحنفية جوزوا استرقاق نسائهم وذراريهم اهـ وقال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان الخلاف فی استرقاق العرب وهی مسئلة مشهورة والجمهور علی ان العربی اذا سبی جاز ان يسترق واذا تزوج امة بشرطه كان ولدها رقيقا وذهب الاوزاعی والثوری وابو ثور الی ان علی سيد الامة تقويم الولد ويلزم ابوه باداء القيمة ولا يسترق الولد اصلا ورجح المصنف الی الجواز اهـ كتب الشيخ فی اللامع ولا يرد علی الامام ما اورده بهذه الروايات لان مذهبه ان العرب لا يسترقون علی الكفر لانهم لا يسترقون مطلقا فجاز استرقاقهم مومنين لا كفارا وليس فی شئ من الروايات ما يرد علی ذلك لان الثابت بها هو استرقاقهم قلنا كان ذلك بعد ان اسلموا قال ابن الهمام فی شرح الهداية ولنا قوله تعالی تقاتلونهم او يسلمون ای الی ان يسلموا وروی عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال لايقبل من مشركی العرب الا الاسلام او السيف وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن ابن عباس وقال او القتل مكان السيف وعنه عليه الصلوة والسلام لارق علی عربی اخرجه البيهقی عن معاذ ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال لو كان ثابتا علی احد من العرب رق لكان اليوم انتهی عبارة الفتح

باب فضل من ادب جاريته سقط لفظ فضل من رواية ابی ذر والنسفی وزاد النسفی واعتقها اهـ ولا يخفی عليك ان الامام البخاری ذكر من ههنا الی آخر العتق ابوابا لا تعلق لها بالعتق علی الظاهر ولم يتعرض لها الشراح والظاهر عندی ان المصنف ذكرها استطرادا وتبعا لكونها مما يتعلق بالعبيد والاماء وان لم يكن من قبيل العتق فتدبر

باب قول النبی صلی الله عليه وسلم العبيد اخوانكم الخ قال الحافظ لفظ هذه الترجمة اورد المصنف معناه من حديث ابی ذر وقد رويناه فی كتاب الايمان لابن منده بلفظ انهم اخوانكم فمن لايمكم منهم فاطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تكتسون اهـ

باب العبد اذا احسن عبادة ربه الخ ای بيان فضله وثوابه اهـ من الفتح۔

باب كراهية التطاول علی الرقيق الخ قال الحافظ ای الترفع عليهم والمراد مجاوزة الحد فی ذلك والمراد بالكراهة كراهة التنزيه من غير تحريم ولذلك استشهد للجواز بقوله تعالی والصالحين من عبادكم وبغيرها من الآيات والاحاديث الدالة علی الجواز ثم اورد فيها بالحديث الوارد فی النهی عن ذلك واتفق العلماء علی ان النهی فيه للتنزيه حتی اهل الظاهر الا ما قال ابن بطال فی لفظ الرب اذ قال لا يجوز ان يقال لاحد غير الله رب كما لا يجوز ان يقال له آله الی آخر ما فيه وكتب الشيخ فی اللامع اشار بذلك الی دفع ما فی الروايات من التعارض بحسب الظاهر حيث نهی فی بعضها ان يقول سيدی او ربی او عبدی او امتی ومع ذلك فقد ورد فی كثير من الآيات والروايات اضافته اليه بلفظ السيد والرب وحاصل الدفع انه ان قال ذلك مطاولة ومفاخرة كان منهيا عنه وان لم يكن كذلك فلا ضير فيه لجوازه بحسب نفس ذاته غير انه لا يكون اولی لما فيه من ترك الادب والروايات والآيات واردة بحسب اصل الجواز اهـ وفی هامشه قال السندی الكراهة مخصوصة بصورة الاضافة الی ياء المتكلم كان يقول عبدی او امتی اهـ وما افاده الشيخ قدس سره اولی واجود وقريب منه ما قال صاحب الفيض فارجع اليه لو شئت

باب اذا اتی احدكم خادمه بطعامه ای فليجلسه معه ياكل اهـ من الفتح

باب العبد راع فی مال سيده ای يلزمه حفظه ولا يعمل الا باذنه وقوله ونسب الخ كانه يشير بذلك الی حديث ابن عمر من باع عبدا وله مال فماله للسيد وقد تقدمت الاشارة اليه فی باب من باع نخلا قد ابرت من كتاب البيوع وفی كتاب الشرب اهـ من الفتح

باب اذا ضرب العبد فليجتنب الوجه قال الحافظ العبد بالنصب علی المفعولية والفاعل محذوف للعلم به وذكر العبد ليس قيدا وانما خص بالذكر لان المقصود هنا بيان حكم الرقيق كذا قرره بعض الشراح واظن المصنف اشار الی ما اخرجه فی الادب المفرد عن ابی هريرة فذكر الحديث بلفظ اذا ضرب احدكم خادمه اهـ ثم قال وهذا النهی ظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن الصحابی انه رای رجلا لطم غلامه فقال او ما علمت ان الصورة محترمة اخرجه مسلم وغيره اهـ ثم البراعة سكت عنها الحافظ لانه جعل آخر العتق عند كتاب الهبة ويمكن عندی ان تكون فی قوله اذا قاتل احدكم الحديث فافهم

كتاب المكاتب

كذا فی نسخة العينی وكذا فی النسخ الهندية وفی نسخة الفتح باب فی المكاتب وفی نسخة القسطلانی فی المكاتب بدون لفظ كتاب ولفظ باب قال الحافظ كذا لابی ذر وغيره كتاب المكاتب واثبتوا كلهم البسملة وكاف الكتابة تكسر وتفتح كعين العتاق اهـ قال القسطلانی المكاتب بفتح المثناة الفوقية الرقيق الذی يكاتبه مولاه علی مال يؤديه اليه فاذا اداه عتق فان عجز رد الی الرق وبكسرها السيد الذی تقع منه المكاتبة والكتابة بكسر الكاف عقد عتق بلفظها بعوض منجم بنجمين فاكثر وهی خارجة عن قواعد المعاملات عند من يقول ان العبد لا يملك لدورانها بين السيد ورقيقه ولانها بيع ماله بماله وكانت الكتابة متعارفة قبل الاسلام فاقرها الشارع صلی الله عليه وسلم وقال الرويانی انها اسلامية لم تكن فی الجاهلية والاول هو الصحيح واول من كوتب فی الاسلام بريرة ومن الرجال سلمان وهی لازمة من جهة السيد الا ان عجز العبد وجائزة له علی الراجح اهـ زاد الحافظ وحكی ابن التين ان اول من كوتب المؤمل فقال النبی صلی الله عليه وسلم اعينوه ثم قال واختلف فی تعريف الكتابة واحسنه تعليق عتق بصفة علی معاوضة مخصوصة اهـ

باب اثم من قذف مملوكه ليس هذا الباب فی متن النسخ الهندية لكن هو موجود فی نسخة الشروح

الفتح والعینی والقسطلانی وکذا فی ہامش النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا للجمیع ہنا الا النسفی وابا ذر ولم یذکر من اثبت ہذہ الترجمۃ فیہا حدیثا ولا اعرف لدخولہا فی ابواب المکاتب معنی ثم وجدتہا فی روایۃ ابن شبویہ مقدمۃ قبل کتاب المکاتب فہذا ہو المتجہ وعلی ہذا فکان المصنف ترجم بہا واخلی بیاضا لیکتب فیہا الحدیث الوارد فی ذلک فلم یکتب کما وقع لہ فی غیرہا وقد ترجم فی کتاب الحدود باب قذف العبید واورد فیہ حدیث من قذف مملوکہ وہو بری مما قال جلد یوم القیمۃ الحدیث فلعلہ اشار بذلک الی انہ یدخل فی ہذہ الابواب اھ

ص ۳۴۳ باب المکاتب ونجومہ فی کل سنۃ نجم الخ قولہ نجومہ بالجر عطفا علی سابقہ وبالرفع علی الاستیناف فی کل سنۃ نجم ونجم الکتابۃ ہو القدر المعین الذی یودیہ المکاتب فی وقت معین واصلہ ان العرب کانوا یبنون امورہم فی المعاملۃ علی طلوع النجم لانہم لا یعرفون الحساب فیقول احدہم اذا طلع النجم الفلانی ادیت حقک فسمیت الاوقات نجوما بذلک ثم سمی المؤدی فی الوقت نجما واشترط الشافعی التاجیل وتوقفا مع التسمیۃ بناء علی ان الکتابۃ من الضم واقل ما یحصل بہ الضم نجمان ولانہ امکن لتحصیل القدرۃ علی الاداء وجوز الحنفیۃ والمالکیۃ الکتابۃ حالا ومؤجلا ومنجما وغیر منجم لان اللہ تعالی لم یذکر التنجیم اھ من القسطلانی وزاد الحافظ واما قول المصنف فی کل سنۃ نجم فاخذہ من صورۃ الخبر الوارد فی قصۃ بریرۃ کما سیاتی التصریح بہ بعد باب ولم یرد المصنف ان ذلک شرط فیہ فان العلماء اتفقوا علی انہ لو وقع التنجیم بالاشہر جاز اھ قال الموفق ظاہر کلام الخرقی ان الکتابۃ لا تصح حالۃ ولا تجوز الا منجمۃ وہو ظاہر المذہب وبہ قال الشافعی وقال مالک وابو حنیفۃ تجوز حالۃ ثم ذکر دلائل الفریقین کما فی ہامش اللامع

ص ۳۴۵ باب ما یجوز من شروط المکاتب الخ قال الحافظ قال ابن بطال المراد بکتاب اللہ حکمہ من کتابہ او سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم او اجماع الامۃ قال القرطبی قولہ لیس فی کتاب اللہ ای لیس مشروعا فی کتاب اللہ تاصیلا ولا تفصیلا قال القسطلانی لیس فی حدیثی الباب الا ذکر شرط الولاء وجمع فی الترجمۃ بین حکمین وکانہ فسر الاول بالثانی وان ضابط الجواز ما کان فی کتاب اللہ ای فی حکمہ من کتاب او سنۃ او اجماع وقد اشترط لصحۃ الکتابۃ شروط ثم بسطہا اھ

ص ۳۴۵ باب استعانۃ المکاتب وسؤالہ الناس من عطف الخاص علی العام لان الاستعانۃ تقع بالسؤال وبغیرہ وکانہ یشیر الی جواز ذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر بریرۃ علی سؤالہا عائشۃ فی اعانتہا علی کتابتہا واما ما اخرجہ ابو داؤد فی المراسیل من طریق یحیی بن ابی کثیر یرفعہ فی ہذہ الآیۃ ان علمتم فیہم خیرا قال حرفۃ ولا ترسلوہم کلا علی الناس فہو مرسل او معضل فلا حجۃ فیہ اھ من الفتح وتعقب العینی علی قول الحافظ من عطف الخاص علی العام بانہ ما التفت الی سین الاستعانۃ فانہا للطلب والطلب لا یکون الا من غیرہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وانما لم تحرم علیہ المسئلۃ لاضطرارہ الی فک رقبتہ من وثاق الرق واحتیاجہ الیہ اشد من احتیاج الساغب الی الطعام لان العبد خارج من الآدمیۃ حکما فجوز لہ السعی فی تحصیل انسانیتہ مع ان علتہ لاتفی بدل کتابتہ فیستعین بالمسئلۃ اھ

ص ۳۴۶ باب بیع المکاتب اذا رضی الخ قال الحافظ فی روایۃ المکاتبۃ والاول اصح لقولہ اذا رضی وہذا اختیار منہ لاحد الاقوال فی مسئلۃ بیع المکاتب اذا رضی بذلک ولو لم یعجز نفسہ وہو قول احمد وربیعۃ والاوزاعی واحد قولی الشافعی ومالک ومنعہ ابو حنیفۃ والشافعی فی اصح القولین وبعض المالکیۃ واجابوا عن قصۃ بریرۃ بانہا عجزت نفسہا واستدلوا باستعانۃ بریرۃ عائشۃ فی ذلک ولیس فی استعانتہا ما یستلزم العجز الی آخر ما قال وفی الہدایۃ لو رضی المکاتب بالبیع ففیہ روایتان الاظہر الجواز اھ

ص ۳۴۶ باب اذا قال المکاتب اشترنی واعتقنی الخ قال العینی جواب اذا محذوف تقدیرہ جاز اھ وحمل الشیخ قدس سرہ فی اللامع ہذا الباب علی ان المصنف اراد بہ اثبات البیع بشرط واحد کما ہو مذہب الحنابلۃ فکتب الشیخ اوردہ لاثبات ان الشرط الواحد خص فیہ قلنا لم یکن ذاک من ہذا القبیل وانما کانت ہذہ عدۃ منہا رضی اللہ تعالی عنہا وانما کان ذلک شرطا لو دخل فی صلب العقد مع انہ لم یجر لہ ذکر فیما بین المتعاقدین ولو سلم ففیہ دلالۃ علی ان الفاسد من البیوع مفید للملک ومنفذ الاعتاق من المشتری شراء فاسدا الی آخر ما قال وفی ہامشہ تقدم الکلام علی مسئلۃ البیع بشرط واحد وبشرطین فی کتاب البیوع فی باب اذا اشترط فی البیع شروطا وذکر الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی فی الباب المذکور ایضا حدیث بریرۃ ہذا ولذا بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ علی تلک المسئلۃ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اراد ہہنا فروعا خلافیۃ تتعلق بالکتابۃ والعتق فترجم اولا بباب بیع المکاتب اذا رضی کما تقدم الکلام علیہ ثم ترجم ثانیا بہذہ الترجمۃ واراد بہ اثبات بیعہ بشرط العتق وہی مسئلۃ خلافیۃ قال الحافظ اذا وقع البیع بشرط العتق صح علی اصح القولین عند الشافعیۃ والمالکیۃ وعن الحنفیۃ یبطل اھ وفی الشرح الکبیر لابن قدامۃ فی بحث الشروط فی البیع اذا شرط العتق ففی صحتہ روایتان احدہما یصح والثانیۃ الشرط فاسد اھ ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ الولاء لمن اعتق وعندی فی قولہ مات فافہم۔

کتاب الہبۃ

الہبۃ بکسر الہاء وتخفیف الموحدۃ تطلق بالمعنی الاعم علی انواع الابراء وہو ہبۃ الدین ممن ہو علیہ والصدقۃ وہی ہبۃ ما یتمحض بہ طلب ثواب الآخرۃ والہدیۃ وہی ما یکرم بہ الموہوب لہ ومن خصہا بالحیاۃ اخرج الوصیۃ وہی تکون ایضا بالانواع الثلثۃ وتطلق الہبۃ بالمعنی الاخص علی ما لا یقصد لہ بدل وعلیہ ینطبق قول من عرف الہبۃ بانہا تملیک بلا عوض وصنیع المؤلف محمول علی المعنی الاعم لانہ ادخل فیہا الہدایا اھ من الفتح واجاد القسطلانی فی البحث فی معناہ وبسط الکلام علیہ

ص ۳۴۹ باب القلیل من الہبۃ قال الحافظ مناسبۃ الحدیث للترجمۃ بطریق الاولی لانہ اذا کان یجیب من دعاہ الی ذلک القدر الیسیر فلان یقبلہ ممن احضرہ الیہ اولی اھ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وہذا یدل علی جواز التقلیل من الہدیۃ وانہ لا یرد الہدیۃ فی معنی الہبۃ فحصل المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ اھ

ص ۳۴۹ باب من استوہب من اصحابہ شیئا ای سواء کان عینا او منفعۃ جاز ای بغیر کراہۃ فی ذلک اذا کان یعلم طیب انفسہم اھ من الفتح قلت والغرض من ہذہ الترجمۃ وکذا من الترجمۃ الآتیۃ ظاہر وہو استثناؤہما من ذم السؤال الوارد فی کثیر من الروایات ومحل الاستثناء ہو ما تقدم من کلام الحافظ من قولہ اذا کان یعلم طیب انفسہم

ص ۳۵۰ باب من استسقی الخ ماء او لبنا او غیر ذلک مما تطیب بہ نفس المطلوب منہ وغرض الترجمۃ قد تقدم فی الباب السابق

ص ۳۵۰ باب قبول ہدیۃ الصید کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع افردہ بالذکر لما فی تحصیلہ من تعب فلعل متوہما یتوہم انہ لا یجوز قبولہ لما یلحق المہدی فیہ من الضرر اھ وفی ہامشہ ولا یبعد عندی انہ اشار بذلک الی دفع ما یتوہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من اتبع الصید غفل اخرجہ الامام ابو داؤد والترمذی وغیرہما من ان الاشتغال بذلک سبب الغفلۃ وقبول ہدیتہ اعانۃ علی ذلک وسیاتی فی کتاب الذبائح باب ما جاء فی التصید قال ابن المنیر مقصودہ بہذہ الترجمۃ التنبیہ علی ان الاشتغال بالصید لمن ہو عیشہ بہ مشروع ولمن عرض لہ ذلک وعیشہ بغیرہ مباح واما التصید لمجرد اللہو فہو محل الخلاف الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع ثم اعلم ان المصنف ذکر فی ہذا الباب حدیثین علی ما فی النسخ الہندیۃ وترجم فی نسخ الشروح علی الحدیث الثانی حدیث صعب بن جثامۃ ترجمۃ بباب قبول ہدیۃ الصید ولیست ہذہ فی النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا ثبت لابی ذر وسقطت ہذہ الترجمۃ ہنا لغیرہ وہو الصواب وشاہد الترجمۃ من الحدیث مفہوم قولہ لم نردہ علیک الا انا حرم اھ

ص ۳۵۰ باب قبول الہدیۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وہو تکرار بغیر فائدۃ اھ قلت وہذا بحسب نسخۃ الحافظ کما تقدم ثم قال الحافظ وہذہ الترجمۃ بالنسبۃ الی ترجمۃ قبول ہدیۃ الصید من العام بعد الخاص اھ قلت ویمکن عندی فی غرض الترجمۃ ان المصنف نوح بہ الی ما فی ابی داؤد من قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لا اقبل بعد یومی ہذا من احد ہدیۃ الا ان یکون مہاجریا قرشیا او انصاریا او دوسیا او ثقفیا وسیاتی قریبا فی البخاری عن عمر بن عبد العزیز کانت الہدیۃ فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیۃ والیوم رشوۃ **ثم لا یذہب علیک** ما قال الحافظ فی آخر حدیث الباب حدیث ام عطیۃ اذ قال استشکلت قصۃ عائشۃ فی حدیث ام عطیۃ مع حدیثہا فی قصۃ بریرۃ لان شانہما واحد وقد اعلمہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کل منہما بما حاصلہ ان الصدقۃ اذا قبضہا من یحل لہ اخذہا ثم تصرف فیہا زال عنہا حکم الصدقۃ فلو تقدمت احدی القصتین علی الاخری لاغنی ذلک عن اعادۃ ذکر الحکم ویبعد ان تقع القصتان دفعۃ واحدۃ اھ ولم یذکر الحافظ الجواب عن ہذا الاشکال ویمکن التفصی عنہ بتنویع الصدقتین النفل والواجب بان تکون احدی القصتین واردا فی صدقۃ النفل والاخری فی صدقۃ الواجب فاحتیج الی بیان الحکم فی النوع الآخر ایضا کان او یقال ان قصۃ ام عطیۃ متقدمۃ لکنہا کانت حرۃ فوجد الاشکال فی قصۃ بریرۃ لکونہا مولاۃ لعائشۃ ومال العبد مال لمولاہ او یقال ان قصۃ بریرۃ متقدمۃ الا ان فی قصۃ بریرۃ کان المتصدق غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخلاف قصۃ ام عطیۃ فان المتصدق فیہا ہو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ففیہا نوع رجوع من الصدقۃ فافہم وہذا الاخیر اوجہ الاجوبۃ عندی

ص ۳۵۱ باب من اہدی الی صاحبہ وتحری بعض نسائہ یقال تحری الشئ اذا قصدہ دون غیرہ قالہ الحافظ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان فعل ہؤلاء لا یضر بالعدل الواجب علی الزوج لانہم لم یؤمروا بذلک ولو رضی الزوج بفعلہم ذلک وصنیعہم ہذا کان غیر مواخذ علیہ ایضا لانہما فعلان قلبیان وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تواخذنی فیما تملک ولا املک اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی فی الحدیث انہ لیس علی الرجل حرج فی ایثار بعض نسائہ بالتحف من الماکل وانما یلزمہ العدل فی المبیت واقامۃ النفقۃ والکسوۃ اھ قال الحافظ وتعقبہ ابن المنیر بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک وانما فعلہ الذین اہدوا لہ وہم باختیارہم فی ذلک وانما لم یمنعہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لیس من کمال الاخلاق ان یتعرض الرجل الی الناس بمثل ذلک لما فیہ من التعرض بطلب الہدیۃ مع ان الذی یظہر انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یشرکہن فی ذلک وانما وقعت المنافسۃ لکون العطیۃ تصل الیہن من بیت عائشۃ وفیہ قصد الناس بالہدایا اوقات المسرۃ ومواضعہا لیزید ذلک فی سرور المہدی الیہ اھ

ص ۳۵۱ باب ما لا یرد من الہدیۃ قال الحافظ کانہ اشار الی ما رواہ الترمذی من حدیث ابن عمر مرفوعا ثلث لا ترد الوسائد والدہن واللبن قال الترمذی یعنی بالدہن الطیب واسنادہ حسن الا انہ لیس علی شرط البخاری فاشار الیہ واکتفی بحدیث انس قال ابن بطال انما کان لا یرد الطیب لمناجاۃ الملائکۃ قال الحافظ لو کان ہذا ہو السبب لکان من خصائصہ ولیس کذلک فان انسا اقتدی بہ فی ذلک وقد ورد النہی عن ردہ مقرونا ببیان الحکمۃ فی حدیث صحیح رواہ ابو داؤد والنسائی وغیرہما عن ابی ہریرۃ مرفوعا من عرض علیہ طیب فلا یردہ فانہ خفیف المحمل طیب الرائحۃ اھ

ص ۳۵۱ باب من رای الہبۃ الغائبۃ جائزۃ قال العلامۃ العینی الہبۃ الغائبۃ ای التی توہب لان نفس الہبۃ مصدر فلا یوصف بالغیبۃ وفی الفیض اراد من الہبۃ الشئ الموہوب والمعنی ان ہبۃ الشئ جائزۃ وان کان غائبا عن المجلس او کان الموہوب لہ ایضا غائبا وحاصلہ انہ لا یشترط لصحۃ الہبۃ حضور الموہوب لہ او الشئ الموہوب اھ قلت ویتفرع علیہ ان القبض لا یشترط لصحۃ الہبۃ کما ہو مختار المصنف والمسئلۃ خلافیۃ ستاتی فی باب اذا وہب ہبۃ او وعد الخ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث ومراد المؤلف منہ ہنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی رایت ان ارد الیہم سبیہم فمن احب منکم ان یطیب ذلک فلیفعل مع توہم طیبا لک ففیہ انہم وہبوا ما غنموہ من السبی قبل ان یقسم وذلک فی معنی الغائب وترکہم ایاہ فی معنی الہبۃ کذا قررہ فی فتح الباری وفیہ من التعسف ما لا یخفی واطلاق الترک علی الہبۃ بعید وزعم ابن بطال ان فیہ دلیلا علی ان للسلطان ان یرفع املاک قوم اذا کان فی ذلک مصلحۃ وتعقبہ ابن المنیر بانہ لا دلیل فیہ علی ذلک بل فی نفس الحدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک الا بعد تطییب نفوس المالکین ولا یسوغ للسلطان نقل املاک الناس وکل احد احق بمالہ وتعقبہ ابن الدمامینی من المالکیۃ فقال لنا فی المذہب صورۃ ینقل فیہا السلطان ملک الانسان جبرا کدار ملاصقۃ للجامع الذی احتیج الی توسعتہ لکنہ لا ینقل الا بالثمن اھ کتب الشیخ فی اللامع ولا یمکن الایراد بذلک علی من وقف تمامہا علی القبض فان الہبۃ جائزۃ عندہ

بخاری اول

الا انها لم تتم بعد او يكون ما ورد في الرواية عدة فلا يرد الذي اورد ثم اھ قلت ان كلام الشراح ههنا نص في انه صلى الله عليه وسلم رد سبي هوازن قبل القسمة وسياتي في باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم ويشكل على هذا ما ياتي في المغازي في هذه القصة في باب قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم وفيه قوله قد استانيت بكم اي اخرت قسم السبي لتحضروا فابطأتم حتى ظننت انكم لا تقدمون وقد قسمت السبي اھ ففيه تصريح بان رد السبايا كان بعد القسمة ولم يتعرض لذلك الشراح ههنا بل كلهم متظافرون على ان ردها كان قبل القسمة وعليه بنوا كلامهم في شروح التراجم اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على اختلاف الروايات فقد تقدم في كتاب الوكالة في باب اذا وهب شيئا لوكيل او شفيع قوم عن العلامة العيني ان ردهم اليهم كان قبل القسمة عند ابن اسحاق وعند غيره بعدها اھ من هامش اللامع مختصرا

~~۳۵۲~~ باب المكافاة في الهبة قال الحافظ المراد بالهبة ههنا المعنى الاعم اھ المكافأة بالهمز وقد يترك مفاعلة بمعنى المقابلة واستدل بالحديث لبعض المالكية على وجوب الثواب على الهدية اذا اطلق وكان ممن يطلب مثله الثواب كالفقير للغني بخلاف ما يهبه الاعلى للادنى ووجه الدلالة منه مواظبته صلى الله عليه وسلم على ذلك ومذهب الشافعية لا يجب مطلق الهبة والهدية اذ لا يقتضيه اللفظ ولا العادة ومطابقة الحديث للترجمة متجهة اذا اريد بلفظ الهبة معناها الاعم اھ وقال الحافظ وبه اي بقول بعض المالكية قال الشافعي في القديم وقال في الجديد كالحنفية الهبة للثواب باطلة لا تنعقد لانها بيع بثمن مجهول ولان موضوع الهبة التبرع فلو ابطلناه لكان في معنى المعاوضة اھ مختصرا وفي الفيض اراد المصنف ان الهبة بشرط العوض جائزة وفي الهداية انها هبة ابتداء وبيع انتهاء اھ

~~۳۵۲~~ باب الهبة للولد الخ اشتملت هذه الترجمة على اربعة احكام الاول الهبة للولد وانما ترجم به ليرفع اشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور انت ومالك لابيك لان مال الولد اذا كان لابيه فلو وهب الاب ولده شيئا كان كانه وهب نفسه ففي الترجمة اشارة الى ضعف الحديث المذكور او الى تاويله وهو حديث اخرجه ابن ماجة من حديث جابر وبسط الحافظ في تخريجه ثم قال فمجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تاويله الحكم الثاني العدل بين الاولاد في الهبة وهي من مسائل الخلاف كما سياتي وحديث الباب حجة من اوجبه والثالث رجوع الوالد فيما وهب للولد وهي خلافية ايضا الرابع اكل الوالد من مال الولد بالمعروف قال ابن المنير وفي انتزاعه من حديث الباب خفاء ووجهه لما جاز للاب بالاتفاق ان ياكل من مال ولده اذا احتاج اليه فلان يسترجع ما وهبه له بطريق الاولى اھ وقال العيني في المسئلة الثالثة ان الاب اذا وهب لابنه هل له ان يرجع فيه خلاف فعند الشافعي واحمد واسحق ليس للواهب ان يرجع فيما وهب الا الذي ينحله الاب لابنه وغير الاب من الاصول كالاب عند الشافعي في الاصح وليس لغير الاب الرجوع عند مالك الا ان عنده ان الام لها الرجوع ايضا اذا كان ابوه حيا وهذا هو الاشهر عند مالك وروي عنه المنع اھ وعند اصحابنا الحنفية لا رجوع فيما يهبه لكل ذي رحم محرم بالنسب كالاخ والاخت وكل من لو كان امرأة لا يحل له ان يتزوجها وبه قال طاؤس والحسن واحمد اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ان اراد المصنف بعدم الجواز انه لا يصح فهو مسلم ودلالة الرواية عليه واضحة وان اراد ان الهبة لم تقع اصلا فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه لان الارجاع لا يمكن دونه اھ وفي هامشه هذا هو المسئلة الثانية من المسائل الاربعة المذكورة قبل والمشهور من مذهب الامام احمد ان التسوية في عطية الاولاد واجب فلو فضل بعضهم فهي باطلة وهو قول الثوري واسحق وبه صرح البخاري وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء انها باطلة وعن احمد انها تصح ويجب ان يرجع وعنه يجوز التفاضل ان كان بسبب كان يحتاج الولد لزمانة او كثرة عائلة او اشتغال بالعلم ونحوه من الفضائل فيجوز وقال ابو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي يجوز ان ينحل لبعض ولده دون بعض وقال الشافعي ترك التفضيل حسن الادب وقال طاؤس لا يجوز ذلك ولا رغيف محترق وبه قال ابن المبارك الى آخر ما بسط في هامش اللامع في الدلائل

~~۳۵۲~~ باب الاشهاد في الهبة قال العلامة العيني مطابقة الحديث بالترجمة توخذ من معنى الحديث فهو ظاهر اھ

~~۳۵۲~~ باب هبة الرجل لامرأته الخ قال الحافظ اي هل يجوز لاحد منهما الرجوع فيها وقول النخعي جائزة اي فلا رجوع فيها ثم قال الحافظ بعد قول الزهري التفصيل المذكور بين ان يكون خدعها فلها ان ترجع والا فلا هو قول المالكية ان اقامت البينة على ذلك وقيل يقبل قولها في ذلك مطلقا والى عدم الرجوع من الجانبين مطلقا ذهب الجمهور اھ قلت وميل الامام البخاري الى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التي ذكرها في الباب على الاصل الاربعين من اصول التراجم قال العيني عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم والمرأة بمنزلة ذي رحم اذا وهب احدهما لصاحبه لم يكن له ان يرجع اھ تفصيل المذاهب في هامش اللامع قوله العائد في هبته الخ كتب الشيخ في اللامع اورده ههنا لاثبات انه ليس له ان يعود فيما اعطاها ولا هي فيما اعطته اھ وفي هامشه وهو كذلك في الزوجين عندنا كما تقدم والحديث من مستدلات الائمة في عدم جواز الرجوع في هبة الاجنبي والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز ففيه استدل بالحديث الشافعي واحمد واسحاق على انه ليس للواهب ان يرجع فيما وهبه الا الذي ينحله الاب لابنه وعند مالك له ان يرجع في الاجنبي الذي قصد منه الثواب ولم يثبه وبه قال احمد في رواية وقال ابو حنيفة واصحابه للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وفي المحلى قال ابو حنيفة يصح الرجوع في الهبة الا باحد سبعة امور القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة وبسط في الاوجز في دلائل الحنفية والجواب عن الحديث اھ

~~۳۵۲~~ باب هبة المرأة لغير زوجها الخ وغرض المؤلف من الترجمة هو ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع حيث كتب لما ورد في بعض الروايات انها ليس لها ان تستبد بالتصرف في خالص مالها دون الزوج بين المؤلف ان تصرفها في مالها وان كان خلاف الاولى للحديث غير انه نافذ منها ان فعلت اھ وقال الحافظ قوله اذا كان لها زوج اي ولو كان لها زوج ثم قال وبهذا الحكم قال الجمهور وخالف طاؤس فمنع مطلقا وعن مالك لا يجوز لها ان تعطي بغير اذن زوجها ولو كانت رشيدة الا من الثلث وعن الليث لا يجوز مطلقا الا في الشيء التافه وادلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة قال ابن بطال

احاديث الباب اصح وحملها مالك على الشيء اليسير وجعل حده الثلث فما دونه اھ زاد العيني اي قياسا على الوصية اھ وفي الفيض لعله تعريض الى مذهب مالك فانه قال لا يجوز للزوجة ان تتصرف في مال نفسها الا باذن زوجها واختار المصنف مذهب الجمهور اھ وقال الموفق وظاهر كلام الخرقي ان للمرأة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع والمعاوضة وهذا احدى الروايتين عن احمد وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي وعن احمد رواية اخرى ليس لها ان تتصرف في مالها بزيادة على الثلث بغير عوض الا باذن زوجها وبه قال مالك الى آخر ما بسط في الدلائل وسياتي في كتاب الادب باب صلة المرأة امها ولها زوج

~~۳۵۳~~ باب بمن يبدأ بالهدية قال الحافظ اي عند التعارض في اصل الاستحقاق وحديث ميمونة فيه الاستواء في صفة ما من الاستحقاق فيقدم القريب على الغريب وحديث عائشة المذكور بعده فيه الاستواء في الصفات كلها فيقدم الاقرب في الذات اھ

~~۳۵۳~~ باب من لم يقبل الهدية لعلة اي لسبب ينشأ عنه الريبة كالقرض ونحوه قوله وقال عمر بن عبد العزيز الخ وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق فرات بن مسلم قال اشتهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد في بيته شيئا يشتري به فركبنا معه فتلقاه غلمان الدير باطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الاطباق فقلت له في ذلك فقال لا حاجة لي فيه فقلت الم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر يقبلون الهدية فقال انها لاولئك هدية وهي للعمال بعدهم رشوة وقال ابن العربي الرشوة كل مال دفع ليبتاع به من ذي جاه عونا على ما لا يحل اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله واليوم رشوة لان النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما فلم يكن هناك مظنة جور في الحكم وامكان ذلك فاستوى المهدي وغيره ولا كذلك فينا معاشر الامراء والحكام وقوله فلينظر ايهدى له ام لا فيه الترجمة حيث انكر النبي صلى الله عليه وسلم قبوله الهدية لانها كانت لعلة اھ

~~۳۵۳~~ باب اذا وهب هبة او وعد الخ قال القسطلاني قوله قبل ان تصل اي الهبة او الذي وعده به اليه اي الى الموهوب له او الموعود ولم ينفسخ عقد الهبة لانه يؤول الى اللزوم كالبيع اھ قال الحافظ قال الاسماعيلي هذه الترجمة لا تدخل في الهبة بحال قال الحافظ قال ذلك بناء على ان الهبة لا تصح الا بالقبض والا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه لكن من يقول انها تصح بدون القبض يسميها هبة وكان البخاري يجنح الى ذلك اھ قلت ومسئلة الباب خلافية بسطت في الاوجز وفيه عن المغني المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة الا بالقبض وهو قول اكثر الفقهاء منهم ابو حنيفة والشافعي وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لانه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ولنا اجماع الصحابة واما غير المكيل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد وهو قول مالك وعن احمد رواية اخرى لا تلزم الهبة في الجميع الا بالقبض وهو قول اكثر اهل العلم منهم الثوري والشافعي واصحاب الراي اه ما ذكرنا في المسئلة الاولى اھ وفي الدر المختار وشرائط صحتها في الواهب العقل والبلوغ والملك فلا تصح هبة صغير ورقيق ولو مكاتبا وشرائط صحتها في الموهوب ان يكون مقبوضا غير مشاع مميزا غير مشغول اھ قوله وكانت فضلت الحلة الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي افرزت من مال المهدي وليس المراد القبض كما فهم المحشي لانه يلغو عليه قوله وهو حي لان القبض لا يمكن الا وهو حي وعندنا هي للمهدي ولورثته لان افرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن يوافق راي الحنفية ان كان المراد بالرسول في كلامه رسول المهدي له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع ان الرسول اذا كان رسول المهدي كان في حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبر اھ وبسط شيء من الكلام عليه في هامش اللامع وفيه عن الفيض حاصل قول عبيدة ان المدار على الفصل قلنا المدار على القبض دون التقسيم اھ وقال الحافظ قال الاسماعيلي ليس ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم لجابر هبة وانما هي عدة على وصف لكن لما كان وعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يخلف نزلوا وعده منزلة الضمان في الصحة فرقا بينه وبين غيره من الامة ممن يجوز ان يفي وان لا يفي قال الحافظ ووجه ايراده انه نزل الهدية اذا لم تقبض منزلة الوعد بها وقد امر الله بانجاز الوعد ولكن حمله الجمهور على الندب اھ وتعقب القسطلاني على ايراد الاسماعيلي اذ قال فيه نظر وبيانه كما في المصابيح ان الترجمة لشيئين احدهما اذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ثانيهما اذا وعد ثم مات وساق له حديث جابر وقوله صلى الله عليه وسلم لو جاء مال البحرين الخ وعد بلا ريب فلم يقع المؤلف رحمه الله اخلال لما وقع في الترجمة على ما لا يخفى الى آخر ما قال اھ وكتب الشيخ في اللامع ولم يثبت شيء مما قصده المؤلف ان الهبة تتم من غير قبض لان الهبة ههنا انما تمت لاعطاء ابي بكر والا فلم يكن الا عدة محضة كما يدل عليه قول ابي بكر من كان له عدة الخ ولعل المؤلف قصد بترجمته الى من وعد وعدا او وهب هبة بمعنى انه قصد ان يهبها فان ايفاءه مستحسن وواجب في مكارم الاخلاق لا في شريعة الحلال والحرام وهو مسلم ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة اھ والظاهر عندي ان ميل الامام البخاري الى ان ايفاء الوعد واجب فانه ترجم في كتاب الشهادات باب من امر بانجاز الوعد كما سياتي هناك

~~۳۵۳~~ باب كيف يقبض العبد والمتاع اي الموهوب والترجمة في الكيفية لا في اصل القبض وكانه اشار الى قول من قال يشترط في الهبة حقيقة القبض دون التخلية وسيشير اليه بعد ثلاثة ابواب قال ابن بطال كيفية القبض عند العلماء باسلام الواهب لها الى الموهوب وحيازة الموهوب لذلك قال واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة ام لا وقول الجمهور انها لا تتم الا بالقبض وهو قول الشافعي في الجديد وفي القديم وبه قال داود تصح بنفس العقد وان لم تقبض وعن احمد تصح بدون القبض في العين المعينة دون الشائعة وعن مالك كالقديم لكن قال ان مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث افتقر الى اجازة الوارث اھ من الفتح بزيادة من القسطلاني قلت المسئلة التي ترجم بها الامام البخاري كما تقدم عن الحافظ هي مسئلة كيفية القبض كما تقدم وكتب الشيخ في اللامع لعل المؤلف قصد بذلك ان ما قال بعضهم ان قبض الضمان لا ينوب عن قبض الامانة غير مسلم وان الواجب هو القبض المطلق كيف ما كان قبض امان او قبض ضمان حتى ان قبض ابن عمر كان قبض امانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر ثم صارت قبضته ضمان حين ملك النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الله راكبه ثم لما وهبه النبي صلى الله عليه وسلم اياه صار قبضه قبض امانة وانت تعلم ما فيه اھ قلت فهذا غرض آخر للترجمة واختاره مولانا محمد حسن المكي ايضا في تقريره كما بسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

~~۳۵۳~~ باب اذا وهب هبة فقبضها الآخر الخ اي الموهوب له قال الحافظ اي جازت ونقل فيه ابن بطال اتفاق العلماء وان القبض في الهبة هو غاية القبول وغفل رحمه الله عن مذهب الشافعي فان الشافعية يشترطون القبول في الهبة دون الهدية

الاان كانت الهبة ضمنية كما لو قال اعتق عبدك عنى فعتقه عنه فانه يدخل فى ملكه هبة ويعتق عنه ولا يشترط القبول بمقابل اطلاق ابن بطال قول الماوردى قال الحسن البصرى لا يعتبر القبول فى الهبة كالعتق قال وهو قول شذ به عن الجماعة وخالف فيه الكافة الاان يريد الهدية فيحتمل اھ على ان فى اشتراط القبول فى الهدية وجهان عند الشافعية وقد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى الحديث ان ذلك كان هبة بل لعله كان من الصدقة فيكون قاسما لا واهبا اھ قال الحافظ وقد تقدم فى الصوم التصريح بان ذلك كان من الصدقة وكان المصنف تجنح الى انه لا فرق فى ذلك الخ وفى الفيض ولا يلزم القبول باللفظ عندنا وهو مذهب البخارى اھ قلت وهو مذهب الجمهور خلافا للشافعى كما تقدم

ص٣٥٥ **باب اذا وهب دينا على رجل الخ** اى اذا وهب رجل دينا له على رجل لآخر اولمن هو عليه قاله القسطلانى وقال الحافظ اى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له قال ابن بطال لاخلاف بين العلماء فى صحة الابراء من الدين اذا قبل البراءة وانما اختلفوا اذا وهب دينا له على رجل لرجل آخر فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصحح هذه ومن لم يشترطه صححها لكن شرط مالك ان تسلم اليه الوثيقة ويشهد له بذلك على نفسه اويشهد بذلك وعلنه ان لم يكن به وثيقة اھ قال الحافظ وعند الشافعية فى ذلك وجهان جزم الماوردى بالبطلان وصححه الغزالى وصحح العمرانى وغيره الصحة وكذا فى العينى وزاد وقال الشافعى وابو حنيفة الهبة غير جائزة لانها لا تجوز عندهم الا مقبوضة وقال اصحابنا الحنفية تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لانه لا يقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لانه اسقاط وابراء اھ وكتب مولانا حسين على البنجابى هذا هو اسقاط دين واما اذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لانه لا يتم الا بالقبض كما جاء فى حديث نقله صاحب الهداية اھ قال الحافظ فى حديث جابر توجيه الترجمة من قوله فسأل النبى صلى الله عليه وسلم غرماء جابر ان يقبلوا ثمر حائطه وان يحللوه فلو قبلوا كان فى ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون فى معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزا لما طلبه النبى صلى الله عليه وسلم اھ

ص٣٥٥ **باب هبة الواحد للجماعة** قال الحافظ اى يجوز ولو كان شيئا مشاعا قال ابن بطال غرض المصنف اثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافا لابى حنيفة كذا اطلق وتعقب بانه ليس على اطلاقه وانما يفرق فى هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد وكذا فى العينى وقال العبرة فى الشيوع وقت القبض لا وقت العقد حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما اھ والى ذلك اشار الشيخ قدس سره فى اللامع اذ كتب قوله وقالت اسماء للقاسم الخ وكانا ابنى اخيه وكان له بنون فكان ذلك وصية منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا ايضا اوكانت وهبت لهما فلما اقتسما تمت الهبة ونحن نقر ايضا ان وهب مشاعا فاقتسمه الموهوب لهم فانها تتم بالقسمة وان لم تتم بالهبة نفسها ومع ذلك ففعل اسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد وقوله اعطيت جوالا وفيه الترجمة حيث استرخصه ان يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استاذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه والجواب ما اولا فبان اعطاءه اياهم لو وقع كما قصده النبى صلى الله عليه وسلم لاعطى كلا منهم نصيبه والباقى من كل واحد واحد منهم كان باقيا على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن اعطاءه اياهم الا اعطاء واحد بعد واحد ولو سلم انه قصد ان يعطيهم جميعا فالقسمة فى هذا المجلس كان مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة اسماء فافهم اھ من اللامع وفى هامشه قال الحافظ قد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وانما هو من طريق الارفاق واطال فى ذلك والحق كما قال ابن بطال انه صلى الله عليه وسلم سأل الغلام ان يهب نصيبه للاشياخ وكان نصيبه منه مشاعا غير متميز فدل على صحة هبة المشاع اھ وفى الفيض قوله باب هبة الواحد الخ اعلم انه يشترط لصحة الهبة عندنا ان لا يكون مشاعا وذلك لان القبض من تمام الهبة وهو ضعيف فى المشاع ثم ان كان الواهب واحدا والموهوب له جماعة فهو مشاع عند الامام الاعظم وقال صاحباه انه ليس بمشاع وان كان الواهب جماعة والموهوب له واحدا فلا شيوع عند الامام واما البخارى فذهب الى هدر الشيوع ولم يره شيئا فتصح عنده هبة المشاع ايضا الى آخر ما بسط فيه

ص٣٥٥ **باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة** قال الحافظ اما المقبوضة فتقدم حكمها واما غير المقبوضة فالمراد القبض الحقيقى واما التقديرى فلا بد منه لان الذى ذكره من هبة الغانمين لوفد هوازن ما غنموه قبل ان يقسم فيهم ويقبضوه فلا حجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لان قبضهم اياه وقع تقديرا باعتبار حيازتهم له على الشيوع نعم قال بعض العلماء يشترك فى الهبة وقوع القبض الحقيقى ولا يكفى القبض التقديرى بخلاف البيع وهو وجه للشافعية واما الهبة المقسومة فحكمها واضح واما غير المقسومة فهو المقصود بهذه الترجمة وهى مسئلة هبة المشاع والجمهور على صحة هبة المشاع للشريك وغيره سواء انقسم اولا وعن الحنفية لا يصح هبة جزء مما ينقسم مشاعا لا من الشريك ولا من غيره قوله وقد وهب النبى صلى الله عليه وسلم الخ سيأتى موصولا فى الباب الذى عليه باتم من هذا وقوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف اھ وقد تقدم فى باب من رأى الهبة الغائبة جائزة شئ من الكلام على ان ركبى هوازن كان قبل القسمة او بعد بافارجع اليه لو شئت وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع وانت تعلم ان سبى هوازن لم يكونوا مما يقبل القسمة ولا كلام فيه فان تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لاخيه وبعضه الآخر لابيه وهكذا مما يتعذر وهذا اذا سلم انه كان هبة لهم والذى يقتضيه النظر انه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم فى رفع الاسر عن اهله وعن اقاربهم وفى الفيض قوله باب الهبة المقبوضة الخ وسع بالقبض ايضا كما كان وسع بالشيوع وعدمه وتمسك له بقصة سبى هوازن وسنبين ان شاء الله تعالى انه كان اعتاقا لا هبة كما فهمه المصنف فينهدم اساس تفريعات كلها من جواز هبة المشاع وعدم اشتراط القبض

ص٣٥٥ **باب اذا وهب جماعة لقوم الخ** اورد فيه حديث المسور فى قصة هوازن ووجه الدلالة منه للترجمة ظاهر لان الغانمين وهم جماعة وهبوا لبعض الغنيمة لمن غنموها منهم وهم قوم هوازن اھ قوله او وهب رجل جماعة كذا فى النسخ الهندية وليست هذه الزيادة فى نسخ الشروح الثلاثة الفتح والقسطلانى والعينى قال الحافظ زاد الكشميهنى فى روايته او وهب رجل جماعة جاز وهذه الزيادة غير محتاج اليها لانها تقدمت مفردة قبل باب اھ قلت ويمكن ان يقال فى دفع التكرار ان المراد بالجماعة الاشياء والموهوبة لا الموهوب لهم فيفترق عما تقدم وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم استوهب من الغانمين سهامهم فوهبوها له فوهب صلى الله عليه وسلم تلك السهام لهم وفى الفيض بوب بجواز الشيوع بكلا نحويه وتمسك بسبى الهوازن وعرضنا ان لا شيوع فيه

الامران الى آخر ما قال

ص٣٥٥ **باب من اهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو احق بها الخ** قوله ويذكر عن ابن عباس الخ بين المصنف بذلك ما هو الغرض من الترجمة قال العينى لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس اشار اليه بصيغة التمريض ولم يكتف بذلك حتى اكده بقوله ولم يصح اى لم يصح هذا عن ابن عباس ويحتمل ان يكون المعنى ولم يصح فى هذا الباب شئ اھ وبسط الحافظان ابن حجر والعينى فى تخريجه ورفعه ووقفه وشواهده قال الحافظ هذا الحديث جاء عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا والموقوف اصح اسنادا من المرفوع قال ابن بطال لو صح حديث ابن عباس لحمل على الندب فيما خف من الهدايا وما جرت العادة بترك المشاحة فيه ثم ذكر حكاية ابى يوسف المشهورة وفيما قاله نظر لانه لو صح لكانت العبرة بعموم اللفظ فلا يخص القليل من الكثير الا بدليل واما حمله على الندب فواضح اھ وذكر العينى حكاية ابى يوسف القاضى ان الرشيد اهدى اليه مالا كثيرا وهو جالس مع اصحابه فقيل له هذا الحديث فقال ابو يوسف انه لم يرد فى مثله وانما ورد فى ما خف من الهدايا من المأكل والمشرب ويروى من غير هذا الوجه انه كان جالسا وعنده احمد بن حنبل ويحيى بن معين فحضر من عند الرشيد طبق وعليه انواع من التحف المثمنة فروى احمد ويحيى هذا الحديث فقال ابو يوسف ذلك فى التمر والعجوة يا خازن ارفعه اھ وكتب الشيخ التهانوى فى التشرف قلت معنى الحديث اذا كان قصد المهدى تشريك القوم فى الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فعقد وضعها بين يدى شيخ المجلس ادبا ويعلم ذلك بالقرائن اما لو كان قصده الاهداء الى معين كما هو الغالب فى نحو الثياب والنقد فلا وجه لشركة غيره معه فان الملك من احكام التمليك فاذا كان التمليك خاصا كان الملك خاصا فانهم نعم لو فرقها على اهل المجلس جميعا كان اقرب الى المروة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم فى اكثر الاحوال الا المقتضى قوى اھ والبسط فى هامش اللامع۔

ص٣٥٦ **باب اذا وهب بعيرا لرجل الخ** قال الحافظ اى وتنزل التخلية منزلة النقل فيكون ذلك قبضا فتصح الهبة اھ

ص٣٥٦ **باب هدية ما يكره لبسها** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اما مطلقا كالمصور او خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز هديته لامكان الانتفاع به بجهة اخرى غير اللبس اھ قال الحافظ والمراد بالكراهة اعم من التحريم والتنزيه وهدية ما لا يجوز لبسه جائز فان لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لباسه كالنساء ويستفاد من الترجمة الاشارة الى منع ما لا يستعمل اصلا للرجال والنساء كآنية الاكل والشرب من ذهب وفضة اھ وما افاده الشيخ رحمه الله اوجه لا سيما على مذهب الحنفية والشافعية والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الاشارة الى منع ما لا يستعمل اصلا كآنية الذهب والفضة مع ان مذهب الشافعية جواز اتخاذها قال ابن قدامة لا يختلف المذهب فيما علمنا فى تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وحكى عن الشافعى اباحته لتخصيص النهى بالاستعمال ولانه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ الى آخر ما بسط وفى الدر المختار لا باس باتخاذ الاوانى منهما اى من الذهب والفضة للتجمل اھ

ص٣٥٦ **باب قبول الهدية من المشركين الخ** كأنه اشار الى ضعف الحديث الوارد فى رد هدية المشرك وهو ما اخرجه موسى بن عقبة فى المغازى ان عامر بن مالك الذى يدعى ملاعب الاسنة قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مشرك فاهدى له فقال انى لا اقبل هدية مشرك الحديث رجاله ثقات الا انه مرسل واخرج ابو داؤد والترمذى وغيرهما عن عياض بن حمار قال اهديت للنبى صلى الله عليه وسلم ناقة فقال اسلمت قلت لا قال انى نهيت عن زبد المشركين والزبد بفتح الزاى وسكون الموحدة الرفد صححه الترمذى وابن خزيمة واورد المصنف عدة احاديث دالة على الجواز فجمع بينهما الطبرى بان الامتناع فيما اهدى له خاصة والقبول فيما اهدى للمسلمين وفيه نظر لان من جملة ادلة الجواز ما وقعت الهدية فيه له خاصة وجمع غيره بان الامتناع فى حق من يريد بهديته التودد والموالاة والقبول فى حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الاسلام وهذا اقوى من الاول وقيل يحمل القبول على من كان من اهل الكتاب والرد على من كان من اهل الاوثان وقيل يمتنع ذلك لغيره من الامراء وان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم ومنهم من ادعى نسخ المنع باحاديث القبول ومنهم من عكس وهذه الاجوبة الثلثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان المنهى عنه انما هو القبول على جهة المودة او ما يورث المودة لا مطلقا اھ قلت وهذا الجواب رجحه الحافظ كما تقدم

ص٣٥٦ **باب الهدية للمشركين وقول الله تعالى لا ينهاكم الله الخ** وهى جائزة كما فى السير الكبير الا ما اعد للحرب فى ادوات الحرب اھ ساق الى آخر الآية وفى بعض الروايات الى قوله وتقسطوا اليهم والمراد منها بيان من يجوز بره منهم وان الهدية للمشرك اثباتا ونفيا ليست على الاطلاق ومن هذه المادة قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا ثم البر والصلة والاحسان لا يستلزم التحابب والتوادد المنهى عنه فى قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله فانها عامة فى حق من قاتل ومن لم يقاتل اھ من الفتح

ص٣٥٦ **باب لا يحل لاحد ان يرجع فى هبته الخ** كذا بت الحكم فى هذه المسئلة لقوة الدليل عنده فيها وتقدم فى باب الهبة للولد انه اشار فى الترجمة الى ان للوالد الرجوع فيما وهبه للولد فيمكن انه يرى صحة الرجوع له وان كان حراما بغير عذر واختلف السلف فى اصل المسئلة وقد اشرنا الى تفاصيل مذاهبهم فى باب الهبة للولد واما الصدقة فاتفقوا على انه لا يجوز الرجوع فيها بعد القبض اھ من الفتح

ص٣٥٦ **باب** (بغير ترجمة) كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ومناسبته لها ان الصحابة بعد ثبوت عطية النبى صلى الله عليه وسلم ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع ام لا فدل على ان لا اثر للرجوع فى الهبة اھ وتعقب عليه العينى والاوجه عندى ما قاله الحافظ رحمه الله كما بسط فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص٣٥٦ **باب ما قيل فى العمرى والرقبى الخ** اى ما ورد فى ذلك من الاحكام والعمرى بضم المهملة وسكون الميم مع القصر وحكى ضم الميم مع ضم اوله وحكى فتح اوله مع السكون مأخوذ من العمر والرقبى بوزنها مأخوذة من المراقبة لانهم كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية فيعطى الرجل الدار ويقول له اعمرتك اياها اى ابحتها لك مدة عمرك فقيل لها عمرى لذلك اھ من الفتح وقال القسطلانى

والرقبى بوزن العمرى ماخوذة من الرقوب لان كلا منهما يرقب موت صاحبه اھ قال العينى واما الرقبى فهو ان يقول الرجل للرجل ارقبتك دارى ان مت قبلك فهى لك وان مت قبلى فهى لى اھ قال الحافظ ہذا اصلہا لغۃ واما شرعا فالجمہور على ان العمرى اذا وقعت كانت ملكا للآخذ ولا ترجع الى الاول الا ان صرح باشتراط ذلك وذہب الجمہور الى صحۃ العمرى اھ وفى البذل قال الخطابى فى العمرى اذا اتصل بہ القبض كان تمليكا لرقبتہ واذا ملكہا فى حال حياتہ وجاز لہ التصرف فيہا ملكہا بعدہ وارثہ الذى يرث ملكہ وہذا قول الشافعى وقول اصحاب الرأى وحكى عن مالك انہ قال العمرى تمليك المنفعۃ دون الرقبۃ فان جعلہا عمرى لہ فہى لہ مدۃ عمرہ ولا يورث وان جعلہا لہ ولعقبہ بعدہ كانت منفعۃ ميراثا لاہلہ اھ قال النووى قال احمد تصح العمرى المطلقۃ دون الموقتۃ اھ واما الرقبى فقد قال الحافظ منعہا مالك وابوحنيفۃ ومحمد ووافق ابو يوسف الجمہور اھ قلت وبالجواز قال الشافعى واحمد قالہ العينى وغيرہ قال صاحب الہدايۃ الرقبى باطلۃ عند ابى حنيفۃ ومحمد ومالك وقال ابو يوسف جائزۃ لان قولہ دارى لك تمليك وقولہ رقبى شرط فاسد كالعمرى ولہما انہ عليہ الصلوٰۃ والسلام اجاز العمرى ورد الرقبى ولان معنى الرقبى عندہما ان مت قبلك فہو لك واللفظ من المراقبۃ كانہ يراقب موتہ وہذا تعليق التمليك بالخطر فيبطل فاذا لم تصح تكون عاريۃ عندہما لانہ يتضمن اطلاق الانتفاع بہ وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخہ رضى اللہ تعالى عنہ قد اختلف فيہ المقتدى الثلاثۃ فمن جوزہا اراد بالرقبى الہبۃ بشرط ان ترجع الى الواہب لو مات الموہوب لہ قبلہ ومن ابطلہا فسرہا بتعليق التمليك على الموت السابق من ايہما كان يقول ان مت قبلى فہو لى وان مت قبلك فہو لك وہو باطل لا محالۃ لان التعليق التمليك على شرط ہو على خطر الوجود قمار فكان الخلاف لفظيا مبنيا على اختلاف التفسير اھ من البذل ثم لا يخفى عليك قال الحافظ وغيرہ ان المصنف رحمہ اللہ ترجم بالرقبى ولم يذكر الا الحديثين الواردين فى العمرى وكانہ يرى انہما متحدا المعنى وہو قول الجمہور اھ

٣٥٩/٤ باب من استعار من الناس الفرس الخ قال الحافظ زاد ابوذر عن مشائخہ والدابۃ وزاد عن الكشميہنى وغيرہا وذكر بعض الشراح ممن ادركناہ قبل الباب "كتاب العاريۃ" ولم ارہ فى شئى من النسخ ولا الشروح والبخارى اضاف العاريۃ الى الہبۃ لانہا ہبۃ المنافع اھ قال العينى وفى كتاب صاحب التوضيح بسم اللہ الرحمن الرحيم كتاب العاريۃ وغالب النسخ ہذا ليس بموجود فيہ وہذہ النسخۃ اولى لان العادۃ ان تتوج الابواب بالكتاب والعاريۃ بتشديد الياء وتخفيفہا وتجمع على عوارى وفيہا لغۃ ثالثۃ عارۃ وقيل عارات بالالف ماخوذۃ من عار اذا ذہب وجاء وقيل مشتقۃ من التعاور وہو التناوب قال الجوہرى كانہا منسوبۃ الى العار لان طلبہا عار وعيب وفى الشرع ہى تمليك المنفعۃ بلا عوض الى آخر ما فيہ من الاختلاف فى تفسيرہا وفى الفيض لما فرغ المصنف من باب الہبۃ وملحقاتہ دخل فى باب العاريۃ لكونہا تمليكا للمنافع كما ان الہبۃ تمليك للعين وانما ادخلہ فى تضاعيف ابواب الہبۃ لانہ اراد من الہبۃ اللغويۃ سواء كانت للمنافع او للاعيان اھ قلت وعلى تقدير ثبوت كتاب العاريۃ كما فى بعض النسخ تكون البراعۃ فى باب العمرى والرقبى واضحۃ اذ فى كليہما اشارۃ الى الموت فافہم

٣٥٨/٤ باب الاستعارۃ للعروس عند البناء قال العلامۃ العينى العروس نعت يستوى فيہ الرجل والمرأۃ ما داما فى اعراسہما ويقال اسم لہما عند دخول احدہما بالآخر وفى غير ہذہ الحالۃ الرجل يسمى عريسا والمرأۃ عروسا قولہ عند البناء اى الزفاف قال ابن الاثير البناء والابتناء الدخول بالزوجۃ اھ والاصل فيہ ان الرجل كان اذا تزوج امرأۃ بنى عليہا قبۃ ليدخل بہا فيہا اھ وفى الفيض قولہ باب الاستعارۃ الخ وہذا من مراسم الناس ان المفلسين منہم يستعيرون الاشياء للعروس اذ لا يقدرون على ان يشتروہا من اموالہم اھ ويأتى ايضا فى كتاب النكاح باب استعارۃ الثياب للعروس وغيرہا وفى كتاب اللباس باب استعارۃ القلائد وذكر فيہا حديث الباب ايضا المقصود بيان الجواز قلت وثياب العروس غالبا تكون ثمينۃ غاليۃ فينبغى للمرء ان يقتصر فيہ على الاستعارۃ من الغير تحرزا عن الاسراف المذموم ولا يبعد ايضا ان يقال نظرا الى تراجم الامام البخارى فانہ ترجم بہذا المعنى فى ثلاثۃ مواضع كما تقدم انہ اشار الى استحسان الاستعارۃ فى تلك المواضع اتباعا لہدى السلف واوضحت ہذا المعنى فى رسالۃ "آپ بيتى" ملك البرہم باللغۃ الاردويۃ

٣٥٩/٤ باب فضل المنيحۃ حذف باب من روايۃ ابى ذر والمنيحۃ بالنون والمہملۃ وزن عظيمۃ ہى فى الاصل العطيۃ قال ابو عبيد المنيحۃ عند العرب على وجہين احدہما ان يعطى الرجل صاحبہ صلۃ فتكون لہ والاخر ان يعطيہ ناقۃ او شاۃ ينتفع بحلبہا ووبرہا زمنا ثم يردہا والمراد بہا فى اول احاديث الباب ہنا عاريۃ ذوات الالبان ليوخذ لبنہا ثم ترد ہى لصاحبہا وقال القزاز قيل لا تكون المنيحۃ الا ناقۃ او شاۃ والاول اعرف اھ من الفتح

٣٥٩/٤ باب اذا قال اخدمتك ہذہ الجاريۃ الخ قال القسطلانى على ما يتعارف الناس اى على عرفہم فى صدور ہذا القول منہم او على عرفہم فى كون الاخدام ہبۃ او عاريۃ وقال بعض الناس قال الكرمانى قيل اراد بہ الحنفيۃ ہذہ عاريۃ قال الحنفيۃ لانہ صريح فى اعارۃ الاستخدام وقال الكرمانى ايضا قولہ وان قال كسوتك الخ يحتمل ان تكون من تتمۃ قول الحنفيۃ ومقصود المولف منہ انہم تحكموا حيث قالوا ذلك عاريۃ وہذا ہبۃ ويحتمل ان يكون عطفا على الترجمۃ قال القسطلانى بعد ذكر الحديث غرض المؤلف ان لفظ الاخدام للتمليك وكذلك الكسوۃ لكن قال ابن بطال استدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر على الہبۃ لا يصح وانما صحت الہبۃ فى ہذہ القصۃ من قولہ فاعطاہا ہاجر قال فى فتح البارى مراد البخارى انہ ان وجدت قرينۃ تدل على العرف حمل عليہا فان كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الاخدام منزلۃ الہبۃ فاطلقہ شخص وقصد التمليك نفذ ومن قال ہى عاريۃ فى كل حال فقد خالف واللہ اعلم اھ قلت ما افادہ الحافظ غايۃ توجيہ لكلام البخارى والا فالظاہر ان ميل البخارى فى ذلك خلاف الجمہور والا فہل ترى ان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الكسوۃ منزلۃ العاريۃ فہل يكفى حينئذ عاريۃ اللباس فى الكفارۃ وكتب الشيخ قدس سرہ فى اللامع قولہ قال بعض الناس الخ وانت تعلم انہ اقر بنفسہ فى الترجمۃ ان المدار على العرف فلا يرد ايرادہ على الامام لانہ رضى اللہ عنہ انما حكم على حسب عرفہ والكسوۃ مستعملۃ فى الہبۃ فكانت كذلك اھ وفى ہامشہ كلام الشيخ رحمہ اللہ تعالى مبنى على ما ہو المعروف بين الناس ان قول البخارى فى صحيحہ قال بعض الناس يكون ردا على الحنفيۃ ولذا قال الكرمانى قيل اراد بہ الحنفيۃ وقد عرفت فيما سبق منى فى كتاب الزكوٰۃ فى باب الركاز وہو اول المواضع التى قال فيہا البخارى قال بعض الناس ان ما ہو المعروف ليس بمطرد فہذا الموضع الذى نحن بصددہ لم يتفرد فيہ الحنفيۃ بل ہى مسئلۃ اجماعيۃ قال الحافظ قال ابن بطال لا اعلم خلافا ان من قال اخدمتك ہذہ الجاريۃ انہ قد وہب لہ الخدمۃ خاصۃ فان الاخدام لا يقتضى تمليك الرقبۃ كما ان الاسكان لا يقتضى تمليك الدار قال واستدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر على الہبۃ لا يصح فذكر نحو ما تقدم فى كلام القسطلانى وقال ايضا ولم يختلف العلماء فى من قال كسوتك ہذا الثوب مدۃ معينۃ ان لہ شرطہ وان لم يذكر اجلا فہو ہبۃ وقد قال اللہ تعالى فكفارتہ اطعام عشرۃ مساكين او كسوتہم اھ وفى الفيض باب اذا قال اخدمتك الخ الظاہر ان المصنف لم يحكم فى لفظ الاخدام بشئى وتركہ على العرف فان كان عرفہم انہ الہبۃ فہو ہبۃ وان كان انہ العاريۃ فعلى ما تعارفوا وقولہ قال بعض الناس المراد بہ ہہنا ابوحنيفۃ وتدبر ان المصنف لا يريد بہ الرد وانما والاقرب انہ اختار تفصيل الامام الاعظم لانہ ايضا فوضہ على العرف ولما كان العرف فى لفظ الخدمۃ انہ للعاريۃ بخلاف الكسوۃ ظہر وجہ الفرق بينہما وانما قلنا انہ وافقنا فى المسئلۃ لانہ لو اراد الخلاف لاخرج حديثا يويد مرامہ كما ہو دابہ وان سلمناہ فردہ ضعيف جدا لوضوح الفرق بين اللفظين كما عرفت آنفا اھ قلت وايضا الفرق بينہما اجماعى كما تقدم اھ من ہامش اللامع مختصرا

٣٥٩/٤ باب اذا حمل رجلا على فرس الخ قال القسطلانى قولہ فہو كالعمرى اى فحكمہ كالعمرى فى عدم الرجوع فيہ وقال بعض الناس ابوحنيفۃ رحمہ اللہ لہ ان يرجع فيہا اى فى الفرس الذى حملہ عليہا ناويا الہبۃ لانہ يجوز عندہ الرجوع فى الہبۃ الاجنبى اھ وقال الحافظ قال ابن بطال ما كان من الحمل على الخيل تمليكا للمحمول عليہ بقولہ ہو لك فہو كالصدقۃ فاذا قبضہا لم يجز الرجوع فيہا وما كان منہ تحبيسا فى سبيل اللہ فہو كالوقف لا يجوز الرجوع فيہ عند الجمہور وعن ابى حنيفۃ ان الحبس باطل فى كل شئى قال الحافظ والذى يظہر ان الامام البخارى اشار الى الرد على من قال بجواز الرجوع فى الہبۃ ولو كانت للاجنبى والا فقد قدمنا تقرير ان الحمل المذكور فى قصۃ عمر كان تمليكا وان قول من قال كان تحبيسا احتمال بعيد اھ والذى اشار اليہ الحافظ بقولہ قدمنا تقريرہ ہو ما ذكرہ فى باب لا يحل لاحد ان يرجع فى ہبتہ وصدقتہ وتقدم اختلاف الائمۃ فى رجوع الوالد فى باب الہبۃ للولد وتقدم الخلاف فى العود فى ہبۃ الاجنبى فى باب ہبۃ الرجل لامرأتہ اھ من ہامش اللامع وكتب الشيخ فى اللامع قولہ لہ ان يرجع فيہا ولا ريب فى صدق مقالتہ تلك لانہ ان كان عاريۃ فہو احق بہ من المعرى لہ فلا يحظر من الرجوع وان سلم كونہ ہبۃ فلہ ان يرجع فيہا لجواز الرجوع فى سائر الہبات فكذا ہذا اذ لا فرق واللہ تعالى اعلم اھ ثم البراعۃ عند الحافظ رحمہ اللہ فى قولہ ولا تعد فى صدقتك وعندى فى قولہ كالعمرى فانہ ہديۃ الى آخر العمر ويمكن ايضا فى قولہ فى سبيل اللہ فان اصلہ الجہاد وہو مذكر للموت فافہم

كتاب الشہادات

قال الحافظ جمع شہادۃ مصدر شہد يشہد قال الجوہرى الشہادۃ خبر قاطع والمشاہدۃ المعاينۃ ماخوذۃ من الشہود اى الحضور لان الشاہد مشاہد لما غاب عن غيرہ وقيل ماخوذ من الاعلام قال العينى يعنى بالشہادۃ الحضور قال النبى صلى اللہ عليہ وسلم الغنيمۃ لمن شہد الوقعۃ اى حضرہا والشاہد ايضا يحضر مجلس القاضى ومجلس الواقعۃ ومعناہا شرعا اخبار عن مشاہدۃ وعيان لا عن تخمين وحسبان وفى الفيض قال الفقہاء اثبات الحق على الغير يسمى دعوى واثبات حق الغير على نفسہ يسمى اقرارا واثبات حق الغير على الغير يسمى شہادۃ اھ

٣٥٩/٤ باب ما جاء فى البينۃ قال الحافظ كذا للاكثر وسقط لبعضہم لفظ باب ولم يسق فى الباب حديثا اما اكتفاء بالآيتين واما اشارۃ الى الحديث الماضى قريبا فى ذلك فى آخر باب الرہن وسياتى ترجمۃ الشق الاخر وہى اليمين على المدعى عليہ قريبا قال ابن المنير وجہ الاستدلال بالآيۃ للترجمۃ ان المدعى لو كان القول قولہ لم يحتج الى الاشہاد ولا الى كتابۃ الحقوق واملائہا فالامر بذلك يدل على الحاجۃ اليہ ويتضمن ان البينۃ على المدعى ولان اللہ حين امر الذى عليہ الحق بالاملاء اقتضى تصديقہ فيما اقر بہ واذا كان مصدقا فالبينۃ على من ادعى تكذيبہ اھ وكتب الشيخ فى اللامع تحت الآيۃ الثانيۃ ودلالتہ على الترجمۃ من حيث ان المذكور فى الآيۃ الشہادۃ ولو على الوالدين والاقربين والشہادۃ عليہم تقتضى كونہم مدعا عليہم فلزم بذلك ان البينۃ على المدعى دون المدعى عليہ اھ

٣٥٩/٤ باب اذا عدل رجل احدا فقال لا نعلم الا خيرا الخ كتب الشيخ فى اللامع دفع بذلك ما يتوہم ان ہذا اللفظ ليس فيہا تصريح بتزكيۃ بحسب الواقع وانما ہو اخبار عن علمہ وحاصل الدفع ان المرء لا يخبر الا عن علمہ فلو لم يصرح فى الشہادۃ بہذا القيد لكان المراد ہو الاخبار عن علمہ ايضا لا عن الواقع اذ لا وقوف عليہ اھ وفى ہامشہ ابدع الشيخ قدس سرہ فى مرام البخارى واجاد واشار الامام البخارى بذلك الى مسئلۃ خلافيۃ شہيرۃ وہى ما قال الحافظان ابن حجر والعينى عن ابن بطال انہ قال حكى الطحاوى عن ابى يوسف اذا قال ذلك قبلت شہادتہ واحتج بحديث الافك وعن محمد لا بد ان يقول المعدل ہو عدل جائز الشہادۃ والاصح انہ يكتفى بقولہ ہو عدل وانكر مالك ان يكون ذلك تزكيۃ حتى يقول رضى اى بالقصر وقال الشافعى حتى يقول عدل وفى قول عدل على ولى وفى التوضيح الاصح عند نا يعنى الشافعيۃ انہ يكفى ان يقول ہو عدل ولا يشترط على ولى ثم لا يقبلہ حتى يسألہ عن معرفتہ ولا بد من معرفۃ المزكى حالہ الباطنۃ فان كان يعرفہا يقبل والا لا اھ مختصرا من الفتح والعينى وفى الہدايۃ قيل لا بد ان يقول المعدل ہو حر عدل جائز الشہادۃ لان العبد قد يعدل وقيل يكتفى بقولہ عدل لان الحريۃ ثابتۃ بالدار وہذا اصح اھ ثم قال الحافظ لم يبت البخارى الحكم فى الترجمۃ بل اوردہا مورد السوال لقوۃ الخلاف فيہا اھ قلت وظاہر ميل البخارى الى ما حكى الطحاوى عن ابى يوسف اذ اورد فى الباب حديث الافك وموضع الترجمۃ منہ قول اسامۃ اہلك ولا نعلم الا خيرا اھ

٣٥٩/١٨ باب شہادۃ المختبى بالخاء المعجمۃ والموحدۃ اى الذى يختفى عند تحمل الشہادۃ واجازہ اى الاختبار عند تحملہا قولہ وكذلك يفعل بالكاذب كانہ اشار الى السبب فى قبول شہادتہ وبہ قال مالك واحمد والشافعى فى الجديد اذا عاين المشہود عليہ وقال ابوحنيفۃ لا اھ من الفتح والقسطلانى قال العينى وروى عن شريح والشعبى والنخعى انہم كانوا لا يجيزون شہادۃ المختبى وقالوا انہ ليس بعدل حين اختفى ممن يشہد عليہ وہو قول ابى حنيفۃ والشافعى فى القديم اھ وفى المغنى وروى

عن احمد رواية اخرى لاتسمع شهادته وقال مالك ان كان المشهود عليه ضعيفا يتخدع لايقبل والاقبلت اه وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب يعني بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الروية اورد فيه الروايات لاتدل على ما ادعاه واما قول الحسن فمع انه لايلزم تسليم قوله يمكن انه شهد القصة ورآها وان لم يشهده عليها وليس فيه تصريح بانه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه واما قول النبي صلى الله عليه وسلم لو تركته بين لاحجة لهم فيه لانه كان يرى ابن صياد والروية هي المناط وكانت حاصلة فنقول لو ان المختفي راى من الداخل من تكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو ما في الاصوات من الاختلاط والاشتباه اه

باب اذا شهد شاهد بشئ فقال اخرون ما علمنا ذلك كتب الشيخ في اللامع اراد بالشهادة اعم منها ومن الاخبار فصح ايراد حديث الفضل في هذا الباب ودلالة الرواية عليه ظاهرة فانه اعتبر اخبار المرأة السوداء واثبت بها الرضاع ولم يعتبر اخبار النافي وان كان اعتبار اخبارها في التقوى دون الفتوى ولايضر ذلك لان قوله في الترجمة يحكم بقول من شهد اعم من الحكم الواجب والمبني على الاحتياط اه وفي هامشه تقدم هذا في باب العشر وان المثبت مقدم على النافي وهو وفاق من اهل العلم الا من شذ ولاسيما اذا لم يتعرض النافي علمه واشار الى ذلك بقوله وكذلك ان شهد شاهدان الخ وقد اعترض بان الشاهدين اتفقا على الالف وانفردت احدهما بالخمس مائة والجواب ان سكوت الاخرى عن خمسمائة في حكم نفيها اه وتعقب العيني على قول الحافظ وهو وفاق من اهل العلم اذ قال فيه خلاف فقال الكرخي المثبت اولى من النافي وقال عيسى بن ابان يتعارض المثبت والنافي فلا يترجح احدهما على الاخر الا بدليل مرجح الى آخر ما قال اه من هامش اللامع قوله هذا كما اخبر بلال الخ قال القسطلاني واطلاق الشهادة على اخبار بلال تجوز وقال الكرماني فان قلت ليس هذا من باب ما علنا بل هما متنافيان لان احدهما قال صلى والاخر قال لم يصل واجاب بان قوله لم يصل معناه انه ما علم انه صلى فقال لم يصل لفضل كان مشتغلا بالدعاء ونحوه فلم يره صلى فنفاه عملا بظنه اه

باب الشهداء العدول الخ كتب الشيخ في اللامع اي بحسب ما يبدو لنا من احوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة اه وفي هامشه كما هو نص قول عمر ومعناه ثابت مرفوعا كما سياتي في البخاري في باب بعث علي وخالد الى اليمن اذ قال خالد كم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لم اؤمر ان انقب عن قلوب الناس ولااشق بطونهم الحديث وما افاده الشيخ رحمه الله هو الظاهر من غرض الترجمة لانه ليس في الحديث مايدل على معنى العدل وبسط العلامة العيني الاقوال في تفسيره - والاوجه عندي ان ميل الامام البخاري في ذلك الى قول الامام ابي حنيفة ففي البداية قال ابوحنيفة يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولايسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه الصلوة والسلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ولان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه وبالظاهر كفاية اذ لا وصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسأل عن الشهود لانه يحتال لاسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها وقال صاحباه لابد ان يسأل عنهم في السر والعلانية في سائر الحقوق لان القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما في هذا الزمان اه مختصرا وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وعنه في هامش اللامع وفيه من رواية المؤطا في قصة وفي آخرها قال عمر رضي الله تعالى عنه والله لايوسر رجل في الاسلام بغير العدول قال الباجي معناه لايوسر الا بالصحابة الذين جميعهم عدول او بالعدل من غيرهم ممن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته وهذا مذهب مالك والشافعي وقال ابوحنيفة مجرد الاسلام يقتضي العدالة حتى يعرف فسقه اه

باب تعديل كم يجوز اي هل يشترط في قبول التعديل عدد معين اورد فيه حديثي انس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلوة والسلام وجبت قال ابن بطال فيه اشارة الى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض وكان وجهه ان في قوله ثم لم نسأله عن الواحد اشعارا بعيدا بانهم كانوا يعتمدون قول الواحد في ذلك لكنهم لم يسألوا عن حكمه في ذلك المقام وسياتي للمصنف بعد ابواب التصريح بالاكتفاء في التزكية بواحد وكانه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال اه مختصرا قلت ولايبعد عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمتين الى المذهبين قال الكرماني قال ابن بطال اختلفوا في عدد المعدلين فقال مالك والشافعي لايقبل في الجرح والتعديل اقل من رجلين وبه قال احمد كما في المغني وقال ابوحنيفة يقبل تعديل الواحد وجرحه وذكر العيني ابايوسف مع ابي حنيفة ومحمدا مع الشافعي فالظاهر ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى المذهب الاول وبالآتية وهي باب اذا زكى رجل رجلا الخ الى المذهب الثاني وميل الامام البخاري الى المذهب الثاني لانه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم اه من هامش اللامع وذكر القسطلاني مالكا وصاحبا مع ابي حنيفة مع الشافعي وكتب الشيخ رحمه الله في اللامع ودلالة الرواية على الترجمة بحسب اطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين ايضا اه

باب الشهادة على الانساب الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الاخبار وان لم يشهد القصة بنفسه كاخبار النبي صلى الله عليه وسلم بارضاع ثويبة اباسلمة واياه مع انه لم يذكر ارضاعها اياهما بنفسه اه وفي هامشه قال الكرماني قال ابن بطال مقصود هذا الباب ان ما صح من الانساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لايحتاج فيه الى معرفة الشهود ولا الى عددهم الاترى ان الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضا معلوما عندهم ثبت به الحرمة في الاسلام اه قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم فاما النسب فيستفاد من احاديث الرضاعة فانه من لازمه وقد نقل فيه الاجماع واما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من احاديث الباب فانها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضا عند من وقع له واما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالالحاق قاله ابن المنير واحترز بالقديم من الحادث والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه وحده بعض المالكية بخمسين سنة وقيل باربعين اه ومسئلة الباب خلافية قال العيني يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح وقال الطحاوي ان شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثوب ايضا ولايجوز ذلك عند الكوفيين وقال مالك تجوز الشهادة على ملك الدار بالسماع على خمس سنين ونحوها الا ما يكثر من السنين وهو بمنزلة سماع الولاء وقال ابن القاسم شهادة السماع انما هي من اتت عليه اربعون سنة او خمسون اه

باب شهادة القاذف والسارق والزاني الخ قال العيني القاذف هو الذي يقذف احدا بالزنا واصل القذف الرمي ولم يصرح بالجواب لمكان الخلاف فيه اه وقال الحافظ اي هل تقبل بعد توبتهم ام لا اه وقال القسطلاني قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا اي اعمالهم بالتدارك ومنه الاستسلام للحد والاستحلال من المقذوف فان شهادتهم مقبولة لان الله تعالى استثنى التائبين عقب النهي عن قبول شهادتهم وقال الحنفية ذكره بالتابيد يدل على انها لاتقبل بعد استيفاء الحد لكل حال والاستثناء منصرف الى ما يليه وهو قوله واولئك هم الفاسقون وقالوا الاستثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا واما شهادته فلا تقبل ابدا لان ردها من تتمة الحد لانه يصلح جزاء فيكون مشاركا للاول في كونه حدا وقوله اولئك هم الفاسقون لايصلح ان يكون جزاء لانه ليس بخطاب للائمة بل اخبار عن صفة قائمة بالقاذفين فلا يصلح ان يكون من تمام الحد الى آخر ما قال قال الحافظ وهذا الاستثناء عمدة من اجاز شهادته اذا تاب وبهذا قال الجمهور ان شهادة القاذف بعد التوبة تقبل ويزول عنه اسم الفسق سواء كان بعد اقامة الحد او قبله وتأولوا قوله تعالى ابدا على ان المراد ما دام مصرا على قذفه لان ابد كل شئ على ما يليق به وبالغ الشعبي فقال ان تاب القاذف قبل اقامة الحد سقط عنه وذهب الحنفية الى ان الاستثناء يتعلق بالفسق خاصة وقال بذلك بعض التابعين وفيه مذهب آخر يقبل بعد الحد لا قبله اه وفي الفيض وقد بحث في الاصول ان الاستثناء اذا وقع بعد جمل هل يرجع الى الاقرب او الى الجميع فليراجع اه وبسط الشيخ قدس سره الكلام عليه في اللامع اشد البسط وفي هامشه هذه مسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وهي قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب قال الموفق تقبل شهادته عندنا ومالك والشافعي واسحاق وجماعة ذكر اسمائهم في الاوجز الى آخر ما فيه وقال الحافظ جمع البخاري في الترجمة بين السارق والقاذف للاشارة الى انه لا فرق في قبول التوبة منهما والا فقد نقل الطحاوي الاجماع على قبول شهادة السارق اذا تاب نعم ذهب الاوزاعي الى ان المحدود في الخمر لاتقبل شهادته وان تاب ووافقه الحسن بن صالح وخالفه في ذلك جميع فقهاء الامصار قوله وقال بعض الناس هذا منقول عن الحنفية واحتجوا في رد شهادة المحدود باحاديث قال الحافظ لايصح منها شئ ثم قال اي بعض الناس الذي اشار اليه وهو منقول عن الحنفية ايضا واعتذروا بان الغرض شهرة النكاح وذلك حاصل بالعدل وغيره عند التحمل اما عند الاداء فلا يقبل الا العدل قوله واجاز شهادة العبد الخ هو منقول عنهم ايضا واعتذروا بانها جارية مجرى الخبر لا الشهادة اه من الفتح وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ فارجع اليه لو شئت وفي الفيض وحاصله ان الامام اباحنيفة رد الا شهادة المحدود ثم ناقضه واعتبرها في النكاح قلت ليس لامر كما فهم المصنف فان الامام ردها للثبوت وقبلها للانعقاد وبينهما فرق لايخفى الى آخر ما ادفع الفرق فارجع اليه قوله وكيف تعرف توبته اي القاذف وهذا من كلام المصنف وهو من تمام الترجمة وكانه اشار الى اختلاف في ذلك فعن اكثر السلف لابد ان يكذب نفسه وبه قال الشافعي وعن مالك اذا ازداد خيرا كفاه ولايتوقف على تكذيب نفسه لجواز ان يكون صادقا في نفس الامر والى هذا مال المصنف اه من الفتح وبسط الكلام على هذا الباب في اللامع وهامشه اشد البسط فارجع اليه لو شئت التفصيل

باب لايشهد على شهادة جور اذا اشهد ذكر فيه حديث النعمان بن بشير في قصة هبة ابيه له وفيه قوله صلى الله عليه وسلم لاتشهدني على جور وقوله في الترجمة اذا اشهد لو عقد منه انه لايشهد على جور اذا لم يشهد بطريق الاولى اه من الفتح وبسط الشيخ قدس سره في اللامع على مناسبة احاديث الباب بالترجمة

باب ما قيل في شهادة الزور اي من التغليظ والوعيد وقوله لقول الله عز وجل الخ اشار الى ان الآية سيقت في ذم متعاطي شهادة الزور وهو اختيار منه لاحد ما قيل في تفسيرها ثم ذكر الحافظ بعض الاقوال في تفسيرها وكتب الشيخ في اللامع دلالة الحديثين على احد جزئي الترجمة واضحة ولا يظهر دلالتها على جزئها الثاني وهو كتمان الشهادة والجواب ان شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة في حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيها من غير تكلف اه قلت ما افاده الشيخ وجيه لطيف جدا والى الجواب عن هذا الاشكال اشار الحافظ بقوله قوله تلووا السنتكم بالشهادة هو تفسير ابن عباس اخرجه الطبري عنه في قوله وان تلووا او تعرضوا اي تلووا السنتكم بالشهادة او تعرضوا عنها ومن طريق العوفي عن ابن عباس في هذه الآية قال تلوي لسانك بغير الحق وهي اللجلجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والاعراض عنها الترك وكان المصنف اشار بتعظيم كتمان الشهادة مع شهادة الزور الى هذا الاثر والى تحريم شهادة الزور لكونها سببا لابطال الحق فكتمان الشهادة ايضا سبب لابطال الحق والى الحديث الذي اخرجه احمد من حديث ابن مسعود مرفوعا ان بين يدي الساعة فذكر اشياء ثم قال وظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق اه من الفتح

باب شهادة الاعمى وامره ونكاحه قال الحافظ مال المصنف الى اجازة شهادة الاعمى فاشار الى الاستدلال لذلك بما ذكر من جواز نكاحه ومبايعته وقبول تاذينه وهو قول مالك والليث سواء علم ذلك قبل العمى او بعده وفصل الجمهور فاجازوا ما تحمله قبل العمى لا بعده وكذا ما يتنزل فيه منزلة المبصر كان يشهده شخص بشئ ويتعلق هو به الى ان يشهد به عليه وعن الحكم يجوز في الشئ اليسير دون الكثير وقال ابوحنيفة ومحمد لاتجوز شهادته بحال الا فيما طريقه الاستفاضة وليس في جميع ما استدل به المصنف دفع للمذهب المفصل اذ لا مانع من حمل المطلق على المقيد اه وفي الهداية لاتقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابي حنيفة تقبل فيما يجري فيه التسامع وقال ابويوسف والشافعي يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمل اه مختصرا قال الموفق تجوز شهادة الاعمى اذا تيقن الصوت وبه قال مالك وقال ابوحنيفة والشافعي لاتقبل شهادته واجاز الشافعي شهادته بالاستفاضة والترجمة واذا اقر عنده ثم وضع يده على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ولم يجزها في غير ذلك لان الاصوات تتشبه فلا يحصل اليقين الى آخر ما بسط وكتب الشيخ في اللامع الترجمة مبنية على عدم الفرق بين شهادة ودلالاخبار ودلالة قياس احدهما على الاخر مع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وانت تعلم ان في الشهادة زيادة تاكد على الاخبار فلذلك لم تجز شهادته وان قبل اخباره والجواب عن كل ما اورده المؤلف يسير فاما من ذكره من التابعين فلا معتبر بهم واما رد شهادة

وابن عباس فلا استحالۃ فیہ الا تری مسروقا رد شہادۃ الحسن لابیہ علی رضی اللہ تعالی عنہم فلا یبعد ان یرد شہادۃ ابن عباس لعارض عدم اطلاعہ حق الاطلاع علی القضیۃ وان کان ممن یہتدی بہ ویقتدی اھ وبسط الکلام علی الباب فی اللامع وہامشہ اشد البسط فارجع الیہ

باب شہادۃ النساء قال ابن المنذر اجمع العلماء علی القول بظاہر ہذہ الآیۃ فاجازوا شہادۃ النساء مع الرجال وخص الجمہور ذلک بالدیون والاموال وقالوا لا تجوز شہادتہن فی الحدود والقصاص واختلفوا فی النکاح والطلاق والنسب والولاء فمنعہا الجمہور واجازہا الکوفیون قال واتفقوا علی قبول شہادتہن مفردات فیما لا یطلع علیہ الرجال کالحیض والولادۃ والاستہلال وعیوب النساء واختلفوا فی الرضاع کما سیاتی فی الباب الذی بعدہ وہذا التفصیل لا ینافی الترجمۃ لانہا معقودۃ لاثبات شہادتہن فی الجملۃ واختلفوا فی ما لا یطلع علیہ الرجال ہل یکفی فیہ قول المرأۃ وحدہا ام لا فعند الجمہور لا بد من اربع وعن مالک یکفی شہادۃ ثنتین وعن الشعبی والثوری شہادتہا وحدہا فی ذلک وہو قول الحنفیۃ اھ من الفتح

باب شہادۃ الاماء والعبید ای فی حال الرق وقد ذہب الجمہور الی انہا لا تقبل مطلقا وقالت طائفۃ تقبل مطلقا وقد نقل المصنف بعض ذلک وہو قول احمد واسحق وقیل تقبل فی الشیء الیسیر وہو قول الشعبی والنخعی وغیرہما اھ من الفتح وقال القسطلانی واتفقت الائمۃ الثلاثۃ علی عدم قبول شہادۃ العبد مطلقا لانہ ناقص الحال قلیل المبالاۃ فلا یصلح لہذہ الامانۃ وقال الحنابلۃ تقبل شہادۃ عبد حتی فی حد وقود لصا وعنہ لا تقبل فیہما وہی اشہر اھ قلت وظاہر میل البخاری الی مذہب الحنابلۃ وہو القبول مطلقا

باب شہادۃ المرضعۃ ذکر فیہ حدیث عقبۃ بن الحارث فی قصۃ المرأۃ التی اخبرتہ انہا ارضعتہ وارضعت امراتہ وتقدم فی الباب الذی قبلہ ایضا احتج بہ من قبل شہادۃ المرضعۃ وحدہا قال علی بن سعد سمعت احمد یسئل عن شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع قال تجوز علی حدیث عقبۃ بن الحارث وہو قول الاوزاعی وذہب الجمہور الی انہ لا یکفی فی ذلک شہادۃ المرضعۃ لانہا شہادۃ علی فعل نفسہا الی آخر ما فی الفتح وفی ہامش الکوکب الدری واختلف الناس فی عدد من یقبل شہادتہا فی الرضاع فروی عن ابن عباس انہ قال شہادۃ المرأۃ الواحدۃ جائزۃ فی الرضاع اذا کانت مرضعۃ ویستحلف مع شہادتہا وبہ قال احمد بن حنبل واشترط الیمین وقال عطاء لا یجوز فی ذلک اقل من اربع نسوۃ والیہ ذہب الشافعی وقال مالک یجوز شہادۃ امرأتین کذا فی البذل مختصرا واما عند الحنفیۃ ففی الدر المختار الرضاع حجتہ حجۃ المال وہی شہادۃ عدلین او عدل وعدلتین ولا تقع الفرقۃ الا بتفریق القاضی قال ابن عابدین افاد انہ لا یثبت بخبر الواحد امرأۃ کان او رجلا قبل العقد او بعدہ وبہ صرح فی الکافی ثم حکی ابن عابدین اختلاف المشائخ فی ذلک اھ قال القسطلانی احتج بالحدیث من قبل شہادۃ المرضعۃ وحدہا واجاب الجمہور بحمل النہی فی قولہ فنہاہ عنہا علی التنزیہ والامر فی قولہ دعہا عنک علی الارشاد اھ

باب تعدیل النساء بعضہن بعضا قال الحافظ کذا للاکثر زاد ابو ذر قبلہ حدیث الافک ثم قال باب الخ اھ قلت وکذا فی النسخۃ الہندیۃ وقال ایضا ساق المصنف فیہ حدیث الافک بطولہ والغرض منہ ہنا سوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم بریرۃ عن حال عائشۃ وجوابہا ببراءتہا واعتماد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قولہا حتی خطب فاستعذر من عبد اللہ بن ابی وکذلک سوالہ من زینب بنت جحش عن حال عائشۃ وجوابہا ببراءتہا ایضا وقول عائشۃ فی حق زینب ہی التی کانت تسامینی فعصمہا اللہ بالورع ففی مجموع ذلک مراد الترجمۃ قال ابن بطال فیہ حجۃ لابی حنیفۃ فی جواز تعدیل النساء وبہ قال ابو یوسف ووافق محمد الجمہور قال الطحاوی التزکیۃ خبر ولیست شہادۃ فلا مانع من القبول وفی الترجمۃ اشارۃ الی قول ثالث وہو ان تقبل تزکیتہن لبعضہن لا للرجال لان من منع ذلک اعتل بنقصان المرأۃ عن معرفۃ وجوہ التزکیۃ لا سیما فی حق الرجال وقال ابن بطال لو قیل انہ تقبل تزکیتہن بقول حسن وثناء جمیل یکون ابراء من سوء لکان حسنا کما فی قصۃ الافک ولا یلزم منہ قبول تزکیتہن فی شہادۃ توجب اخذ مال والجمہور علی جواز قبولہن مع الرجال فیما تجوز شہادتہن فیہ اھ وفی المغنی لا یقبل الجرح والتعدیل من النساء قال ابو حنیفۃ یقبل لانہ لا یعتبر فیہ لفظ الشہادۃ فاشبہ الروایۃ اھ وفی الہدایۃ لابی حنیفۃ ان التزکیۃ فی معنی الشہادۃ فیشترط فیہا العدد کما یشترط العدالۃ فیہ وتشترط المذکورۃ فی المزکی فی الحدود والقصاص الی آخر ما قال ثم ذکر فی ہامش اللامع ہہنا ابحاث ما یتعلق بشرح حدیث الافک ہذا فارجع الیہ

باب اذا زکی رجل رجلا کفاہ قال الحافظ ترجم فی اوائل الشہادات تعدیل کم یجوز فتوقف ہناک وجزم ہنا بالاکتفاء بالواحد وقد قدمت توجیہہ ہناک واختلف السلف فی اشتراط العدد فی التزکیۃ کما تقدم فی الباب المذکور فارجع الیہ

باب ما یکرہ من الاطناب فی المدح الخ قال القسطلانی قولہ ویقل ای المادح فی الممدوح ما یعلم ولا یجاوزہ ثم قال بعد ذکر الحدیث ولم یات المؤلف بما یدل لجزء الترجمۃ الاخیر ویحتمل ان یقال ان الذی یطلب لا بد ان یقول ما لا یعلم او ان حدیثی ابی بکرۃ وابی موسی متحدان وقد قال فی حدیث ابی بکرۃ ان کان یعلم ذلک منہ ولا کراہۃ فی مدح الرجل الرجل فی وجہہ انما المکروہ الاطناب اھ

باب بلوغ الصبیان وشہادتہم ای حد بلوغہم وحکم شہادتہم ہل ہی معتبرۃ ام لا وقولہ وبلوغ النساء بجر بلوغ عطفا علی قولہ بلوغ الصبیان وہو من الترجمۃ والذی فی الفرع الرفع مبتدا وخبرہ قولہ فی الحیض وقد اجمعوا علی ان الحیض بلوغ فی حق النساء اھ من القسطلانی وقال ابن بطال اجمع العلماء ان الاحتلام فی الرجال والحیض فی النساء ہو البلوغ الذی یلزم بہ العبادات وغیرہا واختلفوا فیمن تاخر احتلامہ من الرجال او حیضہ من النساء فقال احمد واسحق ومالک الانبات او ان یبلغ من السن ما یعلم ان مثلہ قد بلغ وقال ابن القاسم وذلک سبع عشرۃ سنۃ او ثمان عشرۃ وفی النساء ہذہ الاوصاف او الحبل الا ان مالکا لا یقیم الحد بالانبات ما لم یحتلم او یبلغ من السن ما یعلم ان مثلہ لا یبلغہ حتی یحتلم فیکون علیہ الحد واما ابو حنیفۃ فلم یعتبر الانبات وقال حد البلوغ فی الجاریۃ سبعۃ عشر وفی الغلام تسع عشرۃ وفی روایۃ ثمانی عشر وہو قول الثوری ومذہب الشافعی ان الانبات علامۃ بلوغ الکافر لا المسلم واعتبر خمس عشرۃ سنۃ فی الذکور والاناث وبہ قال ابو یوسف ومحمد اھ من العینی ونقل عن شیخنا الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی تذکرتہ "تذکرۃ الرشید" ان الانبات یعتبر عند العذر دون ما عداہ اھ وقال الحافظ واما شہادۃ الصبیان فردہا الجمہور واعتبرہا مالک فی جراحاتہم بشرط ان یضبطوا اول قولہم قبل ان یتفرقوا وقبل الجمہور

اخبارہم اذا انضمت الیہا قرینۃ اھ وفی العینی اختلفوا فی شہادۃ الصبیان فعن النخعی تجوز شہادۃ بعضہم علی بعض وعن علی وشریح وغیرہما مثلہ وقالت طائفۃ لا تجوز شہادتہم روی ہذا عن الکوفیین والشافعی واحمد واسحاق وغیرہم وذکر مذہب مالک نحو ما تقدم اھ مختصرا من ہامش اللامع وذکر فیہ عن احمد ثلاث روایات مثل الجمہور والثانیۃ مثل مالک والثالثۃ تقبل اذا کان ابن عشر قال الحافظ ثم قال الحافظ قد اعترض بانہ ترجم بشہادتہم ولیس فی حدیثی الباب ما یصرح بہا واجیب بانہ ماخوذ من الاتفاق علی ان من حکم ببلوغہ قبلت شہادتہ اذا اتصف بشرط القبول ویرشد الیہ قول عمر بن عبد العزیز انہ لحد بین الصغیر والکبیر اھ واجاب عنہ العینی بانہ ترجم بہا ولکنہ لم یظفر بشیء من ذلک علی شرطہ وقال الکرمانی استفاد الشہادۃ من القیاس علی سائر الاحکام من حیث الاجازۃ للصبی والغسل علیہ اھ مختصرا

باب سوال الحاکم المدعی ہل لک بینۃ الخ قال الحافظ قولہ فی الترجمۃ قبل الیمین ای قبل یمین المدعی علیہ وہو المطابق للترجمۃ ولا یصح حملہ علی المدعی بان یطلب منہ الحاکم یمین الاستظہار بان بینتہ شہدت بحق لانہ لیس فی حدیث الاشعث تعرض لذلک بل فیہ ما قد یتمسک بہ فی ان یمین الاستظہار غیر واجبۃ اھ

باب الیمین علی المدعی علیہ ای دون المدعی ویستلزم ذلک شیئین احدہما ان لا تجب یمین الاستظہار والثانی ان لا یصح القضاء بشاہد واحد ویمین المدعی واستشہاد المصنف بقصۃ ابن شبرمۃ یشیر الی انہ اراد الثانی وقولہ فی الاموال والحدود ویشیر بذلک الی الرد علی الکوفیین فی تخصیصہم الیمین علی المدعی علیہ فی الاموال دون الحدود اھ فہذہ ثلاث مسائل وہہنا مسئلۃ اخری ایضا خلافیۃ وہی رد الیمین علی المدعی فہذہ اربع مسائل مناسبۃ للباب اراد المصنف بیان الاثنین منہا وہی المسئلۃ الثانیۃ والثالثۃ اما الاولی منہا وہی مسئلۃ القضاء بشاہد واحد ویمین المدعی ففی الاوجز عن المغنی اکثر اہل العلم یرون ثبوت المال لمدعیہ بشاہد ویمین روی ذلک عن ابی بکر وعمر وعثمان وعلی وہو قول الفقہاء السبعۃ ومالک والشافعی وقال النخعی واصحاب الرأی لا یقضی بشاہد واحد ویمین وقال محمد بن الحسن من قضی بالشاہد والیمین نقضت حکمہ اھ قلت ومیل البخاری الی مسلک الحنفیۃ واستدل علیہ بالحصر فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم شاہداک او یمینہ وبقصۃ ابن شبرمۃ وبحدیث ابن عباس واما المسئلۃ الثانیۃ منہا وہی التی اشار الیہا بقولہ فی الاموال والحدود قال الحافظ یشیر بذلک الی الرد علی الکوفیین فی تخصیصہم الیمین علی المدعی علیہ فی الاموال دون الحدود وذہب الشافعی والجمہور الی القول بعموم ذلک فی الاموال والحدود والنکاح ونحوہ واستثنی مالک النکاح والطلاق الی آخر ما قال قلت نسبۃ ذلک الی الجمہور بعید من مثل الحافظ قدس سرہ فقد بسط الخلاف فیہ فی الاوجز وہامش اللامع عن الموفق وغیرہ وفی آخرہ وقد عرفت من ذلک ان الامامین مالکا واحمد ایضا خصاہ بالاموال دون الحدود فلم یبق من الائمۃ الاربعۃ الا الامام الشافعی وحدہ واما مالک واحمد فہما مع الحنفیۃ فی ہذہ المسئلۃ فتدبر واما المسئلۃ الاولی والرابعۃ فسیاتی الکلام علیہما فی الباب الآتی

باب (بغیر ترجمۃ) قال القسطلانی باب من غیر ترجمۃ وہو ساقط عند ابی ذر والوقت ولم یتعرض الحافظ لہذا الباب فی الفتح وہو موجود فی متن الفتح قال العینی قد مر غیر مرۃ ان الباب اذا کان مجردا یکون کالفصل من الباب الذی قبلہ ومع ذلک لم یتعرض العینی لغرض الباب وقال القسطلانی بعد ذکر الحدیث استدل بہذا الحصر علی رد القضاء بالشاہد والیمین ویجعل القسطلانی ہذا الحدیث المذکور فی الباب المجرد مطابقا بالباب السابق والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف عفا اللہ عنہ ان مسئلۃ القضاء بشاہد ویمین تقدمت کالنص فی الباب السابق ولما فصل المصنف ہذا الحدیث بباب بلا ترجمۃ فینبغی ان یحمل ہذا الباب علی المسئلتین الباقیتین من المسائل الاربعۃ المذکورۃ فی الباب السابق وہی المسئلۃ الاولی والرابعۃ فاشار الامام البخاری بہذا الباب الی ہاتین المسئلتین اما المسئلۃ الرابعۃ فاثبتہا بالحصر فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم شاہداک او یمینہ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل الیمین نصیب المدعی علیہ قال صاحب الہدایۃ ولا ترد الیمین علی المدعی لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر والقسمۃ تنافی الشرکۃ اھ مختصرا وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز وفیہ عن المغنی ان قال اسے المدعی علیہ ما ارید ان احلف او سکت فلم یذکر شیئا نظر فی المدعی فان کان مالا او المقصود منہ المال قضی علیہ بنکولہ ولم ترد الیمین علی المدعی نص علیہ احمد وبہذا قال ابو حنیفۃ واختار ابو الخطاب ان لہ رد الیمین علی المدعی وہو قول اہل المدینۃ وبہ قال شریح ومالک فی المال خاصۃ وقالہ الشافعی فی جمیع الدعاوی ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن الیمین علی المدعی علیہ فحصرہا فی جانب المدعی علیہ فاما غیر المال وما لا یقصد بہ المال فلا یقضی فیہ بالنکول نص علیہ احمد فی القصاص اھ مختصرا واما المسئلۃ الاولی وہی مسئلۃ الاستظہار تقدم ذکرہ فی کلام الحافظ مجملا فی الباب السابق قال العینی فی الباب المذکور ہذہ الترجمۃ تشتمل علی حکمین احدہما ان لا یجب یمین الاستظہار وفیہ اختلاف العلماء وہو ان المدعی اذا اثبت ما یدعیہ ببینۃ فللحاکم ان یستحلفہ ان بینتہ شہدت بحق والیہ ذہب شریح والنخعی والاوزاعی وغیرہم وذہب مالک والکوفیون والشافعی واحمد الی انہ لا یمین علیہ قال اسحاق اذا استراب الحاکم اوجب ذلک والحجۃ لہم حدیث ابن مسعود الذی مضی فی الباب السابق من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقل للاشعث تحلف مع البینۃ فلم یوجب علی المدعی غیر البینۃ اھ قلت والحدیث الذی اشار الیہ العینی ہو الذی ذکرہ البخاری فی ہذا الباب المجرد وفیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم شاہداک او یمینہ بالحصر فہذا یشیر الی ان الامام البخاری اشار بباب مجرد الی ہذہ المسئلۃ ثم لا یذہب علیک ان ہہنا مسئلۃ اخری وہی خامسۃ لا تلتبس علیک بالرابعۃ وہی مسئلۃ الخلطۃ التی ذکرہا الامام مالک فی موطاہ عن عمر بن عبد العزیز انہ اذا جاء الرجل یدعی علی الرجل حقا نظر فان کانت بینہما مخالطۃ احلف الذی ادعی علیہ وان لم یکن شیء من ذلک لم یحلفہ قال الزرقانی ذہب الائمۃ الثلاثۃ وغیرہم الی توجہ الیمین علی المدعی علیہ سواء کان بینہما خلطۃ ام لا لعموم حدیث ابن عباس فی الصحیحین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین علی المدعی علیہ لکن حملہ مالک وموافقوہ علی ما اذا کانت بینہما خلطۃ لئلا یتبذل اہل السفہ اہل الفضل بتحلیفہم مرارا فی الیوم الواحد فاشترطت الخلطۃ لہذہ المفسدۃ اھ وحکی ذلک عن

باب اذا ادعی او قذف الخ قال القسطلانی قولہ فلہ ان یلتمس الخ ای للمدعی او للقاذف ان یلتمس ای یمہل لیطلب البینۃ ونحوہا کالنظر فی الحساب ثلاثۃ ایام فقط ونقل عنہ الامہال واجب او مستحب قال الرویانی واذا امہلناہ ثلثا فاحضر شاہدا بعدہا وطلب الانظار لیاتی بالشاہد الثانی امہلناہ ثلاثۃ اخری اھ قال الحافظ اورد فیہ طرفا من حدیث ابن عباس فی قصۃ المتلاعنین والغرض منہ تمکین القاذف من اقامۃ البینۃ علی زنی المقذوف لدفع الحد عنہ واذا ثبت ذلک للقاذف ثبت لکل مدع من باب

الا وفی اھ مختصراً

باب الیمین بعد العصر قال صاحب الفیض وفیہ تغلیظ بالزمان واعتبرہ الشافعیۃ بالزمان والمکان ولا تغلیظ عندنا الا بالاسماء الالٰہیۃ نحو ان یقول باللہ العزیز الحی الممیت الخ کما فی شرح الوقایۃ وقد اشار البخاری الی عدم التغلیظ بحسب المکان حیث قال (فی الباب الاٰتی) ولا یعرف من موضع الی غیرہ الخ اھ قال الحافظ اثبت المصنف التغلیظ بالزمان ونفی التغلیظ بالمکان اھ مختصرا وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز وفیہ عن الشرح الکبیر لابن قدامۃ ان رأی الحاکم تغلیظہا بلفظ او زمن او مکان جاز وظاہر کلام الخرقی ان الیمین لا تغلظ الا فی حق اہل الذمۃ ولا تغلظ فی حق المسلم وممن قال لا یشرع التغلیظ بالزمان والمکان فی حق مسلم ابو حنیفۃ وصاحباہ وقال مالک والشافعی تغلظ ثم اختلفا فذکر الموفق اختلافہما فی تعیین المکان والنصاب کما بسط فی الاوجز وقال الحافظ قال المہلب انما خص النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الوقت لتعظیم الاثم علی من حلف فیہ کاذبا لشہود ملائکۃ اللیل والنہار ذلک الوقت اھ قال الحافظ وفیہ نظر لان بعد صلوۃ الصبح یشارکہ فی شہود الملائکۃ ولم یأت فیہ ما اتی فی وقت العصر ویمکن ان یکون اختص بذلک لکونہ وقت ارتفاع الاعمال اھ

باب یحلف المدعی علیہ حیث ما وجبت علیہ الیمین الخ قال الحافظ قولہ ولا یصرف ای دجو با وھو قول الحنفیۃ والحنابلۃ وذہب الجمہور الی وجوب التغلیظ ففی المدینۃ عند المنبر وبمکۃ بین الرکن والمقام وبغیرہما بالمسجد الجامع واتفقوا علی ان ذلک فی الدماء والمال الکثیر لا فی القلیل واختلفوا فی حد القلیل والکثیر فی ذلک اھ والبسط فی الاوجز فارجع الیہ وتقدم فی الباب السابق ایضا قولہ ولم یخص مکانا الخ ہو من تفقہ المصنف وقد اعترض علیہ بانہ ترجم للیمین بعد العصر فاثبت التغلیظ بالزمان ونفی ہنا التغلیظ بالمکان فان صح احتجاجہ بان قولہ شاہداک او یمینہ لم یخص مکانا دون مکان فلیحتج علیہ بانہ ایضا لم یخص زمانا دون زمان فان قال ورد التغلیظ فی الیمین بعد العصر قیل لہ ورد التغلیظ فی الیمین علی المنبر فی حدیث ابی ہریرۃ وجابر عند احمد بلفظ من حلف علی منبری ہذا الحدیث اخرجہ مالک وابو داؤد وغیرہما وکذا فی حدیث ابی امامۃ مرفوعا اخرجہ النسائی (وذکر الحافظ حدیثین بتمامہما) ویجاب عنہ بانہ لا یلزم من ترجمۃ الیمین بعد العصر انہ یوجب تغلیظ الیمین بالمکان بل لہ ان یقلب المسئلۃ فیقول ان لازم من ذکر التغلیظ الیمین بالمکان انہ یغلظ علی کل حالف فیجب تغلیظ علیہ بالزمان ایضا لثبوت الخبر بذلک اھ

باب اذا تسارع القوم فی الیمین قال العلامۃ العینی یعنی قوم وجبت علیہم الیمین فتسارعوا جمیعا ایہم یبدأ اولا وجواب اذا محذوف بینہ الحدیث یعنی یقرع بینہم وہو الجواب ثم قال بعد ذکر الحدیث قال الخطابی وانما یفعل کذلک اذا تساوت درجاتہم فی استحباب الاستحلاف مثل ان یکون الشیء فی ید اثنین کل واحد منہما یدعیہ کلہ یرید احدہما ان یحلف ویستحق ویرید الآخر مثل ذلک فیقرع بینہما فمن خرجت لہ القرعۃ حلف واستحقہ وکذا اذا کثر الخصوم ولم یعلم ایہا اسابق فیسہم بینہم اھ وقد تقدم الکلام علی القرعۃ من حیث الفقہ فی باب الاستہام من کتاب الاذان وتقدم ایضا فی باب ہل یقرع فی القسمۃ من کتاب الشرکۃ

باب قول اللہ عز وجل ان الذین یشترون بعہد اللہ وایمانہم الخ قال العینی ای ہذا باب فی بیان الوعید الشدید الذی تضمنہ ہذہ الآیۃ الکریمۃ فی حق الذین یرتکبون الایمان الکاذبۃ الفاجرۃ الآثمۃ وقد ذمہا اللہ تعالی بقولہ ان الذین یشترون الآیۃ اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن ابی اوفی فی سبب نزولہا وحدیث ابن مسعود والاشعث فی نزولہا ایضا ولا تعارض بینہما لاحتمال ان یکون نزلت فی کل من القصتین اھ من الفتح

باب کیف یستحلف الخ علی بناء المجہول وغرضہ بذلک انہ لا یجب تغلیظ الحلف بالقول قال ابن المنذر اختلفوا فقالت طائفۃ یحلف باللہ من غیر زیادۃ وقال مالک یحلف باللہ الذی لا الٰہ الا ہو وکذا قال الکوفیون والشافعی قال فان اتہمہ القاضی غلظ علیہ فیزید عالم الغیب والشہادۃ الرحمٰن الرحیم الذی یعلم من السر ما یعلم من العلانیۃ ونحو ذلک قال ابن المنذر وبای ذلک استحلف اجزأ والاصل فی ذلک انہ اذا حلف باللہ صدق علیہ انہ حلف الیمین وقولہ ولا یحلف بغیر اللہ ہو من کلام المصنف علی سبیل التکمیل للترجمۃ اھ من الفتح وتعقب العلامۃ العینی علی ما افادہ الحافظ من غرض الترجمۃ وقال قلت غرضہ بذلک الاشارۃ الی ان اصل الیمین ان تکون بلفظ اللہ لما یذکر عن قریب من حدیث عبد اللہ بن مسعود اھ

باب من اقام البینۃ بعد الیمین الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ای اقام المدعی بینۃ تقتضی یمین المدعی علیہ ثم وجد المدعی البینۃ ہل یقضی بالبینۃ ؟ نعم اھ وفی ہامشہ قال العینی وجواب من محذوف تقدیرہ ہل تقبل البینۃ ام لا ولم یصرح بہ لمکان الخلاف فیہ علی عادتہ فالجمہور علی انہا تقبل والیہ ذہب الثوری والکوفیون والشافعی واحمد وقال مالک فی المدونۃ ان استحلفہ وہو لا یعلم بالبینۃ ثم علمہا قضی لہ بہا وان استحلفہ ورضی بیمینہ تارکا لبینتہ وہی حاضرۃ او غائبۃ فلا حق لہ اذا شہدت لہ وقال ابن ابی لیلی لا تقبل بینتہ بعد استحلاف المدعی علیہ وبہ قال ابو عبید واہل الظاہر اھ وکذا فی الفتح اھ مختصرا

باب من امر بانجاز الوعد قال الحافظ وجہ تعلق ہذا الباب بابواب الشہادات ان وعد المرء کالشہادۃ علی نفسہ قالہ الکرمانی وقال المہلب انجاز الوعد مامور بہ مندوب الیہ عند الجمیع ولیس بفرض لاتفاقہم علی ان الموعود لا یضارب بما وعد بہ مع الغرماء اھ ونقل الاجماع فی ذلک مردود فان الخلاف مشہور لکن القائل بہ قلیل وقال ابن عبد البر وابن العربی اجل من قال بہ عمر بن عبد العزیز وعن بعض المالکیۃ ان ارتبط الوعد بسبب وجب الوفاء والا فلا الی آخر ما قال وقد تقدم فی باب اذا وہب ہبۃ او وعد ان الظاہر ان میل الامام البخاری الی ان ایفاء الوعد واجب فانہ ترجم بلفظ من امر الخ

باب لا یسأل اہل الشرک عن الشہادۃ وغیرہا الخ قال العلامۃ القسطلانی قولہ لا یسأل بضم اولہ مبنیا للمفعول اھ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان حکم شہادۃ الکفار وقد اختلف فی ذلک السلف علی ثلاثۃ اقوال وذہب الجمہور الی ردہا مطلقا وذہب بعض التابعین الی قبولہا مطلقا الا علی المسلمین وہو مذہب الکوفیین فقالوا تقبل شہادۃ بعضہم علی بعض وہی احدی الروایتین عن احمد وانکرہا بعض اصحابہ واستثنی احمد حالۃ السفر فاجاز فیہا شہادۃ اہل الکتاب کما سیاتی فی اخر الوصایا ان شاء اللہ تعالی وقال الحسن واسحٰق وغیرہما لا تقبل ملۃ علی ملۃ وتقبل بعض الملۃ علی بعضہا لقولہ تعالی فاغرینا بینہم العداوۃ والبغضاء الی یوم القیامۃ وہذا اعدل الاقوال لبعدہ عن التہمۃ واحتج الجمہور بقولہ تعالی ممن ترضون من الشہداء وغیر ذلک من الآیات والاحادیث اھ قال القسطلانی فی شرح الترجمۃ اذ لا تقبل شہادتہم عندنا خلافا للحنفیۃ حیث قالوا بقبولہا لاہل الذمۃ علی بعضہم وان اختلفت مللہم لانہ علیہ الصلوۃ والسلام رجم یہودیین زنیا بشہادۃ اربعۃ منہم اھ وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز

باب القرعۃ فی المشکلات وفی الفیض وہی عندنا لتطییب لخاطر لا غیر ولا تقوم حجۃ علی احد ولم یأت فیہ المصنف بما یکون من باب الحکم وما اتی بہ فکلہ من باب الدیانات اھ ای مشروعیتہا ووجہ ادخالہا فی کتاب الشہادات انہا من جملۃ البینات التی تثبت بہا الحقوق فکما تقطع الخصومۃ والنزاع بالبینۃ کذلک تقطع بالقرعۃ ومشروعیۃ القرعۃ مما اختلف فیہ والجمہور علی القول بہا فی الجملۃ وانکرہا بعض الحنفیۃ وحکی ابن المنذر عن ابی حنیفۃ القول بہا وجعل المصنف ضابطہا الامر المشکل وفسرہا غیرہ بما ثبت فیہ الحق لاثنین فاکثر وتقع المشاحۃ فیہ فیقرع لفصل النزاع الی آخر ما فی الفتح ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ لا توہا ولو حبوا فانہا شدۃ المرض وعلی وجہ عندی فی قصۃ وفاۃ عثمان بن مظعون فانہا تختص عندی بآخر الحدیث بل بآخر الباب ویمکن ان یقال فی قولہ لاستہموا علی احد المعنیین وہو التزامی فتدبر

کتابُ الصُّلح

قال العینی الصلح فی اللغۃ اسم بمعنی المصالحۃ وہی المسالمۃ خلاف المقاسمۃ واصلہ من الصلاح ضد الفساد وفی الشرع الصلح عقد یقطع النزاع بین المدعی والمدعی علیہ اھ قال الحافظ الصلح اقسام صلح المسلم مع الکافر والصلح بین الزوجین والصلح بین الفئۃ الباغیۃ والعادلۃ والصلح بین المتغاضبین والصلح فی الجراح کالعفو علی مال والصلح لقطع الخصومۃ اما فی الاملاک او فی المشترکات کالشوارع وہذا الاخیر ہو الذی تتکلم فیہ اصحاب الفروع واما المصنف فترجم ہہنا لاکثرہا اھ قلت والفرق بین اکثر تراجم ہذا الکتاب یحتاج الی دقۃ النظر وامعانہ وفی الفیض والصلح علی ثلاثۃ انحاء الصلح مع اقرار ومع سکوت ومع انکار وکلہ جائز عندنا وقال الشافعی لا یجوز الا الاول اھ

باب ما جاء فی الاصلاح بین الناس الخ ہکذا ہذا الباب ہہنا فی النسخ الہندیۃ بعد کتاب الصلح وہکذا فی نسخۃ العینی ولیس فی نسخۃ الفتح والقسطلانی لفظ باب بل فیہما کتاب الصلح ما جاء فی الاصلاح بین الناس قال الحافظ وفی نسخۃ الصغانی ابواب الصلح باب ما جاء وحذف ہذا کلہ فی روایۃ ابی ذر واقتصر علی قولہ ما جاء فی الاصلاح بین الناس قولہ وخروج الامام الخ ہذا بقیۃ الترجمۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فنزلت وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الخ ولا یرد ما اوردہ المحشی من انہا نزلت فی غیر تلک الواقعۃ ولعل الباعث لہ علی ذلک ما یستبعد من ان المسلمین کیف عنفوا عبد اللہ وکان یوم ذاک کافرا والجواب انہ غیر مستبعد من اقتضاء البشریۃ والجبلۃ الاعرابی الحمیۃ لقومہ وان لم یکن فیہ حمیۃ لکافر واسلم فہی قولہ فنزلت فی مثل ذلک اذ فقد کانت نزلت فعمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہا فصالح بینہما اھ وفی ہامشہ قال ابن بطال یستحیل نزولہا فی قصۃ عبد اللہ بن ابی واصحابہ لان اصحاب عبد اللہ لیسوا بمؤمنین وقد تعصبوا لہ بعد الاسلام فی قصۃ الافک وقد رواہ البخاری فی کتاب الاستیذان عن اسامۃ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر فی مجلس فیہ اخلاط من المشرکین والمسلمین وعبدۃ الاوثان والیہود وفیہم عبد اللہ بن ابی فذکر الحدیث فدل علی ان الآیۃ لم ینزل فیہ وانما نزلت فی قوم من الاوس والخزرج اختلفوا فی حق فتقاتلوا بالعصی والنعال کذا فی التنقیح اھ وبسط الکلام علی الحدیث الحافظ فی الفتح

باب لیس الکاذب الذی یصلح بین الناس قال الحافظ ترجم بلفظ الکاذب وساق الحدیث بلفظ الکذاب والفظ الذی ترجم بہ لفظ معمر عن ابن شہاب وہو عند مسلم وکان حق السیاق ان یقول لیس من یصلح بین الناس کاذبا لکنہ ورد علی طریق القلب وہو سائغ ثم قال الحافظ قال الطبری ذہبت طائفۃ الی جواز الکذب لقصد الاصلاح وقالوا ان الثلاث المذکورۃ کالمثال وقالوا الکذب المذموم انما ہو فیما فیہ مضرۃ او ما لیس فیہ مصلحۃ وقال آخرون لا یجوز الکذب فی شیء مطلقا وحملوا الکذب المراد ہنا علی التوریۃ والتعریض کمن یقول للظالم دعوت لک امس وہو یرید قولہ اللہم اغفر للمسلمین ویعد امرأتہ بعطیۃ شیء ویرید ان قدر اللہ ذلک قال الحافظ وبالاول جزم الخطابی وغیرہ وبالثانی جزم المہلب والاصیلی وغیرہما واتفقوا علی جواز الکذب عند الاضطرار اھ وفی الفیض واعلم ان الکذب جائز فی بعض الاحوال عند الشافعیۃ اما الحنفیۃ فلا الا انہم یجوزونہ صراحۃ فی موضع نعم وسعوا بالکنایات والمعاریض وامثالہا وراجع لہ کلام الغزالی رحمہ اللہ اھ

باب قول الامام لاصحابہ اذہبوا بنا نصلح حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الامام وان کان لہ التعزیر والتادیب الا ان لہ ان یصالح بینہما وہذا اولی اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح لکن الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ما افادہ الشیخ یناسب ما سیاتی بعد عدۃ ابواب من باب ہل یشیر الامام بالصلح وسیاتی ہناک اختلاف العلماء فی ذلک والاوجہ عندی فی ہذا الباب الذی نحن بصددہ دفع ما یتوہم من ظاہر موقف الامام والقاضی کما ہو الظاہر من فروع الفقہاء ان الامیر والقاضی ہو المخاصمۃ الیہ والمتنازع الیہ فی مجلسہ فقد قال ابن عابدین عن فتاوی الشیخ قاسم انہ نقل الاجماع علی ان تقدم الدعوی الصحیحۃ شرط لنفاذ الحکم وایدہ ذلک صاحب البحر فی رسالۃ الفہا فی ذلک اھ فنبہ الامام البخاری بہذہ الترجمۃ علی ان الامام لو ذہب بنفسہ الی الخصمین یصلح بینہما لا باس بذلک

باب قول اللہ ان یصالحا بینہما صلحا والصلح خیر فی سورۃ النساء مختصرا مشیرا الی حال الزوجین تارۃ فی نفور الرجل عن المرأۃ وتارۃ فی حال اتفاقہ معہا وتارۃ عند فراقہ لہا ان یصلحا بینہما ای یصطلحا بان تحط لہ بعض المہر او القسم او تہب لہ شیئا تستمیلہ بہ والصلح خیر ای من الفرقۃ وسوء العشرۃ او من الخصومۃ ویجوز ان لا یراد بہ التفضیل بل بیان انہ من الخیور کما ان الخصومۃ من الشرور قالہ البیضاوی اھ من القسطلانی

باب اذا اصطلحوا علی صلح جور الخ ای لم یجز ذلک الصلح جوراً بالاضافۃ وان یکون صلح ویکون جور صفۃ لہ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ وزید بن خالد فی قصۃ العسیف والغرض منہ ہنا قولہ الولیدۃ والغنم رد علیک لانہ فی معنی الصلح عما وجب علی العسیف من الحد ولما کان ذلک لا یجوز فی الشرع کان جورا اھ من الفتح وہکذا کتب الشیخ فی اللامع اذ قال قولہ الولیدۃ الخ فیہ الترجمۃ حیث ابطل الشرط الغیر المشروع اھ وفی الفیض تحت الباب ہذا اشارۃ الی ما اخرجہ الحاکم ان کل صلح جائز الا ما احل حراما او حرم حلالا یعنی بہ ان الصلح اذا تضمنت امرا لا یعتد بہ ام لا فمسألۃ الصلح مع الانکار لم یتعرض

لبا بعد وراجع لبا البداية فانه اجاب عن ايراد الشافعية اه

باب كيف يكتب مبنيا للمفعول اى كيف يكتب الصلح قوله وان لم ينسبه الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان النسب انما هو لتعيين ورفع الابهام فلو حصل بدونه لم يفتقر اليه اه وفى هامشه قال الحافظ اى اذا كان مشهورا بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفى فى الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجد والنسب والبلد ونحو ذلك واما قول الفقهاء يكتب فى الوثائق اسمه واسم ابيه وجده ونسبه فحيث يخشى اللبس والا فحيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب اه قوله لما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ سياتى فى الشروط بيان سبب ذلك مطولا وقد ذكر المصنف هنا هذا الحديث اتم سياقا والغرض منه هنا اقتصار الكاتب على قوله محمد رسول الله ولم ينسبه الى اب ولا جد واقره صلى الله عليه وسلم واقتصر على محمد بن عبد الله بغير زيادة وذلك كله لامن الالتباس اه قوله فكتب هذا ما قاضى الخ اللامع ان اسناد الكتابة اليه صلى الله عليه وسلم مجاز ولا يحسن حمله معجزة كما على الحقيقة اذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار ان يقولوا انه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم انه شاعر وكاتب ينظر فى الكتب ويجئ منها وهذا خلاف المقصود اه قلت والمسئلة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها فى التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ فى ترجمة ابى الوليد وبسط الكلام عليه فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

باب الصلح مع المشركين قال الحافظ اى حكمه او كيفيته او جوازه وسياتى شرحه وبيانه فى كتاب الجزية فى باب المصالحة والموادعة مع المشركين بالمال وغيره وقال الحافظ هناك اما اصل المسئلة فاختلف فيه فسئل الاوزاعى عن موادعة امام المسلمين اهل الحرب على مال يؤديه اليهم فقال لا يصلح ذلك الا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ولا باس ان يصالحهم على غير شئ يؤدونه اليهم كما وقع فى الحديبية وقال الشافعى اذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شئ يعطونهم لان القتل للمسلمين شهادة وان الاسلام اعز من ان يعطى المشركون على ان يكفوا عنهم الا فى حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو وكذلك اذا اسر رجل مسلم فلم يطلق الا بفدية جاز اه وقال العينى بعد ذكر قول الاوزاعى والشافعى وقال ابن بطال ولم اجد لمالك واصحابه ولا الكوفيين نصا فى هذه المسئلة قال العينى مذهب اصحابنا ان الامام ان يصالحهم بمال يأخذ منهم او يدفع اليهم اذا كان الصلح خيرا فى حق المسلمين لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها والمال الذى يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية اه وقال الموفق تجوز مهادنتهم على غير مال لقصة الحديبية ويجوز ذلك على مال تأخذه منهم فانها اذا جازت على غير مال فعلى مال اولى واما ان صالحهم على مال نبذله لهم فقد اطلق احمد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعى لان فيه صغارا للمسلمين وهذا محمول على غير حال الضرورة فاما ان دعت اليه ضرورة وهو ان يخاف الاسر فيجوز لانه للاسير فداء نفسه بالمال فكذا ههنا اه قوله عن ابى سفيان يشير الى حديث ابى سفيان فى شان هرقل وقد تقدم بطوله فى اول الكتاب والغرض منه قوله فى اوله ان هرقل ارسل اليه فى ركب من قريش فى المدة التى مادّ فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم كفار قريش الحديث وقوله فيه ونحن منه فى مدة لا ندرى ما هو صانع فيها اه قال القسطلانى قوله عن ابى سفيان والغرض منه هنا الاشارة الى مدة الصلح المذكورة فى قوله ونحن منه فى مدة وغير ذلك اه

باب الصلح فى الدية اى بان يجب القصاص فيقع الصلح على مال معين ثم قال وقوله زاد الفزارى الخ اى زاد على رواية الانصارى ذكر قبولهم الارش والذى وقع فى رواية الانصارى فرضى القوم وعفوا وظاهره انهم تركوا القصاص والارش مطلقا فاشار المصنف الى الجمع بينهما بان قوله عفوا محمول على انهم عفوا عن القصاص على قبول الارش جمعا بين الروايتين اه من الفتح

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم للحسن بن على ابنى هذا سيد الخ قال الحافظ اللام فى قوله للحسن بمعنى عن وترجم المصنف بلفظ الحديث احترازا او يا وكذلك ترجم بنحوه فى كتاب الفتن وقوله جل ذكره فاصلحوا بينهما لم يظهر لى مطابقة الحديث لهذا القدر من الترجمة الا ان كان يريد انه صلى الله عليه وسلم كان حريصا على امتثال امر الله وقد امر بالاصلاح واخبر صلى الله عليه وسلم ان الصلح بين الفئتين المختلفتين سيقع على يد الحسن اه وقال العلامة العينى اشار بذكر هذه القطعة من الآية الكريمة الى ان الصلح امر مشروع ومندوب اليه اه وتبعه القسطلانى فى ذلك قلت ويريد نفع ايراد الحافظ فان هذا الجزء من الترجمة مثبت بالجزء السابق لا مثبت بالفتح فلا يحتاج حينئذ الى اثباته بحديث الباب وهو الاصل السابع من اصول التراجم كما تقدم فى الجزء الاول

باب هل يشير الامام بالصلح اشار بهذه الترجمة الى الخلاف فان الجمهور استحبوا للحاكم ان يشير بالصلح وان اتجه الحق لاحد الخصمين ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية وزعم ابن التين انه ليس فى حديثى الباب ما ترجم به وانما فيه الحض على ترك بعض الحق وتعقب بان الاشارة بذلك بمعنى الصلح على ان المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه بن الفتح وفى الفيض نقلا الدر المختار انه يستحب للقاضى ان يشير الى الخصمين اولا بالصلح ثم يحكم بالحكم الشرعى

باب فضل الاصلاح بين الناس الخ قال ابن المنير ترجم على الاصلاح والعدل ولم يورد فى هذا الحديث الا العدل لكن لما خاطب الناس كلهم بالعدل وقد علم ان فيهم الحكام وغيرهم كان عدل الحاكم اذا حكم وعدل غيره اذا اصلح وقال غيره الاصلاح نوع من العدل فعطف العدل عليه من عطف العام على الخاص اه من الفتح ثم ان هذه الترجمة بظاهرها مكررة بما سبق نحوها فى اول الكتاب ولم يتعرض له الشراح والاوجه ان يقال بالفرق بين الاصلاح المذكور ثمة وبين الاصلاح المذكور ههنا فيمكن ان يقال ان المراد بالاصلاح هناك اصلاح ذات البين ورفع النزاع بين الناس واطفاء نار الفتنة ويؤيده هذا المعنى الباب الذى يليه ليس الكاذب الذى يصلح بين الناس واما الاصلاح المذكور ههنا فالمراد به العدل فى الحكم والقضاء لا رفع النزاع الواقع بين الناس فتامل

باب اذا اشار الامام بالصلح فابى الخ اى امتنع من عليه الحق من الصلح قاله القسطلانى وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك انه اذا حكم بامر هو اصلح للفريقين كليهما وان كان فيه تاخير حق احدهما الى بعض وقت اخر وليس فيه كثير ضرر له ثم لم يرض الفقير الذى تقضى فيه لنفعه فللامام ان يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وان كان فيه ضرر الآخر اه ولا يتوهم التكرار بين هذه الترجمة وبين ما سبق من باب هل يشير الامام بالصلح فان محط الغرض اههنا قوله فاستوعى له حقه على الحكم عليه

بالحكم البين فلا تكرار

باب الصلح بين الغرماء قال الحافظ قوله والمجازفة فى ذلك اى عند المقاصة ومراده ان المجازفة فى الاعتياض عن الدين جائزة وان كانت من جنس حقه واقل وانه لا يتناوله النهى اذ لا مقابلة من الطرفين اه

باب الصلح بالدين والعين قال ابن التين ليس فى الحديث ما ترجم به واجيب بانه فيه الصلح فيما يتعلق بالدين وكانه الحق به الصلح فيما يتعلق بالعين بطريق الاولى قال ابن بطال اختلف العلماء فى انه ان صالح غريمه عن دراهم بدراهم اقل منها جاز اذا حل الاجل فان لم يحل الاجل لم يجز ان يحط عنه شيئا قبل ان يقبضه مكانه وان صالحه بعد حلول الاجل عن دراهم بدنانير او عكسه جاز واشترط القبض اه ملخصا من الفتح ثم البراءة عند الحافظ فى قوله وقم فاقضه اه فانه يشير الى الاختصام اذ لم يبق شئ بعد القضاء ولا يبعد عندى انها فى قوله وهو فى بيته فان لفظ البيت يطلق على القبر ايضا فانهم كما تقدم فى آخر المواقيت

كتاب الشروط

قال الحافظ كذا لابى ذر وسقط كتاب الشروط لغيره والشروط جمع شرط بفتح اوله وسكون الراء وهو ما يستلزم نفيه نفى امر آخر غير السبب وقال العينى الشرط العلامة وفى الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشئ ولم يكن داخلا فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط

باب ما يجوز من الشروط فى الاسلام قال الحافظان ابن حجر والعينى المراد به ههنا بيان ما يصح منها مما لا يصح وقوله فى الاسلام عند الدخول فيه فيجوز مثلا ان يشترط الكافر انه اذا اسلم لا يكلف بالسفر من بلد الى بلد مثلا ولا يجوز ان يشترط ان لا يصلى مثلا وقوله والاحكام اى العقود والمعاملات وقوله والمبايعة من عطف الخاص على العام اه وكتب الشيخ فى اللامع الظاهر انه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لامر الشارع فهو رد لا يجوز العمل بمقتضاه وما كان بخلاف ذلك فهو احق شئ بالوفاء والدليل عليه ما نسخ الله تعالى من شرط رد النساء الى الكفار فانهن كن داخلة فى الشرط ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة فى الدين ولا كذلك فى الرجال فانهم على مكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم تمكينا لهم على فروجهن ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا منع الله نبيه صلى الله عليه وسلم ان يردهن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه صلى الله عليه وسلم كيف خالف عهده معهم فيهن الى آخر ما بسط وقال ايضا ثم ان المذكور فى الباب هى الروايات الدالة على اشتراط الشروط فى الاسلام وظاهر عطف الاحكام والمبايعة على الاسلام يقتضى ايراد حديث يناسب شرائط الاحكام فاما ان يقال قوله فى حديث جرير بايعته على اقام الصلوة وايتاء الزكوة انما هو من الاشتراط فى الاحكام او يقال قوله والنصح لكل مسلم يتناول كل عقد وحكم او يقال قوله تعالى على ان لا يشركن بالله شيئا الخ ما يتناول كل حكم اه وبسط فى هامشه الكلام على ان رد النساء هل كان داخلا فى عقد الهدنة لفظا او عموما وفيه بعد بسط الكلام على تلك المسئلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه لما كان فى علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى ان يكون العهد بلفظ لا يأتيك منا رجل الا انهم فهموا من ذلك العموم لان النساء فى اكثر الاحكام تكون تابعة للرجال فلما هاجرت النساء انزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان مبينا على ان العهد كان للرجال خاصة اه

باب اذا باع نخلا قد ابرت كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اى فاشترط فيها شرطا لا يخالف مقتضى العقد ولا هو مما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجبا اه وفى هامشه كما ورد فى الحديث من اشتراط الثمرة فانه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع قال الحافظ لم يذكر البخارى جواب الشرط اكتفاء بما فى الخبر اه

باب الشروط فى البيع انما اطلق الترجمة للتفصيل فى اعتباره بين الفقهاء اه من الفتح وقال القسطلانى ترجمة المؤلف هنا مطلقة تحتمل جواز الاشتراط فى البيع وعدم الجواز ومذهب الشافعية لا يجوز بيع وشرط كبيع بشرط بيع او قرض للنهى عنه فى حديث ابى داؤد وغيره الا فى ست عشرة مسئلة ثم بسطها القسطلانى قال العلامة السندى نبه بهذه الترجمة على ان كلام عائشة واصحاب بريرة كان فى البيع والشراء لا فى قضاء الكتابة كما هو ظاهر حديث الباب ولا يلزم ان يكون اشتراط عائشة على خلاف الحق واشتراطهم على الحق وعلى هذا المعنى قوله وان احبوا ان اقضى عنك الكتابة اى اشتريك بما عليك من دين الكتابة واعتقك وقولهم ان تحتسب عليك اى بالعتق لا بالمال والله تعالى اعلم

باب اذا اشترط البائع ظهر الدابة الخ كتب الشيخ فى اللامع ولكن الشرط واخلافى صلب العقد بل كان عارية مبتدئة غير انه من عبر عنه بالشرط نظرا الى الحاصل والمآل اه وتقدم الكلام على المسئلة فى كتاب البيوع

باب الشروط فى المعاملة اى من مزارعة وغيرها اه من الفتح

باب الشروط فى المهر عند عقدة النكاح الخ بضم العين المهملة والمراد وقت العقد اه من الفتح وسياتى الاختلاف فى هذه المسئلة فى كتاب النكاح ان شاء الله

باب الشروط فى المزارعة قال الحافظ هذه الترجمة اخص من الماضية قبل بباب

باب ما لا يجوز من الشروط فى النكاح قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى هريرة وفيه لا يخطبن على خطبة اخيه وسياتى الكلام عليه فى كتاب النكاح اه

باب الشروط التى لا تحل فى الحدود يستفاد من حديث الباب ان كل شرط وقع فى رفع حد من حدود الله فهو باطل وكل صلح وقع فيه فهو مردود اه من الفتح

باب ما يجوز من شروط المكاتب ذكر فيه حديث عائشة فى قصة بريرة ومطابقته للترجمة تفهم من معنى الحديث لان بريرة قالت لعائشة اشتريني فاعتقيني والحال انها كانت مكاتبة فكانها شرطت عليها ان تعتقها اذا اشترتها اه من العينى

باب الشروط فى الطلاق الخ قال الحافظ اى تعليق الطلاق اه وكتب الشيخ فى اللامع قوله وان بدا بالطلاق الخ يعنى بذلك ان الحكم لا يتفاوت فى تعليق الطلاق بالشرط سواء تقدم الشرط واخر الطلاق او عكس كقوله انت طالق ان

دخلت الدار اهـ قال العيني ومذهب شريح وابراهيم النخعي انهما بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق بخلاف ما اذا اخره وقد خالفهما الجمهور في ذلك اهـ وقال العلامة السندي ذكر في الباب حديث وان تشترط المرأة طلاق اختها كانوا وهذا موضع الترجمة لان مفهومه انها اذا اشترطت ذلك تعلق اعتبارا وقع الطلاق لانه لو لم يقع لم يكن للنهي معنى اهـ قال العلامة السندي قلت الظاهر عندي ايضا والله تعالى اعلم اهـ وقال شيخ مشائخنا في تراجمه قوله باب الشروط هذا اعم من ان يكون الطلاق شرطا بشئ او يكون شئ آخر شرطا بالطلاق فصح مطابقة الاثر والحديث كليهما للترجمة اهـ

ص٣٧٨ **باب الشروط مع الناس بالقول** ذكر فيه طرفا من حديث ابن عباس عن ابي بن كعب في قصة موسى والخضر والمراد منه قوله كانت الاولى نسيانا والوسطى شرطا والثالثة عمدا واشار بالشرط الى قوله ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني والتزام موسى بذلك ولم يكتبا ذلك ولم يشهدا احدا وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط فان الخضر قال لموسى لما اخلف الشرط هذا فراق بيني وبينك ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك اهـ قال العيني لم يقع بينه وبين خضر عليهما السلام في ذلك لا اشهاد ولا كتابة وانما وقع ذلك شرطا بالقول والترجمة الشرط مع الناس بالقول اي دون الاشهاد والكتابة اهـ

ص٣٧٨ **باب الشروط في الولاء** ذكر فيه طرفا من حديث عائشة في قصة بريرة وقد تقدم الكلام عليه في آخر المكاتب في باب اذا قال المكاتب اشترني واعتقني الخ

ص٣٧٨ **باب اذا اشترط في المزارعة** قال الحافظ كذا ذكر هذه الترجمة مختصرة وترجم بحديث الباب في المزارعة باوضح من هذا فقال اذا قال رب الارض اقرك ما اقرك الله ولم يذكر اجلا معلوما فهما على تراضيهما واخرج هناك حديث ابن عمر بلفظ نقركم على ذلك ما شئنا واورده ههنا بلفظ نقركم ما اقركم الله فاحال في كل ترجمة على لفظ المتن الذي في الاخرى وبينت احدى الطريقين مراد الاخرى وان المراد بقوله ما اقركم الله ما قدر الله انا نترككم فيها فاذا شئنا فاخرجناكم تبين ان الله قدر اخراجكم اهـ قلت وقد تقدم في ابواب المزارعة الكلام على ما اذا لم يشترط السنين في المزارعة والمساقات واختلاف العلماء في ذلك وجواب الحنفية عن حديث خيبر بانه خراج عندهم وغير ذلك قوله واعطاهم قيمة ما كان لهم ذكر صاحب الفيض الكلام عليه واثبت فيه التعارض برواية الموطأ ومال الى انه وقع سقط في البخاري فارجع اليه لو شئت

ص٣٧٨ **باب الشروط في الجهاد الخ** قوله مع الناس بالقول ليس هذا في نسخة الشروح قال الحافظ كذا للاكثر اي بدون الزيادة وزاد المستملي مع الناس بالقول وهي زيادة مستغنى عنها لانها تقدمت في ترجمة مستقلة الا ان تحمل الاولى على الاشتراط بالقول خاصة وهذه على الاشتراط بالقول والفعل اهـ قوله حتى كانوا ببعض الطريق قال الحافظ اختصر المصنف صدر هذا الحديث الطويل مع انه لم يسقه بطوله الا في هذا الموضع وبقيته عنده في المغازي الى آخر ما ذكر وقد تكلم الشيخ قدس سره في اللامع على بعض اجزاء هذا الحديث مما يحتاج الى ايضاح وتشريح

ص٣٧٨ **باب الشروط في القرض الخ** غرض الترجمة ظاهر اي التأجيل في القرض وتقدم الخلاف في ذلك في باب اذا اقرضه الى اجل مسمى من ان التأجيل في القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية وقال مالك بلزومه والى ظاهرها مال المؤلف كما تقدم قوله اذا اجله في القرض جاز كتب الشيخ في اللامع بمعنى انه لا يملك المطالبة قبل حلول الاجل وهذا القول وان لم يكن نصا فيه بل يمكن ان يكون معناه ان التأجيل جائز وان لم يكن العمل بمقتضاه واجبا حتى ان الدائن جاز له المطالبة قبل حلول الاجل فلا يخالف رأي الحنفية غير ان مذهب ابن عمر معلوم في ذلك انه الاول فيكون حمل كلامه على الاخير توجيها للقول بما لا يرضى به قائله اهـ

ص٣٧٨ **باب المكاتب وما لا يحل من الشروط** قال العلامة العيني تقدم في كتاب الشروط باب ما يجوز من شروط المكاتب وقوله ههنا باب المكاتب الخ اعم من ذلك وتقدم ايضا في كتاب العتق باب ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطا ليس في كتاب الله وحديث الابواب الثلاثة واحد وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة الا في شئ واحد وهو انه فسر قوله ليس في كتاب الله بقوله التي تخالف كتاب الله لان المراد بكتاب الله حكمه وحكمه تارة يكون بطريق النص وتارة بطريق الاستنباط وكل ما لم يكن من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله اهـ

ص٣٧٨ **باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الاقرار** قال الحافظ الثنيا بضم المثلثة وسكون النون بعدها تحتانية مقصورة اي الاستثناء في الاقرار سواء كان استثناء قليل من كثير او كثير من قليل واستثناء القليل من الكثير لا خلاف في جوازه وعكسه مختلف فيه فذهب الجمهور الى جوازه ايضا واقوى حججهم قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين مع قوله عز وجل الا عبادك منهم المخلصين لان احدهما اكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما من الآخر وذهب بعض المالكية كابن الماجشون الى فساده واليه ذهب ابن قتيبة وزعم انه مذهب البصريين من اهل اللغة وان الجواز مذهب الكوفيين اهـ

ص٣٧٨ **باب الشروط في الوقف** ذكر فيه حديث ابن عمر في قصة وقف عمر وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله في الكتاب الذي يليه قال العيني ومطابقة الحديث للترجمة في قول عمر رضي الله تعالى عنه انه لا يباع الى آخره ثم بسط العلامة العيني في بيان ما يستفاد من الحديث الكلام حقيقة الوقف وحكمه مع بيان الخلاف فيه ثم اعلم ان براعة الاختتام عند الحافظ في قوله لا تباع ولا توهب وعند هذا العبد الضعيف في الوقف فانه تصدق الى الابد صدقة جارية يصل الميت بها ما كان في حياته بعد مماته وايضا في قوله في سبيل الله

كتاب الوصايا

قال الحافظ الوصايا جمع وصية كالهدايا وتطلق على فعل الموصي وعلى ما يوصي به من مال او غيره من عهد ونحوه فتكون بمعنى المصدر وهو الايصاء وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم وفي الشرع عهد خاص مضاف الى ما بعد الموت وقد يصحبه التبرع قال الازهري الوصية من وصيت الشئ بالتخفيف اصيه اذا وصلته وسمي وصية لان الميت يصل بها ما كان في حياته بعد مماته وتطلق شرعا ايضا على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المامورات اهـ وقال القسطلاني هي لغة الايصال لان الموصي وصل خير دنياه بخير عقباه وشرعا تبرع بحق مضاف الى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق وان التحقا بها حكما في حسابها

من الثلث كالتبرع المنجز في مرض الموت او الملحق به اهـ وفي الهداية القياس يابى جواز الوصية لانه تمليك مضاف الى حال زوال المالكية الا انا استحسناه لحاجة الناس اليها فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه اجماع الامة اهـ ملخصا قال ابن عابدين الوصية اربعة اقسام واجبة كالوصية برد الودائع والديون المجهولة ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية الصلوة ونحوها ومباحة كالوصية للاغنياء من الاجانب والاقارب ومكروهة كالوصية لاهل الفسوق والمعاصي اهـ

ص٣٨٢ **باب الوصايا وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصية الرجل مكتوبة عنده الخ** هكذا في نسخ الشروح الثلاثة وكذا في النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي وليس هذا الباب بموجود في النسخ الهندية التي بايدينا بل فيها كتاب الوصايا وقال الله عز وجل كتب عليكم الآية قال الحافظ باب الوصايا اي حكم الوصايا وقوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم الخ لم اقف على هذا الحديث باللفظ المذكور وكانه بالمعنى فان المرء هو الرجل لكن التعبير به خرج مخرج الغالب والا فلا فرق في الوصية الصحيحة بين الرجل والمرأة ولا يشترط فيها اسلام ولا رشد ولا ثيوبة ولا اذن زوج وانما يشترط في صحتها العقل والحرية واما وصية الصبي المميز ففيها خلاف منعها الحنفية والشافعي في الاظهر وصححها مالك واحمد والشافعي في قول اهـ قوله ما حق امرئ مسلم بسط العلامة السندي في اعرابه اشد البسط فارجع اليه وقال الحافظ واستدل بهذا الحديث مع ظاهر الآية على وجوب الوصية وبه قال الزهري وابو مجلز وعطاء وحكاه البيهقي عن الشافعي في القديم وبه قال اسحق وداؤد ونسب ابن عبد البر القول بعدم الوجوب الى الاجماع سوى من شذ ونقل ابن المنذر عن ابي ثور ان المراد بوجوب الوصية في الآية والحديث يختص بمن عليه حق شرعي يخشى ان يضيع على صاحبه ان لم يوص به كوديعة ودين لله او لآدمي قال ويدل على ذلك تقييده بقوله له شئ يريد ان يوصي فيه الى آخر ما بسط اهـ وقال القسطلاني مذهب الاربعة انها مندوبة لا واجبة الى آخر ما بسط

ص٣٨٢ **باب ان يترك ورثته اغنياء الخ** هكذا اقتصر على لفظ الحديث فترجم به ولعله اشار الى ان من لم يكن له من المال الا القليل لم تندب له الوصية اهـ من الفتح

ص٣٨٢ **باب الوصية بالثلث الخ** اي جوازها او مشروعيتها وقد استقر الاجماع على منع الوصية بازيد من الثلث لكن اختلف فيمن كان له وارث فمنعه الجمهور وجوزه الحنفية واسحاق واحمد في رواية الى آخر ما قال اهـ من الفتح

ص٣٨٢ **باب قول الموصي لوصيه تعاهد ولدي الخ** قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة في قصة ابن امة زمعة وترجم له في كتاب الاشخاص دعوى الموصي للميت اي عن الميت وانتزاع الامرين المذكورين في الترجمة من الحديث المذكور واضح اهـ

ص٣٨٢ **باب اذا اومأ المريض برأسه الخ** كتب الشيخ قدس سره في اللامع اراد بذلك اثبات ان الاشارة قائمة مقام الكلام اذا لم يلتبس المراد بها وانما اورد القتل ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد لا لان الاشارة لا تفي بالمراد اهـ اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما ما ترجم به البخاري من قوله اذا اومأ المريض الخ والمراد بها الوصية بالايماء والثانية ما يظهر من حديث الباب وهي مسئلة القصاص وعامة الشراح لم يتعرضوا بالمسئلة الاولى وقال الحافظ سيأتي الكلام عليه في القصاص وقد عرفت ان المذكور في الترجمة هي مسئلة الوصية بالايماء فاشار الشيخ قدس سره الى المسئلة الاولى بقوله اراد بذلك والى الثانية منهما بقوله انما اورد القتل ههنا الخ قال العيني في كتاب الخصومات اختلف العلماء في اشارة المريض فذهب مالك والشافعي الى انه اذا اثبتت اشارته على ما يعرف من حضره جازت وصيته وقال ابو حنيفة والاوزاعي والثوري اذا سئل المريض عن الشئ فاومأ برأسه او بيده فليس بشئ حتى يتكلم قال ابو حنيفة انما يجوز اشارة الاخرس او من لحقته سكتة لا يتكلم واما من اعتقل ولم يؤيس به ذلك فلا يجوز اشارته الى آخر ما قال قال الموفق تصح وصية الاخرس اذا فهمت اشارته لانها اقيمت مقام نطقه فان لم تفهم اشارته فلا حكم لها وهذا قول ابي حنيفة والشافعي فاما الناطق اذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصية فاشار بها وفهمت اشارته لم تصح وصيته وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي تصح اهـ واما المسئلة الثانية فسيأتي في كتاب الديات ان شاء الله

ص٣٨٣ **باب لا وصية لوارث** هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كانه لم يثبت على شرط البخاري فترجم به كعادته وقد اخرجه ابو داؤد والترمذي وغيرهما من حديث ابي امامة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته في حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم قال والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم لان الاكثر على انها موقوفة على اجازة الورثة لرواية الدارقطني وفيه الا ان يشاء الورثة ورجاله ثقات الا انه معلول وكان البخاري اشار الى ذلك فترجم بالحديث اهـ من الفتح

ص٣٨٣ **باب الصدقة عند الموت** اي جوازها وان كانت في حال الصحة افضل اهـ من الفتح

ص٣٨٣ **باب قول الله عز وجل من بعد وصية يوصي بها او دين** قال الحافظ اراد المصنف بهذه الترجمة الاحتجاج بما اختاره من جواز اقرار المريض بالدين مطلقا سواء كان المقر له وارثا او اجنبيا ووجه الدلالة انه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين في تقديمهما على الميراث ولم يفصل فخرجت الوصية للوارث بالدليل الذي تقدم وبقي الاقرار بالدين على حاله وقوله تعالى من بعد وصية متعلق بما تقدم من المواريث كلها لا بما يليه وحده وكانه قيل قسمة هذه الاشياء تقع من بعد وصية والوصية هنا المال الموصى به اهـ قوله اجازوا اقرار المريض بدين الخ كتب الشيخ في اللامع ان كان المجاز دين الصحة فلا خلاف لنا ولهم وان اثبت احدا نه دين المرض فلا يلزمنا قولهم وكونه متهما في دعواه لا يرفع الشبهة عن اخباره ولا يحصل الامن واستيقان الصدق في اقراره وكونه متهما اظهر وقد ثبت ان الشرع اعتبر التهمة في تلك الابواب حتى انه لم يجوز شهادة المرء لابويه وهل هذا الا اتهاما وظنا بالمسلم سوء فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما اوردتموه بالرواية وان كان لابد كذلك فلا ضير فيه اذا ثبت مثله في الشرع اهـ قلت والمسئلة خلافية شهيرة وما يظهر من الشروح من تفرد الحنفية بذلك ليس بذاك فان الجمهور في ذلك مع الحنفية الكرام قال الموفق ان اقر لوارث لم يلزم باقي الورثة قبوله الا ببينة وبهذا قال ابو حنيفة واصحابه وقال عطاء واسحق وغيرهما يقبل لان من صح الاقرار له في الصحة صح في المرض كالاجنبي وللشافعي قولان كالمذهبين وقال مالك يصح

ازالم تهم ويبطل ان اتهم اه وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان اقرار المريض لغير الوارث جائز لكن ان كان عليه دين في الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعي واهل الكوفة يبدأ بدين الصحة ويتحاص اصحاب الاقرار في المرض اه قوله وقال بعض الناس لا يجوز الخ واجاب العلامة العيني عن الحنفية واورد عليه العلامة السندي وبسط الكلام عليه فارجع اليه لو شئت وايضا قال العيني العجب من البخاري انه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم وهم ما هم منفردين فيما ذهبوا اليه لكن ليس هذا الا بسبب امر سبق فيما بينهم اه

ص۳۸۴ باب تاويل قوله من بعد وصية يوصى بها او دين الخ اى بيان المراد بتقديم الوصية في الذكر على الدين مع ان الدين هو المقدم في الاداء وبهذا يظهر السر في تكرار هذه الترجمة قوله ويذكر الخ هذا طرف من حديث اخرجه احمد والترمذي وغيرهما من طريق الحارث الاعور عن علي رضي الله عنه قال قضى محمد صلى الله عليه وسلم ان الدين قبل الوصية وانتم تقرؤن الوصية قبل الدين وهو اسناد ضعيف لكن قال الترمذي ان العمل عليه عند اهل العلم وكان البخاري اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه والا فلم تجر عادته ان يورد الضعيف في مقام الاحتجاج به وقد اورد في الباب ما يعضده ايضا ولم يختلف العلماء في ان الدين يقدم على الوصية الا في صورة واحدة وهي ما لو اوصى لشخص بالف مثلا وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر ان له في ذمة الميت دينا يستغرق موجوده وصدقه الوارث ففي وجه للشافعية تقدم الوصية على الدين في هذه الصورة الخاصة ثم قال وانما قدمت الوصية بمعنى تقتضي الاهتمام لتقديمها واختلف في تعيين ذلك المعنى وحاصل ما ذكره اهل العلم من مقتضيات التقديم ستة امور ثم ذكرها الحافظ مع الزيادة عليها وتكلم الشيخ قدس سره في اللامع على شرح هذا الباب بالبسط فارجع اليه لو شئت وفي هامشه اعلم اولا ان الامام البخاري بوب على هذه الآية بترجمتين الاولى ما تقدم من قوله باب قول الله عز وجل من بعد وصية الخ والثانية هي هذه والفرق بينهما ظاهر وهو ان الغرض من الاولى كما تقدم الاحتجاج على جواز اقرار المريض بالدين مطلقا واما الغرض من هذه الترجمة الثانية انه تعالى قدم الوصية في الذكر على الدين مع ان الدين مقدم على الوصية اه من هامش اللامع

ص۳۸۵ باب اذا وقف او اوصى لاقاربه وفي الفيض شرع المصنف في مسائل الوقف ووافق في اكثر مسائله صاحبي ابي حنيفة اه وقال الحافظ حذف المصنف جواب قوله اذا اشارة الى الخلاف في ذلك اي هل يصح ام لا واورد المصنف المسئلة الاخرى مورد الاستفهام لذلك ايضا وتضمنت الترجمة التسوية بين الوقف والوصية فيما يتعلق بالاقارب وقد استطرد المصنف من هنا الى مسائل الوقف فترجم لما ظهر له منها ثم رجع اخيرا الى تكملة كتاب الوصايا وقد قال الماوردي تجوز الوصية لكل من جاز الوقف عليه من صغير وكبير وعاقل ومجنون وموجود ومعدوم اذا لم يكن وارثا ولا قاتلا اه قلت واعلم ان الترجمة كما لا يخفى تشتمل على مسئلتين الاولى الوصية والوقف للاقارب والثانية مصداق الاقارب والمسئلة الاولى لها صورتان اما ان يكون الوصية لاقارب نفسه او لاقارب غيره قال القسطلاني قد اختلف في ذلك فقال الشافعية لو اوصى لاقارب نفسه لم تدخل ورثته بقرينة الشرع وقيل يدخلون لوقوع الاسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم اجازتهم لانفسهم ويصح الباقي لغيرهم ويدخل في الوصية لاقارب زيد الوارث وغيره والقريب والبعيد والمسلم والكافر والذكر والانثى والفقير والغني لشمول الاسم نعم ويستوي قرابة الاب والام ولو كان الموصي عربيا لشمول الاسم وقيل لا تدخل قرابة الام ان كان الموصي عربيا لان العرب لا تعد ها قرابة ولا تفتخر بها هذا ما صححه في المنهاج كاصله لكن قال الرافعي في شرحيه الاقوى الدخول وصححه في اصل الروضة وقال احمد كالشافعية الا انه اخرج الكافر وقال ابو حنيفة القرابة كل ذي رحم محرم من قبل الاب او الام ولكن يبدأ بقرابة الاب قبل الام وقال ابو يوسف ومحمد من جمعهم اب منذ الهجرة من قبل اب او ام زاد زفر ويقدم من قرب فهو رواية عن ابي حنيفة واقل من يدفع له ثلاثة وعند محمد اثنان وعند ابي يوسف واحد ولا يصرف للاغنياء عندهم الا ان يشترط ذلك وقال مالك يختص بالعصبة سواء كان يرثه ام لا ويبدأ بفقرائهم حتى يغنوا ثم يعطي الاغنياء اه زاد العيني في مذهب ابي حنيفة كل ذي رحم محرم من قبل ابيه او امه ولا يدخل فيه الوالدان والولد لانه تعالى عز اسمه عطف الاقربين على الوالدين والعطف يدل على المغايرة وقال قوم من اهل الحديث وجماعة من الظاهرية الوصية لكل من تبعه وفلانا ابوه الرابع الى ما هو اسفل من ذلك وذكره الحافظ رواية من الامام احمد قلت هو المرجح في مذهبه قوله وكانا اقرب اليه مني بسط الكلام عليه في هامش اللامع ويشكل عليه ما سياتي في تفسير سورة آل عمران وفيه وانا اقرب اليه عكس ما ههنا واجاب شيخ مشائخنا مولانا احمد علي المحدث السهارنفوري في هامشه في التفسير لعل قوله ههنا من حيث انه كان داخلا في عيال ابي طلحة لان ابا طلحة نكح ام انس فكان انس ربيبا له فمن هذه الحيثية كان اقرب منهما اليه واما من حيث القرابة فكانا اقرب اليه من انس اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله وانا اقرب اليه اي باعتبار التربية وكانا اقرب اليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على ايثاره اياهما عليه بل بيان لوجه ايثاره اياهما عليه والمعنى اني وان كنت اقرب اليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة الا انهما لما كانا اقرب اليه مني نسبا آثرهما علي اه وبسط الكلام في هامش اللامع على انساب هؤلاء الاربعة واوضحه بصورة الجدول

ص۳۸۵ باب هل يدخل النساء والولد في الاقارب هكذا اورد الترجمة بالاستفهام لما في المسئلة من الاختلاف كما تقدم وموضع الشاهد من الحديث قوله فيه ويا صفية ويا فاطمة فانه سوى صلى الله عليه وسلم في ذلك بين عشيرته فعمهم اولا ثم خص بعض البطون ثم ذكر عمه العباس وعمته صفية وابنته فدل على دخول النساء في الاقارب وعلى دخول الفروع ايضا وعلى عدم التخصيص بمن يرث ولا بمن كان مسلما اه من الفتح

ص۳۸۵ باب هل ينتفع الواقف بوقفه الخ قال الحافظ اي بان يقف على نفسه ثم على غيره او بان يشترط لنفسه من المنفعة جزءا معينا او يجعل للناظر على وقفه شيئا ويكون هو الناظر وفي هذا كله خلاف فاما الوقف على النفس فسياتي البحث فيه في باب الوقف كيف يكتب واما شرط شيء من المنفعة فسياتي في باب قوله تعالى وابتلوا اليتامى الخ واما ما يتعلق بالنظر فاذكره ثم قال قوله وقد يلي الواقف وغيره الخ هو من تفقه المصنف وهو يقتضي ان ولاية النظر للواقف لا نزاع فيها وليس كذلك وكانه فرعه على المختار عنده والا فعند المالكية انه لا يجوز وقيل ان دفعه للواقف لغيره ويجمع غلته ولا يتولى تفرقتها الا الواقف جاز والذي احتج المصنف من قصة عمر ظاهر في الجواب ثم قواه بقوله وكذلك كل من جعل بدنة الخ وقال ابن بطال لا يجوز للواقف ان ينتفع بوقفه لانه اخرجه لله وقطعه عن ملكه فانتفاعه بشيء منه رجوع في صدقته ثم قال وانما يجوز له ذلك ان شرطه في الوقف او افتقر هو او ورثته اه قال الحافظ والذي عند الجمهور جواز ذلك اذا وقفه على الجهة العامة دون الخاصة كما سياتي في ترجمة مفردة اه وقال الحافظ في باب الوقف كيف يكتب يستنبط من الحديث صحة الوقف على النفس وهو قول ابن ابي ليلى وابي يوسف واحمد في الارجح عنه وقال به من المالكية ابن شعبان وجمهورهم على المنع الا اذا استثنى لنفسه شيئا يسيرا بحيث لا يتهم انه قصد حرمان ورثته ومن الشافعية ابن سريج وطائفة واستدل بقصة عمر هذه الى آخر ما بسط وفي هامش اللامع وفي المغني من وقف شيئا فقد صارت منافعه جميعها للموقوف عليه فلم يجز ان ينتفع بشيء منها الا ان يكون قد وقف شيئا للمسلمين فيدخل في جملتهم مثل ان يقف مسجدا فله ان يصلي فيه او مقبرة فله الدفن فيها او بئرا فله الاستقاء منها لا نعلم في هذا كله خلافا واذا اشترط في الوقف ان ينفق منه على نفسه اذا صح الوقف والشرط فذكر نحو ما تقدم في كلام الحافظ والاوجه عندي ان ههنا مسئلتين احدهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئا وسياتي في باب الوقف الستة تقريبا وهو باب اذا وقف ارضا او بئرا واشترط لنفسه الخ ولما التبستا على الشراح فيذكرونهما واحدة وميل البخاري الى الجواز في كليتهما

ص۳۸۵ باب اذا وقف شيئا فلم يدفعه الى غيره قال الحافظ اي صح وهو قول الجمهور وعن مالك لا يتم الوقف الا بالقبض وبه قال محمد بن الحسن والشافعي في قول واحتج الطحاوي للصحة بان الوقف شبيه بالعتق لاشتراكهما في انهما تمليك لله تعالى فينفذ بالقول المجرد عن القبض ويفارق الهبة في انها تمليك الآدمي فلا تتم الا بقبضه واستدل البخاري في ذلك بقصة عمر فقال لان عمر اوقف وقال لا جناح على من وليه ان ياكل ولم يخص ان وليه عمر او غيره وفي وجه الدلالة منه غموض وقد تعقب بان غاية ما ذكر عن عمر هو ان كل من ولي الوقف ابيح له التناول وقد تقدم ذلك في الترجمة التي قبلها ولا يلزم من ذلك ان كل احد يسوغ له ان يتولى الوقف المذكور وقال الحافظ والذي يظهر ان مراده ان عمر لما وقف ثم شرط لم يامره النبي صلى الله عليه وسلم باخراجه عن يده فكان تقريره لذلك دالا على صحة الوقف وان لم يقبضه الموقوف عليه قال الداودي ما استدل به البخاري على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر حمل للشيء على ضده وتمثيل بغير جنسه الى آخر ما بسطه

ص۳۸۶ باب اذا قال داري صدقة لله الخ اي تم الصدقة قبل تعيين جهة مصرفها ثم يعين بعد ذلك في ما شاء وقوله فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم هو من تفقه المصنف وقوله قال بعضهم الخ اي لا يجوز حتى يعين وسياتي بيانه في الباب الآتي الذي يليه اه من الفتح

ص۳۸۶ باب اذا قال ارضي او بستاني صدقة الخ قال الحافظ هذه الترجمة اخص من التي قبلها لان الاولى فيما اذا لم يعين المتصدق عنه ولا المتصدق عليه وهذه فيما عين المتصدق عنه فقط قال ابن بطال ذهب مالك الى صحة الوقف وان لم يعين مصرفه ووافقه ابو يوسف ومحمد والشافعي في قول والقول الآخر للشافعي ان الوقف لا يصح حتى يعين جهة مصرفه والا فهو باق على ملكه اه قال العيني قال ابو حنيفة اذا قال الرجل ارضي هذه صدقة ولم يزد على هذا شيئا انه ينبغي له ان يتصدق باصلها على الفقراء والمساكين او يبيعها ويتصدق بثمنها على المساكين ولا يكون وقفا ولو مات كان جميع ذلك ميراثا بين ورثته اه

ص۳۸۶ باب اذا تصدق او اوقف بعض ماله الخ هذه الترجمة معقودة لجواز المنقول والمخالف فيه ابو حنيفة ويؤخذ منها جواز وقف المشاع والمخالف فيه محمد بن الحسن لكن خص المنع بما يمكن قسمته واحتج له الجوري بضم الجيم من الشافعية بان القسمة بيع وبيع الوقف لا يجوز وتعقب بان القسمة افراز فلا محذور ووجه كونه يؤخذ منه وقف المشاع ووقف المنقول هو من قوله او بعض رقيقه او دوابه فانه يدخل فيه ما اذا وقف جزء من العبد او الدابة او وقف احد عبديه او فرسيه مثلا فيصح كل ذلك عند من يجيز وقف المنقول ويرجع اليه في التعيين وشاهد الترجمة من الحديث قوله امسك عليك بعض مالك فانه عام من ان يكون مقسوما او مشاعا اه مختصرا من الفتح قال العيني اما ابو حنيفة فلا يرى بالوقف اصلا فضلا عن صحة وقف المنقول واما اذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فانه يجوز عند ابي يوسف والشافعي ومالك لان القبض ليس بشرط عندهم وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لان القبض شرط عنده اه وجواز وقف المشاع قال احمد كما في المغني ثم لا يذهب عليك انهم قالوا في غرض الترجمة امران الاول وقف المنقول وسياتي في ترجمة مستقلة في باب وقف الدواب والكراع قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات اه وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة فالاوجه حملها على وقف المشاع وهو الامر الثاني من قول الشراح وعليه حمل الشيخ الترجمة ولا يقال انه سياتي ايضا باب اذا وقف جماعة ارضا مشاعا فان هذا الباب الاول في وقف الواحد المشاع والثاني في وقف جماعة مشاعا فافترقا

ص۳۸۶ باب من تصدق الى وكيله الخ قال الحافظ هذه الترجمة وحديثها سقط من اكثر الاصول ولم يشرحه ابن بطال وثبت في رواية ابي ذر عن الكشميهني خاصة وقد نوزع البخاري في انتزاع هذه الترجمة من قصة ابي طلحة واجيب بان مراده ان ابا طلحة لما اطلق انه تصدق وفوض الى النبي صلى الله عليه وسلم تعيين المصرف وقال له النبي صلى الله عليه وسلم اجعلها في الاقربين كان شبيها بما ترجم به ومقتضى ذلك الصحة اه

ص۳۸۶ باب قول الله عز وجل واذا حضر القسمة اولوا القربى الخ قال القسطلاني وكان ذلك واجبا في ابتداء الاسلام لان انفسهم تتشوف الى شيء من ذلك اذا راوا هذا ياخذ وهذا ياخذ وهم آيسون لا يعطون شيئا فامر الله تعالى برأفته ورحمته ان يرضخ لهم شيء من الوسط احسانا اليهم وجبرا لقلوبهم ثم نسخ ذلك بآية المواريث وهذا مذهب الجمهور ومنهم الائمة الاربعة وقالت طائفة هي محكمة وليست بمنسوخة وبسط الكلام على هذه الآية في هامش اللامع

ص۳۸۶ باب ما يستحب لمن توفي فجاءة الخ وفي الترجمة مسئلتان الاولى التصدق عن الميت والثانية قضاء النذر عنه وهما خلافيتان تقدم الكلام على الثانية منهما في باب من مات وعليه صوم من كتاب الصيام واما المسئلة

الاولى فقال النووي في شرح مقدمة مسلم تحت قول عبد الله بن مبارك ولكن ليس في الصدقة اختلاف قال النووي من اراد بر والديه فليتصدق عنهما فان الصدقة تصل الى الميت وينتفع بها بلا خلاف بين المسلمين وهذا هو الصواب واما ما حكاه اقضى القضاة ابو الحسن الماوردي البصري الفقيه الشافعي في كتابه الحاوي عن بعض اصحاب الكلام من ان الميت لا يلحقه بعد موته ثواب فهو مذهب باطل قطعا وخطأ بين مخالف لنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة فلا التفات اليه ولا تعريج عليه واما الصلوة والصوم فمذهب الشافعي وجماهير العلماء انه لا يصل ثوابها الى الميت الا اذا كان الصوم واجبا على الميت فقضاه عنه وليه او من اذن له الولي فان فيه قولين للشافعي اشهرهما عنه انه لا يصح واصحهما عند محققي متاخري اصحابه انه يصح واما قراءة القرآن فالمشهور من مذهب الشافعي انه لا يصل ثوابها الى الميت وقال بعض اصحابه يصل ثوابها الى الميت الى آخر ما بسط في الاختلاف والدلائل وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز في كتاب الاقضية اشد البسط بما لا مزيد عليه وفيه نقلا عن النووي في شرح الاذكار واختلف العلماء في وصول ثواب قراءة القرآن والمشهور من مذهب الشافعي وجماعة انه لا يصل وذهب احمد وجماعة من العلماء وجماعة من اصحاب الشافعي الى انه يصل اه واما مذهب المالكية فقال الدردير وفضل تطوع وليه او قريبه عن الميت وكذا عن الحي بغير الحج كصدقة ودعاء وهدي وعتق لانها تقبل النيابة لا كصوم وصلوة ويكره تطوعه عنه بالحج واما القرآن فاجازه بعضهم وكرهه بعضهم قال الدسوقي قوله فاجازه بعضهم وهو الذي جرى به العمل وهو ما عليه المتاخرون وقوله كرهه بعضهم وهو الاصل المذهب اه واما مذهب الحنفية فقال ابن عابدين صرح علماؤنا في باب الحج عن الغير بان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة او صوما او صدقة او غيرها كذا في الهداية وهو مذهب اهل السنة والجماعة لكن استثنى مالك والشافعي العبادات البدنية المحضة كالصلوة والتلاوة فلا يصل ثوابها الى الميت عندهما بخلاف غيرها كالصدقة والحج وخالف المعتزلة في الكل وتمامه في فتح القدير الى آخر ما ذكر

باب الاشهاد في الوقف والصدقة قال الحافظ الحق المصنف الوقف بالصدقة لكن في الاستدلال لذلك بقصة سعد نظر لان قوله اشهدك يحتمل ارادة الاشهاد المعتبر ويحتمل ان يكون معناه الاعلام واستدل المهلب للاشهاد في الوقف بقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم قال فاذا امر بالاشهاد في البيع وله عوض فلان يشرع في الوقف الذي لا عوض له اولى وقال ابن المنير كان البخاري اراد دفع التوهم عمن يظن ان الوقف من اعمال البر فيندب اخفاؤه فبين انه يشرع اظهاره لانه بصدد ان ينازع فيه ولا سيما من الورثة اه

باب قول الله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الخ اي اذا بلغوا الحلم كاملة موفرة ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب المراد بالخبيث اموالهم الحرام عليكم وبالطيب الحلال من اموالكم قال سعيد بن جبير لا تعطوا هزيلا وتاخذوا سمينا وقال السدي كان احدهم ياخذ الشاة السمينة من غنم اليتيم ويجعل مكانها الشاة المهزولة ويقول شاة بشاة ويأخذ الدراهم الجيدة ويطرح مكانها الزائف ويقول درهم بدرهم فنهوا عن ذلك اه من القسطلاني

باب قول الله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح الغرض من الترجمة عندي الاشارة الى انه ينبغي للوصي والولي الاحتراز عن الاكل بغير المعروف وكتب الشيخ في اللامع غرضه بايراد الروايتين في هذا الباب اثبات ان المحبوس في حق احد وعمله ياكل منه بقدر عمالته غير ان العامل على مال اليتيم لا يجوز له الاخذ على عمالته ان كان غنيا لتصريح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك في غيره اي اليتيم فانه يرخص في اخذ العمالة له الغني والفقير اه وفي هامشه بسط الكلام على تلك المسئلة في الاوجز وفيه قال ابن القاسم عن مالك لا اعلم انه يجوز لولي اليتيم ان يصيب من مال اليتيم شيئا الا من اهلين ان كان يوضع لا ثمن له وحكى الطحاوي عن مالك له اجرة مثله مطلقا زادت عن كفايته او لا وبسط الجصاص في احكام القرآن في تفسير الآية ثم قال والذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا ياخذه قرضا ولا غيره غنيا كان او فقيرا وذكر الطحاوي ان مذهب ابي حنيفة انه ياخذ قرضا اذا احتاج ثم يقضيه اه ومذهب الشافعية كما في الفتح ان ياخذ اقل الامرين من اجرته ونفقته ولا يجب رده على الصحيح اه

باب قول الله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى الخ الغرض من الباب عند هذا العبد الضعيف التاكيد للمعنى المقصود من الترجمة السابقة فافهم

باب قول الله عز وجل ويسئلونك عن اليتامى الخ الظاهر ان المصنف قد اجاد في ترتيب هذه التراجم الثلثة حيث اشار بالترجمة الاولى الى الاحتياط في اموال اليتامى وبالترجمة الثانية الى تاكيده وما في ترك الاحتياط من الوعيد الشديد وبالثالثة الى مفهوم الاحتياط وهو ما فيه اصلاحهم كما نطق به نص التنزيل العزيز

باب استخدام اليتيم في السفر والحضر لعله اشار بذلك الى دفع ما يتوهم من ان الاستخدام فيه ازدراء لليتيم فدفعه المصنف بقوله اذا كان صلاحا له وقال القسطلاني مطابقة الحديث للترجمة في السفر والحضر من قوله فخدمته في السفر والحضر وفي قوله ونظر الام من جهة ان ابا طلحة لم يفعل ذلك الا بعد رضا ام سليم وفي قوله وزوجها من قوله فاخذ ابو طلحة بيدي الى آخره وزاد الحافظ في مطابقة نظر الام اذ قال او اشار الى ما ورد في بعض طرقه ان ام سليم هي التي احضرته الى النبي صلى الله عليه وسلم اول ما قدم المدينة واما ابو طلحة فاحضره اليه لما اراد الخروج الى غزوة خيبر كما سياتي ذلك صريحا في باب من غزا بصبي للخدمة من كتاب الجهاد

باب اذا وقف ارضا ولم يبين الحدود كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ذكر الحدود انما هو لتعيين الموقوف وتميزه من غيره فاذا حصل التمييز بدون ذكر الحدود كما في الرواية فان الحديقة تكون متميزة ممتازة بحدودها لم يفتقر الى ذكر الحدود اه وفي هامشه قال الحافظ قوله ولم يبين الحدود وكذا اطلق الجواز وهو محمول على ما اذا كان الموقوف او المتصدق به مشهورا متميزا بحيث يؤمن ان يلتبس بغيره والا فلا بد من التحديد اتفاقا ويحتمل ان يكون مراد البخاري ان الوقف يصح بالصيغة التي لا تحديد فيها بالنسبة الى اعتقاد الواقف وارادته شيئا معينا في نفسه وانما يعتبر التحديد لاجل الاشهاد عليه ليتبين حق الغير اه قال ابن عابدين لم يذكر المصنف اي صاحب الدر لصحة الوقف اشتراط تحديد العقار لان الشرط كونه معلوما

الى آخر ما في هامش اللامع فانشئت. قال الحافظ اشار الشافعي الى ان الوقف من خصائص اهل الاسلام اي وقف الاراضي والعقار قال ولا نعرف ان ذلك وقع في الجاهلية اه (الوقف للغني والفقير)

باب اذا وقف جماعة ارضا مشاعا الخ قال ابن المنير احترز عما اذا وقف الواحد المشاع فان مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك وفي هذا نظر لان الذي يظهر ان البخاري اراد الرد على من ينكر وقف المشاع مطلقا وقد تقدم قبل ابواب انه ترجم اذا تصدق او وقف بعض ماله فهو جائز وهو وقف الواحد المشاع ثم قال الحافظ بعد ذكر مطابقة الحديث للترجمة واما ما ذكره الواقدي ان ابا بكر دفع ثمن الارض لمالكها منهم وقدره عشرة دنانير فان ثبت ذلك كانت الحجة للترجمة من جهة تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك اذ لو كان وقف المشاع لا يجوز لانكر عليهم اه مختصرا

باب الوقف كيف يكتب لما كان الوقف معاملة دائمة ناسب لها الكتابة قاله صاحب الفيض وقال العيني ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله ان شئت حبست اصلها الى آخر الحديث ويؤخذ من هذه الالفاظ شروط وهي تكتب كلها في كتاب الوقف وقد كتب عمر رضي الله عنه كتاب وقفه كتبه معيقيب وكان كاتبه وشهد عبد الله بن الارقم وكان هذا في زمن خلافته لان معيقيبا كان يكتب له في خلافته الى آخر ما ذكر

باب الوقف للفقير والغني والضيف كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك انه لا ضير في الوقف على الاغنياء تبعا للفقراء فاذا اطلق الوقف ولم يقيده بالفقراء كان للاغنياء ان ياكلوا ايضا وان خصصه بهم لم يجز للاغنياء ان ياكلوا منه ولا يجوز الوقف على الاغنياء فقط اه وفي هامشه حكى ابن عابدين عن النهر عن المحيط لو وقف على الاغنياء وحدهم لم يجز لانه ليس بقربة اما لو جعل آخره للفقراء فانه يكون قربة في الجملة الى آخر ما بسط من البحث في ذلك وقال الحافظ في فوائد حديث عمر رضي الله عنه في الوقف وفيه جواز الوقف على الاغنياء لان ذوي القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الاصح عند الشافعية اه وفي الفيض يعني ان الوقف ليس صدقة محضة فيجوز ان تصرف غلته الى الاغنياء ايضا وفي الهداية التصدق على الغني هبة والهبة للفقير تصدق اه

باب وقف الارض للمسجد قال ابن المنير لعل البخاري اراد الرد على من خص جواز الوقف بالمسجد وكانه قال قد نفذ وقف الارض المذكورة قبل ان تكون مسجدا فدل على ان صحة الوقف لا تختص بالمسجد ووجه اخذه من حديث الباب ان الذين قالوا لا نطلب ثمنها الا الى الله كانهم تصدقوا بالارض المذكورة فتم انعقاد الوقف قبل البناء قلت ولا يخفى تكلفه

باب وقف الدواب والكراع الخ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء اسم لجميع الخيل فهو بعد الدواب من عطف الخاص على العام والعروض بضم المهملة جمع عرض بالسكون وهو جميع ما عدا النقد من المال والصامت عند الحق والمراد به من النقد الذهب والفضة ووجه اخذ ذلك من حديث الباب المشتمل على قصة فرس عمر ابنا والله صحة وقف المنقولات فيلحق به ما في معناه من المنقولات اذا وجد الشرط وهو تحبيس العين فلا تباع ولا توهب بل ينتفع بها والانتفاع في كل شئ بحسبه اه قال القسطلاني مطابقة الحديث للترجمة في قوله حمل على فرس في سبيل الله قال العيني وفيه نظر لانه انما تصدق به على الرجل من غير ان يقفه الى آخر ما ذكر فارجع اليه لو شئت ويشكل ههنا وقف الصامت اذ المراد منه النقدان ولا يصدق عليه تعريف الوقف من تحبيس الاصل وتصدق المنافع واجاب عنه الحافظ بانه يمكن الانتفاع بالصامت بطريق الارتفاق بان يحبس مثلا منه ما يجوز لبسه للمراة فيصح بان يحبس الاصل وينتفع به للنساء بالبس عند الحاجة اليه اه والاوجه عندي ان الامام البخاري ذكر اثر الزهري لهذا الاشكال واشار اليه فان من ذهب الى صحة وقف الصامت قال يعطيه مضاربة وينتفع بربحها ولما كانت الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين فبدلها قائم مقامها فتدبر

باب نفقة القيم للوقف قال العيني القيم العامل على الوقف ويدخل فيه الاجير والناظر والوكيل اه كتب الشيخ في اللامع قوله ما تركت بعد نفقة نسائي فيه الترجمة ان اريد بالقيم المتولي وهو النبي صلى الله عليه وسلم وان اريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة في قوله مؤنة عاملي اه قال الحافظ الحديث دال على مشروعية اجرة العامل على الوقف والمراد بالعامل في هذا الحديث القيم على الارض والاجير ونحوهما او الخليفة بعده صلى الله عليه وسلم ووهم من قال المراد به اجرة حافر قبره قال العيني قال ابن بطال اراد البخاري بتبويبه ان يبين ان المراد بقوله مؤنة عاملي عامل ارضه التي افاءها الله عليه من بني النضير وفدك وسهمه من خيبر اه وبسط الكلام على حديث الباب في الاوجز وفيه تحصل من المجموع خمسة اقوال من المجموع في المراد بالعامل الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره وفي ما ترجم المصنف اشارة الى ترجيح حمل العامل على الناظر

باب اذا وقف ارضا او بئرا او اشترط لنفسه الخ المقصود من هذه الترجمة الاشارة الى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه وقال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان من شرط لنفسه ولورثته نصيبا في وقفه ان ذلك جائز وقد مضى هذا المعنى في باب هل ينتفع الواقف بوقفه اه قلت ما حكى العلامة العيني عن ابن بطال من عدم الخلاف في ذلك ليس بصحيح والمسئلة خلافية شهيرة والاوجه عندي ان ههنا مسئلتين احدهما انتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم في الباب المذكور والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئا وهو المقصود من هذه الترجمة وهو جائز عند ابي يوسف واحمد ولا يجوز عند مالك والشافعي ومحمد

باب اذا قال الواقف لا نطلب ثمنه الا الى الله كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الوقف غير متوقف على خصوص لفظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيف ما حصل اه وبه جزم العلامة العيني وابن المنير والمسئلة خلافية قال الحافظ قال الاسماعيلي قول المالك لا اطلب ثمنه الا الى الله لا يصيره وقفا وقد يقول الرجل هذا لعبده فلا يصيره وقفا ويقول للمدبر فيجوز بيعه قال ابن المنير مراد البخاري ان الوقف يصح باي لفظ دل عليه اما بمجرده واما بقرينة كذا قال وفي الجزم بان هذا مراده نظر بل يحتمل انه اراد انه لا يصير بمجرد ذلك وقفا اه قلت وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيه للقول بما لا يرضى به قائله فان الامام البخاري يقول اذا قال الواقف كذا فهو جائز ومعناه ظاهر انه يجوز الوقف والحافظ يقول اي لا يصير به

وبنفا والعجب من العلامة العيني انه كيف ترك التعقب على ذلك مع شدته في التعقبات عليه ولعل الباعث على نظاعلى ذلك ان الوقف لا يصح بهذا اللفظ عند الشافعية وبسط الكلام على اختلاف الائمة في هذه المسئلة في هامش اللامع فارجع اليه

باب قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم الخ قال العيني هذا باب في بيان سبب نزول قول الله عز وجل وانما قلنا كذلك لان في حديث الباب صرح بقوله وفيهم نزلت هذه الآية اه وكتب مولانا الحسن المكي في تقريره قوله شهادة بينكم الخ المراد بها الوصية ولهذا اورده في كتاب الوصايا اه وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدري الشهادة هي الوصية ههنا وقيل اليمين وغير ذلك من الاقوال ذكر في هامش اللامع وقال الحافظ قال الزجاج في المعاني هذه الايات الثلث من اشكل ما في القرآن اعرابا وحكما ومعنى اه وبسط الكلام على هذا الباب في هامش اللامع

باب قضاء الوصي ديون الميت بغير محضر من الورثة كتب الشيخ قدس سره في اللامع وذلك لان حقهم لم يتعلق بالمال مالم تقض ديونه فلا حاجة الى احضارهم عند قضاء الديون لانهم بعد كالاجانب في ماله والامر الى الوصي فيه اه قال الحافظان ابن حجر والعيني لا خلاف بين العلماء في حكم هذه الترجمة انه جائز اه شئ البراعة سكت عنها ولعله وضوحها لان الوصايا كلها عندي تذكر للموت ويمكن في قوله استشهد فانهم

كتاب الجهاد

كذا لابي ذر والنسفي لكن قدم البسملة وسقط كتاب للباقين واقتصروا على باب فضل الجهاد ولكن عند القابسي كتاب فضل الجهاد ولم يذكر باب. والجهاد بكسر الجيم اصله لغة المشقة يقال جهدت جهادا بلغت المشقة وشرعا بذل الجهد في قتال الكفار ويطلق ايضا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق فاما مجاهدة النفس فعلى تعلم امور الدين ثم على العمل بها ثم على تعليمها واما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما ياتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات واما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب واما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب اه من الفتح وفي هامش اللامع قال ابن العربي في العارضة مذهب الصوفية ان الجهاد الاكبر جهاد العدو الداخل وهو النفس قالوا وهو المراد بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وليس المجاهد من جاهد العدو المباين وانما المجاهد من جاهد العدو المخالط ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اه مختصرا فهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالي في عدة مواضع من الاحياء قال صاحب الاتحاف قال العراقي رواه البيهقي من حديث جابر وقال هذا اسناد فيه ضعف اه ثم اختلفوا في حكم جهاد الكفار قال الحافظ وللناس في الجهاد حالان احدهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والاخرى بعده فاما الاولى فاول ما شرع الجهاد بعد الهجرة النبوية اتفاقا ثم بعد ان شرع هل كان فرض عين او كفاية قولان مشهوران للعلماء وهما في مذهب الشافعي قال الماوردي كان عينا على المهاجرين دون غيرهم ويؤيده وجوب الهجرة قبل الفتح في حق كل من اسلم الى المدينة لنصر الاسلام وقال السهيلي كان عينا على الانصار دون غيرهم ويؤيده مبايعتهم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة على ان يؤوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وينصروه فيخرج من قولهما انه كان عينا على الطائفتين كفاية في حق غيرهم وقيل كان عينا في الغزوة التي يخرج فيها النبي صلى الله عليه وسلم دون غيرها والتحقيق انه كان عينا على من عينه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه ولو لم يخرج. الحال الثاني بعده صلى الله عليه وسلم فهو فرض كفاية على المشهور الا ان تدعو الحاجة اليه كان يدهم العدو ويتعين على من عينه الامام ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة مرة عند الجمهور وقيل يجب كلما امكن وهو قوي والذي يظهر انه استمر على ما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى ان تكاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الاسلام في اقطار الارض ثم صار الى ما تقدم ذكره والتحقيق ايضا ان جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم اما بيده واما بلسانه واما بقلبه والله اعلم وفي البذل عن الهداية الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين فان لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه الا ان يكون النفير عاما فحينئذ يصير من فروض الاعيان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا اه

باب فضل الجهاد والسير الخ السير بكسر السين جمع السيرة وهي الطريقة وترجم بها لان الاحكام المذكورة فيه متلقاة من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزواته كذا قال الكرماني وتبعه الحافظ قال ابن عابدين هذا الكتاب يعبر بالسير والجهاد والمغازي فالسير جمع سيرة وهي فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته الا انها غلبت في لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج اه قال الشيخ ابن عابدين وفضل الجهاد عظيم كيف وحاصله بذل اعز المحبوبات وهو النفس وادخال اعظم المشقات عليه تقربا بذلك الى الله تعالى واشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ولذا قال صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر ويدل عليه انه صلى الله عليه وسلم اخره في الفضيلة عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود اي المذكور في البخاري قريبا ولا تردد في ان المواظبة على اداء فرائض الصلوة في اوقاتها افضل من الجهاد ولانها فرض عين ولان الجهاد ليس الا للايمان واقامة الصلوة فكان حسنا لغيره والصلوة حسنة لعينها وهي المقصودة منه اه قال الخرقي قال ابو عبد الله لا اعلم شيئا من العمل بعد الفرائض افضل من الجهاد وقال صاحب الفيض ان شغل العلم افضل الاشتغال عند ابي حنيفة ومالك وعند احمد الجهاد افضلها كذا في منهاج السنة لابن تيمية وفي كتاب السفاريني عن احمد رواية نحو ابي حنيفة ومالك وهذا كله اذا لم يكن الجهاد فرض الوقت لان الكلام في الفضائل دون الفرائض وقال ايضا في موضع آخر ان مالكا وابا حنيفة ذهبا الى ان الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل على عكس ما ذهب اليه الشافعي وعن احمد روايتان احدهما في فضل العلم والاخرى في فضل الجهاد كما في منهاج السنة اه قلت وما حكى من مسلك الشافعية يخالفه ما في المرقاة عن شرح السنة عن الشافعي رحمه الله تعالى طلب العلم افضل من صلوة النافلة قال القاري لانه اما فرض عين او فرض كفاية وهما افضل من النافلة اه وبسط الكلام في هامش اللامع

باب افضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه الخ كتب الشيخ في اللامع في الباب السابق ثم ان الفضيلة المذكورة ههنا جزئية وهي كون المجاهد مشتغلا فيما خرج لاجله بسيله ونهاره في يقظته ورقدته حاضرا او لاهيا ولذلك كان له

الاجر في كل ما يفعله هو او اجيره او دابته الى غير ذلك وليست تلك الفضيلة في سائر الطاعات غير الجهاد فان المصلي والصائم يوجران ما كانا في صلواتهما او صومهما لا بعد وان كانت فضيلة الصلوة او غيرها من الطاعات ازيد من فضل الجهاد في نفسها الا من تلك الحيثية وعلى هذا فلا تنافي بين هذه الرواية والتي تقدمت من ان افضل العمل الصلوة لوقتها اه قال العلامة العيني واختلاف هذه الاحاديث في افضل الاعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم او باختلاف الوقت او بالنسبة الى بعض الاشياء اه وغير ذلك من وجوه الجمع

باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء الخ قال العلامة القسطلاني كان يقول اللهم اجعلني من المجاهدين في سبيلك وكان يقول اللهم ارزقنا الشهادة في سبيلك قال الحافظ قال ابن المنير وغيره وجه دخول هذه الترجمة في الفقه ان الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم واعانة من يعصي الله على من يطيعه لكن القصد الاصلي انما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصودا لذاته وانما يقع من ضرورة الوجود قلت اولما يوهمه قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية الحديث وقد ترجم به المصنف فيما سياتي ثم اورد المصنف فيه حديث انس في قصة ام حرام وهو ظاهر فيما ترجم له في حق النساء ويؤخذ منه حكم الرجال بطريق الاولى. واغرب ابن التين فقال ليس في الحديث تمني الشهادة وانما فيه تمني الغزو ويجاب بان الشهادة هي الثمرة العظمى المطلوبة في الغزو اه قوله وقال عمر اللهم ارزقني الخ كتب الشيخ في اللامع وكانت المدينة مخصصة بمنقبة ذكرا ثمه فسأل الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجها ولو شهيدا اه

باب درجات المجاهدين في سبيل الله قال الحافظ اي بيانها يقال هذه سبيلي الخ يريد المؤلف ان السبيل يؤنث ويذكر وبذلك جزم الفراء اه

باب الغدوة والروحة في سبيل الله اي بيان فضلها والغدوة بالفتح المرة الواحدة من الغدو وهو الخروج في اي وقت كان من اول النهار الى انتصافه والروحة المرة الواحدة من الرواح وهو الخروج في اي وقت كان من زوال الشمس الى غروبها قوله في سبيل الله اي الجهاد قوله وقاب قوس اي قدره والقاب بتخفيف القاف وآخره موحدة معناه القدر وكذلك القيد بكسر القاف وقيل القاب ما بين مقبض القوس وسيته وقيل ما بين الوتر والقوس وقيل المراد بالقوس هنا الذراع الذي يقاس به وكان المعنى بيان فضل قدر الذراع من الجنة اه

باب الحور العين الخ اي بيان صفتهن قوله يحار فيها الطرف اي يتحير قال ابن التين هذا يشعر بان راي ان اشتقاق الحور من الحيرة وليس كذلك فان الحور بالواو والحيرة بالياء قال الحافظ قلت لعل البخاري لم يرد الاشتقاق الاصغر

باب تمني الشهادة كتب الشيخ في اللامع دفع بذلك التوهم الناشئ عن نهي التمني المتعلق بالموت اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في غرض الترجمة وعلى ما افاده لا تكون الترجمة مكررة لما تقدم قريبا من باب الدعاء بالجهاد ولم يتعرض لذلك العيني ولا القسطلاني واحال الحافظ بهذه الترجمة على الماضية فقال تقدم توجيهه في اول كتاب الجهاد وان تمنيها والقصد لها مرغب فيه مطلوب اه قلت وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة واما على ما افاده الشيخ يكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهي عن تمني الموت واما الترجمة الاولى التي اشار اليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال في الباب المذكور قال ابن المنير وغيره وجه دخول هذه الترجمة في الفقه الى آخر ما تقدم

باب فضل من يصرع في سبيل الله فمات الخ قال الحافظ قوله فهو منهم اي من المجاهدين قوله قول الله عز وجل الخ اي يحصل الثواب بقصد الجهاد اذا خلصت النية فحال بين القاصد وبين الفعل مانع فان قوله ثم يدركه الموت اعم من ان يكون بقتل او وقوع من دابة وغير ذلك فتناسب الآية الترجمة قال ابن بطال روى ابن وهب من حديث عقبة بن عامر مرفوعا من صرع عن دابة في سبيل الله فمات فهو شهيد فكانه لما لم يكن على شرط البخاري اشار اليه في الترجمة اه

باب من ينكب ويطعن في سبيل الله قال القسطلاني من ينكب بضم اوله وفتح ثالثه وآخره موحدة اي ادمي عضو منه او الم اه وقال الحافظ والنكبة ان يصيب العضو شئ فيدميه والمراد بيان فضل من وقع له ذلك في سبيل الله اه قوله اقواما من بني سليم الخ قال الحافظ قال الدمياطي هو وهم فان بني سليم مبعوث اليهم والمبعوث هو القراء وهم من الانصار وقال الحافظ التحقيق ان المبعوث اليهم بنو عامر واما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين والوهم في هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخاري الى آخر ما بسط من توجيهه كما ذكر في هامش اللامع وهو من منتقدات شيخنا السهارنفوري كما تقدم في مقدمة اللامع ووجهه الشيخ الكنكوهي قدس سره في اللامع فارجع اليه

باب من يجرح في سبيل الله اي فضله وقوله في الحديث والله اعلم بمن يكلم في سبيله جملة معترضة قصد بها التنبيه على شرطية الاخلاص في نيل هذا الثواب اه من الفتح

باب قول الله عز وجل قل هل تربصون بنا الخ سياتي في تفسيرها ان تفسير احدى الحسنيين بالفتح او الشهادة وبه تتبين مناسبة قول المصنف بعد هذا والحرب سجال ثم اورد المصنف طرفا من حديث ابي سفيان في قصة هرقل والغرض منه قوله فيه فزعمت ان الحرب بينكم الخ وقال ابن المنير التحقيق انه ما ساق حديث هرقل الا لقوله وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة قال فبذلك يتحقق ان لهم احدى الحسنيين ان انتصروا فلهم العاجلة والعاقبة وان انتصر عدوهم فللرسل العاقبة اه وهذا لا يستلزم نفي التقدير الاول ولا يعارضه بل الذي يظهر ان الاول اولى لانه من نقل ابي سفيان عن حال النبي صلى الله عليه وسلم واما الآخر فمن قول هرقل مستندا فيه الى ما تلقفه من الكتب اه كله من الفتح

باب قول الله عز وجل من المؤمنين رجال صدقوا قال الحافظ المراد بالمعاهدة المذكورة ما تقدم ذكره من قوله تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله لا يولون الادبار وكان ذلك اول ما خرجوا الى احد وهذا قول ابن اسحاق وقيل ما وقع ليلة العقبة من الانصار اذ بايعوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يؤووه وينصروه ويمنعوه والاول اولى اه

باب عمل صالح قبل القتال الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الصالح يؤجر في عمله ما لا يؤجر

الفاسق فوجب تقديم العمل الصالح ليوجر اكثر مما يوجر دونه ودلالة الرواية ظاهرة فان الاسلام من العمل الصالح وقد امر بتقديمه اھ وفي هامشه قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة وفي مناسبة الترجمة للآية خفاء وكأنه من جهة ان الله تعالى عاتب من قال انه يفعل الخير ولم يفعله واثنى على من وفى وثبت عند القتال او من جهة انه انكر على من قدم على القتال قولا غير مرضي فكشف الغيب انه اخلف فمفهومه ثبوت الفضل في تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من اصلح الاعمال قال الحافظ وهذا الثاني اظهر فيما ارى وقال الكرماني المقصود من الآية في الترجمة قوله في آخرها صفا كانهم بنيان مرصوص لان الصف في القتال من العمل الصالح قبل القتال اھ وفي الفيض قوله باب عمل صالح الخ لعله ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم كما تحيون تموتون كما تموتون تحشرون فهذا يشعر بانه ينبغي ان تكون خاتمة المرء على عمل خير وكان السلف يستحبون ان يكون لهم عمل صالح قبل القتال لدلالته على الاخلاص اھ

باب من اتاه سهم غرب الخ الغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء آخره موحدة منونا كسهم صفة له قال ابوعبيد وغيره اي لايعرف راميه اولايعرف من اين اتى او جاء على غير قصد من راميه وعن ابي زيد فيما حكاه الهروي ان جاء من حيث لايعرف فهو بالتنوين والاسكان وان عرف راميه لكن اصاب من لم يقصد فهو بالاضافة وفتح الراء وانكر ابن قتيبة السكون ونسبه لقول العامة وجوزا الفتح واضافة سهم لغرب اھ من القسطلاني وزاد الحافظ وقصة حارثة منزلة على الثاني فان الذي رماه قصد غرته فرماه وحارثة لايشعر به اھ قلت ولعل الامام البخاري ترجم به لدفع مايتوهم من انه اذا لم يدر القاتل فلا يدري اقتل من سهم كافر او مسلم فنبه الامام البخاري بالترجمة والحديث على ان قتيل المعركة شهيد وان لم يدر قاتله

باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا قال الحافظ اي فضله والجواب محذوف تقديره فهو المعتبر وبسط الحافظ في شرح قوله لتكون كلمة الله هي العليا فذكر فيه خمس مراتب فارجع اليه لو شئت وفي الفيض تحت الباب اعرض عن التفصيل المتعذر وعدل الى الجواب الجلي فقال من قاتل لاعلاء كلمة الله فهو في سبيل الله اھ

باب من اغبرت قدماه في سبيل الله الخ اي بيان ماله من الفضل قال ابن بطال والمراد في سبيل الله جميع طاعاته قال الحافظ وهو كما قال الا ان المتبادر عند الاطلاق من لفظ سبيل الله الجهاد وقد اورده المصنف في فضل المشي الى الجمعة استعمالا للفظ في عمومه اھ من الفتح

باب مسح الغبار عن الراس قال ابن المنير ترجم بهذا وبالذي بعده دفعا لتوهم كراهية غسل الغبار ومسحه لكونه من جملة آثار الجهاد وكما كره بعض السلف المسح بعد الوضوء قال الحافظ الفرق بينهما من جهة ان التنظيف مطلوب شرعا والغبار اثر الجهاد واذا انقضى فلا معنى لبقاء اثره واما الوضوء فالمقصود به الصلوة فاستحب بقاء اثره حتى يحصل المقصود فافترق المسألتان اھ

باب الغسل بعد الحرب والغبار اي جوازه وتقدم توجيهه في الباب السابق قاله القسطلاني

باب فضل قول الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا قال الحافظ اي فضل من ورد فيه قول الله وقد حذف الاسماعيلي لفظ فضل من الترجمة اھ وتكلم الحافظ في مطابقة الحديث الثاني بالترجمة فانها خفية واجاد الشيخ قدس سره في اللامع حيث قال قوله فاصطبح ناس الخمر دلالة على الآية وهي قوله تعالى ان الله لايضيع اجر المحسنين ظاهرة فانهم لو اخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك اضاعة لعمل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا المحرم مذهبهم اھ

باب ظل الملائكة على الشهيد ذكر فيه حديث جابر في قصة قتل ابيه وهو ظاهر فيما ترجم له قاله الحافظ وفي الفيض ولعل في هذا الاظلال اجلالا للميت اھ

باب تمني المجاهد ان يرجع الى الدنيا قال الحافظ ورد فيه حديث قتادة ما احد يدخل الجنة يحب بلفظ الحب وقد ورد بلفظ التمني في رواية النسائي والحاكم عن انس مرفوعا وفيه فيقول سل وتمنه فيقول ما اسألك واتمنى اسألك ان تردني الحديث وقال ابن بطال هذا الحديث اجل ما جاء في فضل الشهادة اھ

باب الجنة تحت بارقة السيوف من اضافة الصفة الى الموصوف وقد تطلق البارقة ويراد بها نفس السيف فتكون الاضافة بيانية وقد ورده بلفظ تحت ظلال السيوف وكانه اشار بالترجمة الى حديث عمار بن ياسر اخرجه الطبراني باسناد صحيح عن عمار انه قال يوم صفين الجنة تحت الابارقة كذا وقع فيه والصواب البارقة وهي السيوف اللامعة وكذا وقع على الصواب في ترجمة عمار من طبقات ابن سعد لكن المصنف لم يسقه لكونه ليس على شرطه واستنبط معناه مما هو على شرطه فانه اذا ثبت بها ظلال ثبت بها بارقة ولمعان اھ من الفتح والقسطلاني

باب من طلب الولد للجهاد الخ اي بنوي عند المجامعة حصول الولد ليجاهد في سبيل الله فيحصل له بذلك اجر وان لم يقع ذلك اھ من الفتح قوله الامرأة واحدة جاءت بشق كتب الشيخ في اللامع ولعل اتيانها بشق كان مبنيا على ما عزم سليمان من ان يقول ان شاء الله ثم انه لم يكن له ان يتم عزمه فبقي ناقصا فكذلك الولد صار باقيا بنقصان فيه ولم يكمل اھ وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في وجه الاتيان بواحد ساقطا احد شقيه ولم يتعرض لذلك الشراح وفيه ايضا قال الحافظ حكى النقاش في تفسيره ان الشق المذكور هو الجسد الذي القي على كرسيه وقال غير واحد من المفسرين ان المراد بالجسد المذكور شيطان الى آخر ما بسط في هامش اللامع وذكر فيه ايضا اختلاف الروايات في عدد النسوة اللاتي جامعهن سليمان عليه السلام في تلك الليلة

باب الشجاعة في الحرب والجبن اي مدح [illegible] وذم الجبن بضم الجيم وسكون الموحدة ضد الشجاعة اھ من الفتح وزاد العيني واما الجبن الذي يؤكل فهو بتشديد النون اھ

باب ما يتعوذ من الجبن بضم اوله يتعوذ على البناء للمجهول اي بيان التعوذ من الجبن وكلمة ما مصدرية

باب من حدث بمشاهده الخ قال القسطلاني اي ليتاسى بذلك ويرغب فيه لا للرياء والسمعة قوله فما سمعت احدا منهم يحدث الخ خشية التزايد والنقصان والدخول في الوعيد قوله يحدث عن يوم احد اي بما وقع له فيه من ثبات القدم ونحو ذلك وقد كان من اهل النجدة وذكر المؤلف في المغازي عن قيس قال رأيت يد طلحة شلاء وقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وعن ابي عثمان النهدي انه لم يبق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الايام غير طلحة وسعد ولهذا احدث طلحة عن مشاهده يوم احد ليقتدي به ويرغب الناس في مثل فعله اھ من القسطلاني

باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد الخ قال الحافظ النفير الخروج الى قتال الكفار قوله وما يجب الخ اي وبيان القدر الواجب من الجهاد ومشروعية النية في ذلك اھ قلت وتقدم الكلام على حكم الجهاد عند الجمهور في مبدأ هذا الكتاب وفي الاوجز قال ابن المسيب الجهاد فرض عين لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وغير ذلك من العمومات اھ ولا يبعد ان يقال ان ميل المصنف الى هذا القول بذكره في الترجمة ما استدل به ابن المسيب فتدبر قوله انفروا خفافا وثقالا الخ هذه الآية متاخرة في التنزيل عن الآية الثانية لكن قدمها المصنف ولعل وجهه عند هذا العبد الضعيف الاشارة الى الحالتين المذكورتين في اول كتاب الجهاد من كلام الحافظ اي الجهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم. والحال الثانية بعده صلى الله عليه وسلم فقد قيل انه كان فرض عين في الحال الاولى وفرض كفاية في الحال الثانية الا وقت النفير العام فلعل المصنف قدم الآية المتاخرة لدلالتها على فرض الخروج مطلقا واشار به الى ان الجهاد كان فرض عين في الحال الاولى واخر المتقدمة لكونها مقيدة بقوله اذا قيل لكم فان فرضية الجهاد في الحال الثاني مقيدة بالنفير العام وهو المستفاد بقوله واذا قيل لكم فتامل

باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم اي القاتل فيسدد بعد اي يعيش على سداد اي استقامة في الدين قال ابن المنير في الترجمة فيسدد والذي وقع في الحديث فيستشهد وكانه نبه بذلك على ان الشهادة ذكرت للتنبيه على وجوب السداد وان كل تسديد كذلك وان كانت الشهادة افضل لكن دخول الجنة لايختص بالشهيد فجعل المصنف الترجمة كالشرح لمعنى الحديث قال الحافظ ويظهر لي ان البخاري اشار في الترجمة الى ما اخرجه احمد والنسائي وغيرهما عن ابي هريرة مرفوعا لايجتمعان في النار مسلم قتل كافرا ثم سدد المسلم وقارب الحديث اھ من الفتح

باب من اختار الغزو على الصوم اي لئلا يضعفه الصوم عن القتال ولايمتنع ذلك لمن عرف انه لاينقصه كما سياتي بعد ستة ابواب اھ من الفتح

باب الشهادة سبع سوى القتل قال العلامة العيني قيل لامطابقة بين الحديث والترجمة لان الترجمة سبع وفي الحديث خمسة قال ابن بطال هذا يدل على ان البخاري مات ولم يهذب كتابه واجيب بان البخاري اراد التنبيه على ان الشهادة لاتنحصر في القتل بل لها اسباب اخر وتلك الاسباب اختلف الاحاديث فيها ففي بعضها خمسة وهو الذي صح عند البخاري ووافق شرطه وفي بعضها سبع لكن لم يوافق شرطه فنبه عليه في الترجمة ايذانا بان الوارد في عددها من الخمسة او السبعة ليس على معنى التحديد وقال الكرماني الجواب ان بعض الرواة نسي الباقي قال العيني وفيه نظر لايخفى اھ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه مالك من رواية جابر بن عتيك وفيها الشهداء سبعة سوى القتل في سبيل الله اھ قلت وعندي يمكن ان يقال ان لفظ سبع يطلق ويراد به الكثرة ومعنى الترجمة ان اسباب الشهادة سوى القتل كثيرة فافهم وفي الاوجز في حديث جابر بن عتيك المذكور قال السيوطي في التنوير وقد جمعت منها نحو الثلاثين قلت وسماها ابواب السعادة في اسباب الشهادة وجمع العيني الروايات الواردة في ذلك لاسيما هذا الاوجز ثم سياتي في آخر الحديث تلخيص ما اطلق عليه الشهادة في تلك الروايات وفيه بعد تلخيصها وهذا كما رأيت ترتقي الشهداء الى قريب من ستين اھ

باب قول الله لايستوي القاعدون الآية اي بيان سبب نزول هذه الآية الشريفة

باب الصبر عند القتال المقصود بيان فضله

باب التحريض على القتال قال الحافظ انتزاع الترجمة من الحديث من جهة ان في مباشرته صلى الله عليه وسلم الحفر بنفسه تحريضا للمسلمين على العمل ليتاسوا به في ذلك اھ

باب حفر الخندق قال العيني اي في ذكر حفر الصحابة رضي الله تعالى عنهم الخندق حول المدينة اھ قوله حول المدينة كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك في حواليه وفي جانب منها فان الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش غير انهم كانوا على قرب من المدينة نحوا من ثلثة اميال فعبر عنه بقوله حول المدينة فليحفظ

باب من حبسه العذر عن الغزو العذر الوصف الطارئ على المكلف المناسب للتسهيل عليه ولم يذكر الجواب وتقديره فله اجر الغازي اذا صدقت نيته اھ

باب فضل الصوم في سبيل الله قال ابن الجوزي اذا اطلق ذكر سبيل الله فالمراد به الجهاد وقال القرطبي سبيل الله طاعة الله فالمراد من صام قاصدا وجه الله وقال ابن دقيق العيد العرف الاكثر استعماله في الجهاد الى آخر ما في الفتح ولا يقال هذا يعارض ما تقدم من باب من اختار الغزو على الصوم لان فضل الصوم محمول على من لم يخش ضعفه ولا سيما من اعتاد به فصار ذلك من الامور النسبية اھ من الفتح وغيره

باب فضل النفقة في سبيل الله قال القسطلاني اي الانفاق في الجهاد وغيره مما يقصد به وجه الله تعالى اھ قال الحافظ قال المهلب في هذا الحديث ان الجهاد افضل الاعمال لان المجاهد يعطى اجر المصلي والصائم والمتصدق وان لم يفعل ذلك لان باب الريان للصائمين وقد ذكر في هذا الحديث ان المجاهد يدعى من تلك الابواب كلها بانفاق قليل المال في سبيل الله. قال الحافظ وما جرى فيه على ظاهر الحديث يرده ما تقدم في الصيام من زيادة في الحديث لاحمد حيث قال فيه لكل اهل عمل باب يدعون بذلك العمل وهذا يدل على ان المراد بسبيل الله ما هو اعم من الجهاد وغيره من الاعمال الصالحة اھ وبسط العلامة السندي في الجمع بين الروايتين فقال المقصود تكريمه بالمناداة والا فهو يدخل الجنة من ذلك الباب ثم قال بعد ما بسط الكلام الخلاف لايخلو اما ان يكون لسهو وقع من بعض الرواة وهو الظاهر في مثل هذا واما ان يكون لانهما واقعتان في مجلسين فلعله صلى الله عليه وسلم اوحي اليه اولا بالمناداة من باب واحد وثانيا بالمناداة من

لتمام الابواب فاخبر فى كل مجلس بما اوحى اليه اهـ

ص ٣٩٨ **باب فضل من جهز غازيا او خلفه بخير** قال الحافظ جهز اى هيأ له اسباب سفره او خلفه بفتح المعجمة واللام الخفيفة اى قام بحال من يترك ومطابقة حديث انس للترجمة من جهة قوله او خلفه فى اهله لان ذلك اعم من ان يكون فى حياته او بعد موته والنبى صلى الله عليه وسلم كان يجبر قلب ام سليم بزيارتها ويعلل ذلك بان اخاها قتل معه ففيه انه خلفه فى اهله بخير بعد وفاته وذلك من حسن عهده صلى الله عليه وسلم اهـ وذكر الشيخ قدس سره وجه المطابقة بنوع آخر فقال ويمكن ان تكون ام سليم خليفة من اخيها على اهله واولاده بعد خروجه الى القتال فيكون ايراد الرواية ههنا لذلك اهـ وقال القسطلانى فان قلت هل من جهز غازيا على الكمال وخلفه بخير فى اهله له اجر غازيين او غاز واحد اجاب ابن ابى جمرة بان ظاهر اللفظ يفيد ان له اجر غازيين لانه عليه الصلوة والسلام جعل كل فعل مستقلا بنفسه غير مرتبط بغيره اهـ ثم فى رواية لمسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بعثا وقال ليخرج من كل رجلين رجل والاجر بينهما وفى رواية له وايكم خلف الخارج فى اهله وماله بخير كان له مثل نصف اجر الخارج وذكر الحافظ وجه الجمع فارجع اليه لو شئت

ص ٣٩٩ **باب التحنط عند القتال** اى استعمال الحنوط وهو ما يطيب به الميت وقد تقدم بيانه فى كتاب الجنائز اهـ من القسطلانى قال الازهرى يدخل فيه الكافور والصندل الاحمر والابيض وقال غيره الحنوط ما يخلط من الطيب للموتى خاصة ولا يقال لطيب الاحياء حنوط اهـ وكتب الشيخ فى اللامع قوله وهو يتحنط بسكون النظف واز كى عند لقاء ربه تبارك وتعالى اهـ وفى الفيض كان من دأب السلف انهم اذا تهيأوا للقتال حنطوا مخافة ان تتغير اجسادهم بعد القتل لان الاوان اوان الحرب وقد يتأخر فيه الدفن الى آخر ما قال قلت وما افاده الشيخ الكنكوهى اوجه كما لا يخفى

ص ٣٩٩ **باب فضل الطليعة** اى من يبعث الى العدو ليطلع على احوالهم وهو اسم جنس يشمل الواحد فما فوقه

ص ٣٩٩ **باب هل يبعث الطليعة وحده** قال العينى وجواب هل محذوف والتقدير يبعث او يجوز بعثه وحده اهـ وقال الحافظ وفى الحديث جواز استعمال التجسس فى الجهاد وفيه ايضا جواز سفر الرجل وحده وان النهى عن السفر وحده انما هو حيث لا تدعو الحاجة الى ذلك اهـ قلت وسيبوب البخارى بهذا المعنى ترجمة مستقلة بباب السير وحده ويذكر فيه حديثين متعارضين والاوجه عندى فى الفرق بين الترجمتين ان مبنى الطليعة على السر والاخفاء لانها تبعث الى العدو للتجسس والاطلاع على احواله ولذا قال ابن المنير السير لمصلحة الحرب اخص من السفر فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفردا للضرورة والمصلحة التى لا تنتظم الا بالانفراد كارسال الجاسوس اهـ قلت ولهذا الفرق المذكور بين مطلق السفر والسير لمصلحة الحرب لم يذكر فى هذا الباب الا حديث جابر الدال على الجواز ولم يذكر حديث المنع كما ذكره فى الباب الآتى لكنه نبه بقوله هل على الامن من الموانع والمضار اهـ مختصرا من هامش اللامع وسيأتى شئ من الكلام هناك ان شاء الله

ص ٣٩٩ **باب سفر الاثنين** اى جوازه والمراد سفر الشخصين لا سفر يوم الاثنين بخلاف ما فهمه الداؤدى ثم اعترض على البخارى اهـ من الفتح وقال القسطلانى وحديث الراكبان شيطانان المروى باسناد حسن وصححه ابن خزيمة قال الطبرى انه زجر ادب وارشاد حسما للمادة فلا يتناول ما اذا وقعت الحاجة له اهـ

ص ٣٩٩ **باب الخيل معقود فى نواصيها الخير الخ** قال الحافظ هكذا ترجم بلفظ الحديث من غير مزيد وقد استنبط منه ما يأتى فى الباب بعده اهـ

ص ٣٩٩ **باب الجهاد ماض مع البر والفاجر الخ** هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه بنحوه ابوداؤد وابو يعلى مرفوعا وموقوفا عن ابى هريرة قوله لقول النبى صلى الله عليه وسلم الخ سبقه الى الاستدلال بها الامام احمد لانه صلى الله عليه وسلم ذكر بقاء الخير فى نواصى الخيل الى يوم القيامة وفسره بالاجر والمغنم والمغنم المقترن بالاجر انما يكون من الخيل بالجهاد ولم يقيد ذلك بما اذا كان الامام عادلا فدل على ان لا فرق فى حصول هذا الفضل بين ان يكون الغزو مع الامام العادل او الجائر اهـ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع ودلالة الرواية على الترجمة من حيث ان الجهاد لما كان ماضيا الى يوم القيامة ومن المعلوم ان الناس الى يوم القيامة ليس جميعهم ابرارا لم يكن معنى الجهاد الى يوم القيامة الا وهو جائز مع البر والفاجر اهـ

ص ٤٠٠ **باب من احتبس فرسا فى سبيل الله الخ** الغرض من الترجمة بيان فضله كما فى الفتح وغيره ويستنبط من الحديث جواز وقف المنقولات وتقدم الكلام عليه فى محله

ص ٤٠٠ **باب اسم الفرس والحمار** اى مشروعية تسميتها وكذا غيرهما من الدواب باسماء تخصها غير اسماء اجناسها وقد اعتنى من الف فى … ة النبوية بسرد اسماء ما ورد فى الاخبار من خيله صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من دوابه وفى الاحاديث الواردة فى هذا الباب ما يقوى قول من ذكر انساب بعض الخيول العربية الاصلية لان الاسماء توضع للتمييز بين افراد الجنس اهـ من الفتح قلت وترجم الامام ابوداؤد فى السنن باب فى الرجل يسمى دابته وكتب عليه شيخنا فى البذل عقد هذا الباب اشارة الى مشروعية تسمية الدواب من الحمار والفرس اهـ وفى تقرير الوالد قدس سره لئلا يتوهم انه من رسوم الجاهلية اهـ

ص ٤٠٠ **باب ما يذكر من شؤم الفرس** اى هل هو على عمومه او مخصوص ببعض الخيل وهل هو على ظاهره او مؤول وقد اشار بايراد حديث سهل بعد حديث ابن عمر الى ان الحصر الذى فى حديث ابن عمر ليس على ظاهره وبترجمة الباب الذى بعده وهى الخيل لثلاثة الى ان الشؤم مخصوص ببعض الخيل دون بعض وكل ذلك من لطيف نظره ودقيق فكره اهـ من الفتح ثم اختلفت الروايات فى اثبات الشؤم ونفيه وكذا اختلفوا فى وجوه الجمع بينها وترجم الامام البخارى فى كتاب النكاح باب ما يتقى من شؤم المرأة وكتب الشيخ قدس سره هناك فى اللامع اشار بذلك الى توجيه الجمع بين روايتى اثبات الشؤم للمرأة ونفيه عنها بان الشؤم المنفى هو الشؤم بمعنى النحوسة والمثبت هو بمعنى الاضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة كانت او باطنة اهـ وفى هامشه بسط الكلام على الحديث فى الاوجز وفيه قال الحافظ مال مالك وابن قتيبة وغيرهما الى ظاهره وقال آخرون المراد على شرط وجوده كما ورد فى الروايات قال الحافظ وقع فى رواية الباب فى البخارى عن ابن عمر بلفظ ان كان فى شئ وكذا فى الروايات الاخر التى ذكرت فى الاوجز وهذه الروايات عدم الجزم بذلك قال الطحاوى فنفى هذه الروايات ان يكن فى شئ اى لو كانت تكون فى شئ لكانت فى هؤلاء فاذا لم تكن فى هؤلاء الثلث فليست فى شئ قال الحافظ وقال آخرون يحمل الشؤم على قلة الموافقة وسوء الطباع اهـ قلت والاوجه الاقوال عندى فى ذلك ما افاده الشيخ الكنكوهى قدس سره فى الكوكب الدرى اذ قال واصح التاويلات فيه ان الشؤم يراد به معنيان النحوسة المطلقة والثانى اشتماله على ما يكرهه الطبيعة ويجتذب منه المشاق وكونه سببا لما يتنفر منه الطبيعة فحيث نفى الشؤم اصلا وقال لو كان الشؤم لكان فى هذه الثلثة فالمراد هو المعنى الاول وحيث اثبته اراد الثانى اهـ وفى مكتوبات الشيخ المجدد السرهندى قدس سره ان النحوسة كانت فى الايام قبل بعثته صلى الله عليه وسلم فلما بعث النبى صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين صارت كلها سواء لا نحوسة فيها ولا شؤم اهـ من هامش فيض البارى

ص ٤٠٠ **باب الخيل لثلاثة** قال الحافظ هكذا اقتصر على صدر الحديث واحال بتفسيره على ما ورد فيه وقد فهم بعض الشراح منه الحصر فقال اتخاذ الخيل لا يخرج عن ان يكون مطلوبا او مباحا او ممنوعا فيدخل فى المطلوب الواجب والمندوب ويدخل فى الممنوع المكروه والحرام بحسب اختلاف المقاصد واعترض بعضهم بان المباح لم يذكر فى الحديث وقال والسر فيه انه صلى الله عليه وسلم غالبا انما يعتنى بذكر ما فيه حض او منع واما المباح الصرف فيسكت عنه لما عرف ان سكوته عنه عفو اهـ ويحتمل عندى فى وجه الغرض من الترجمة انه الاشارة الى نفى ما سبق من شؤم الفرس من حيث الحصر الوارد فى الحديث فانه لم يتعرض فيه الى الشؤم فافهم وهذا ما عندى واما عند الحافظ فقد تقدم فى الباب السابق من ان المؤلف اشار بهذه الترجمة الى ان الشؤم مخصوص ببعض الخيول.

ص ٤٠٠ **باب من ضرب دابة غيره فى الغزو** اى اعانة له ورفقا به قاله الحافظ

ص ٤٠٠ **باب الركوب على الدابة الصعبة** قال الحافظ الصعبة بسكون العين اى الشديدة والفحولة بالفاء والمهملة جمع فحل والتاء فيه لتأكيد الجمع واخذ المصنف ركوب الصعبة من ركوب الفحل لانه فى الغالب اصعب ممارسة من الانثى واخذ كونه فحلا من ذكره بضمير المذكر وقال ابن المنير هو استدلال ضعيف لان العود يصح على اللفظ ولفظ الفرس مذكر وان كان يقع على المؤنث وعكسه الجماعة فيجوز اعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى الى آخر ما فى الفتح وكتب الشيخ فى اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث ان الدابة الصعبة كما تخل بالسير وقطع المسافة فكذلك القطوف البطئ بالمشئ فلما جاز الركوب عليه جاز على صعبة ايضا والاستدلال على ركوب الفحولة من حيث اطلاق اللفظة او تذكيرها اهـ قلت ظاهر كلام الشيخ انه حمل الترجمة على بيان الجواز وعليه حمل العلامة العينى والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان غرض الامام البخارى ترغيب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة كما يدل عليه اثر راشد بن سعد كان السلف يستحبون الفحولة ودلالة الرواية عليه بما صار حال فرس ابى طلحة بعد ركوبه صلى الله عليه وسلم حتى قال وجدته بحرا وبهذا اللفظ استدل البخارى على الترجمة ووجه افضلية الركوب على الدابة الصعبة انه دليل على مهارة الراكب بالركوب وتدريب على الفروسية البالغة ولاجل ذلك كان عمر رضى الله عنه يأمر بقطع الركب واليه اشار البخارى كما سيأتى قريبا بباب ركوب الفرس العرى اهـ من هامش اللامع

ص ٤٠٠ **باب سهام الفرس الخ** اى ما يستحقه الفارس من الغنيمة بسبب فرسه قاله الحافظ والمسئلة خلافية شهيرة فعند الامام ابى حنيفة للفرس سهم وعند الائمة الثلثة وصاحبى ابى حنيفة للفرس سهمان واما قوله يسهم للخيل والبراذين فهذا ايضا مسئلة خلافية بسطت فى الاوجز فبقول مالك المذكور قال الشافعى والحنفية من ان سهم الخيل والبراذين سواء وعن احمد فى ذلك ثلث روايات احدها موافقة للجمهور والثانية ان للبرزون سهما واحدا قال الخلال تواترت الروايات عن ابى عبدالله فى سهام البرزون انه واحد والثالثة ان البراذين ان ادركت ادراك العراب اسهم لها مثل الفرس العربى والا فلا وههنا مسئلة ثالثة وهى ما قاله لا يسهم لاكثر من فرس بسط الكلام على ذلك فى الاوجز قال الحافظ قوله لا يسهم لاكثر الخ هو بقية كلام مالك وهو قول الجمهور وقال الليث وابو يوسف واحمد واسحاق يسهم لفرسين لا لاكثر اهـ وفى الاوجز وبقول مالك قال ابوحنيفة والشافعى ومحمد واهل الظاهر وذلك لانه انما يسهم لفرس يركبه فارس واما فرس لا يركبه فلا منفعة فيه وهذا الفارس لا يمكن ان يقاتل على اثنين منهما فى وقت واحد فوجب ان لا يسهم الا لفرس واحد كذا فى المنتقى اهـ مختصرا

ص ٤٠٠ **باب من قاد دابة غيره فى الحرب** اى اعانة للغازى فالمقصود بيان فضله كما تقدم نظيره من باب من ضرب دابة غيره ولك ان تقول انه اشار بذلك الى ان النهى عن الجلب لا يتناول هذا

ص ٤٠٠ **باب الركاب والغرز للدابة** قيل الركاب يكون من الحديد والخشب والغرز لا يكون الا من الجلد وقيل هما مترادفان او الغرز للجمل والركاب للفرس وحديث الباب ظاهر فيما ترجم له من الغرز واما الركاب فالحقه به لانه فى معناه قال ابن بطال كانه اشار الى ان ما جاء عن عمر انه قال اقطعوا الركب وثبوا على الخيل وثبا ليس على منع اتخاذ الركب اصلا وانما اراد تدريبهم على ركوب الخيل اهـ

ص ٤٠٠ **باب ركوب الفرس العرى** بضم المهملة وسكون الراء اى ليس عليه سرج ولا اداة ولا يقال فى الآدميين انما يقال عريان ثم قال الحافظ وفى الحديث ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم من التواضع والفروسية البالغة فان الركوب المذكور لا يفعله الا من احكم الركوب وادمن على الفروسية وفيه ايضا ما يشير الى انه ينبغى للفارس ان يتعاهد الفروسية ويروض طباعه عليها لئلا يفجأه شدة فيكون قد استعد لها اهـ من الفتح

ص ٤٠٠ **باب الفرس القطوف** يمكن عندى ان يقال ان الغرض الكلى لمثل هذه التراجم العديدة اثبات ركوبه صلى الله عليه وسلم على تلك الانواع من الخيول فتكون هذه التراجم من الاصل الرابع عشر قال العلامة العينى القطوف بفتح القاف وضم الطاء المهملة وهو من الدواب المقارب الخطو وقيل الضيق المشئ يقال قطفت الدابة تقطف قطافا وقطوفا بالضم اذا قاربت السير مع تقارب الخطو وقال الثعالبى ان مشى وثبا فهو قطوف وان كان يرفع يديه ويقوم على رجليه فهو سبوت وان التوى براكبه فهو قموص وان منع ظهره فهو شموس اهـ من العينى

باب السبق بين الخيل اى مشروعية ذلك والسبق بفتح المهملة وسكون الموحدة وهو المراد هنا وبالتحريك الرهن الذى يوضع بذلك قاله الحافظ

باب اضمار الخيل للسبق اشارة الى ان السنة فى المسابقة ان يتقدم اضمار الخيل وان كانت التى لا تضمر لا تمتنع المسابقة عليها قاله الحافظ وفى العينى اى بيان اضمار الخيل لاجل السبق بل هو شرط ام لا. والاضمار والتضمير ان يظاهر على الخيل بالعلف حتى يسمن ثم لا تعلف الا قوتا لتخف وقيل يشد عليها سروجها وتجلل بالاجلة حتى تعرق تحتها فيذهب رهلها ويشتد لحمها فيكون اقوى بجريه اه وقال القسطلانى وقد اورد ابن بطال هنا سؤالا وهو كيف ترجم على اضمار الخيل وذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التى لم تضمر واجاب بانه اشار بطرف من الحديث الى بقيته لان تمام الحديث سابق بين الخيل التى اضمرت وبين الخيل التى لم تضمر وتعقبه ابن المنير فقال انما كان البخارى يترجم على الشئ من الجهة العامة لما قد يكون ثابتا ولما قد يكون منفيا فمعنى قوله باب اضمار الخيل الخ اى هل هو شرط او لا فبين انه ليس بشرط وهذا اقعد لمقاصد البخارى من قول الشارح انما ذكر طرفا من الحديث الخ لان لقائل ان يقول اذا لم يكن بد من الاختصار فذكر الطرف المطابق للترجمة اولى لاسيما والطرف المطابق هو اول الحديث قال ابن حجر ولا منافاة بين كلامه وكلام ابن بطال بل افاد النكتة فى الاقتصار اه

باب غاية السبق للخيل المضمرة قال الحافظ ابن حجر اى بيان ذلك وبيان غاية التى لم تضمر ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية المسابقة وانه ليس من العبث بل من الرياضة المحمودة الموصلة الى تحصيل المقاصد فى الغزو والانتفاع بها عند الحاجة وهى دائرة بين الاستحباب والاباحة بحسب الباعث على ذلك قال القرطبى لا خلاف فى جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب والاقدام وكذا الترامى بالسهام واستعمال الاسلحة لما فى ذلك من التدريب على الحرب وفيه جواز اضمار الخيل ولا يخفى اختصاص استحبابها بالخيل المعدة للغزو اه مختصرا

باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم الخ وفى بعض النسخ باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم القصواء والعضباء الخ قاله العينى وقال الحافظ كذا افرد الناقة فى الترجمة اشارة الى ان العضباء والقصواء واحدة اه وفى الفيض اختلف اهل السير فى ان القصواء والجدعاء والعضباء كانت ثلاث نوق للنبى صلى الله عليه وسلم او كلها اسماء لناقة واحدة اه وكتب الشيخ فى اللامع فى كتاب المغازى قوله وهى الجدعاء وليست هى بالجدعاء التى هى ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم المشهورة بالقصواء اه وفى هامشه المسئلة خلافية وبسطه اشد البسط وفيه قال الحافظ اختلف هل العضباء هى القصواء او غيرها فجزم الحربى بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء وروى ذلك ابن سعد عن الواقدى وقال غيره بالثانى وقال الجدعاء كانت شهباء وكان لا يحمله عند نزول الوحى غيرها وذكر له عدة نوق غير هذه تتبعها من اعتنى بجمع السيرة اه

باب بغلة النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ قوله قال انس يشير الى حديثه الطويل فى قصة حنين وسياتى موصولا مع شرحه فى المغازى وفيه وهو على بغلة بيضاء قوله وقال ابو حميد اهدى ملك ايلة يشير الى حديثه الطويل فى غزوة تبوك وما ينبه عليه هنا ان البغلة البيضاء التى كان عليها فى حنين غير البغلة البيضاء التى اهداها له ملك ايلة لان ذلك كان فى تبوك وغزوة حنين كانت قبلها الى آخر ما قال

باب جهاد النساء كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اسماهو والمعنى بيان جوازه ودلالة الرواية عليه ظاهرة لان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر على السائلة سوالها فكان تقريرا لجوازه لهن غير انه مشروط بعدم الفتنة اه وفى هامشه قال الحافظ قال ابن بطال دل حديث عائشة على ان الجهاد غير واجب على النساء ولكن ليس فى قوله جهادكن الحج انه ليس لهن ان يتطوعن بالجهاد وانما لم يكن عليهن واجبا لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال فلذلك كان الحج افضل لهن من الجهاد اه قال الحافظ وقد لمح البخارى بذلك فى ايراده الترجمة مجملة وتعقيبها بالتراجم المصرحة بخروج النساء الى الجهاد اه

باب غزوة المرأة فى البحر تقدم فى كلام الحافظ آنفا ما هو الغرض عنده وعندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى الاختلاف فيه والمعروف عن الامام مالك المنع مطلقا للمرأة لبسط الكلام عليه فى الاوجز وفيه وفى الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو وكان عمر يمنع منه ثم اذن فيه عثمان ثم منع منه عمر بن عبد العزيز ثم اذن فيه من بعده واستقر الامر عليه ونقل عن عمر انه انما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ونقل ابن عبد البر انه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقا وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من اطلاعهن على عورات الرجال فيه اذ يتعسر الاحتراز من ذلك وخص اصحابه ذلك بالسفن الصغار واما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بها كن تخصهن فلا حرج فيه وفى التمهيد لابن عبد البر كان مالك يكره للمرأة الحج فى البحر فهو للجهاد اكره اه من هامش اللامع ثم لا يخفى عليك ما فى الاوجز فى ذيل شرح حديث الباب عن ابن عبد البر واحتج بذلك قوم وقالوا شهيد البر افضل وقال آخرون شهيد البحر افضل والغزو فى البحر افضل واحتجوا بحديث منقطع عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من لم يدرك الغزو معى فليغز فى البحر فان غزاة فى البحر افضل من غزاتين فى البر وان شهيد البحر له اجر شهيدى البر وان افضل الشهداء عند الله يوم القيامة اصحاب الوكوف قالوا يا رسول الله واصحاب الوكوف قال قوم تكفأ بهم مراكبهم فى سبيل الله وعن عبد الله بن عمرو انه قال غزوة فى البحر افضل من عشر غزوات فى البر اه من الاوجز فائدة: واول من ركب البحر للغزاة معاوية وذلك فى خلافة عثمان كما فى الفتح

باب حمل الرجل امرأته فى الغزو دون بعض نسائه قال العينى اراد انه لما غزا اخذ معه من نسائه واحدة منهن ولكن بعد القرعة بينهن كما صرح به فى حديث الباب اه

باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات ولم ار فى شئ من ذلك التصريح بانهن قاتلن ولاجل ذلك قال ابن المنير بوب على قتالهن وليس هو فى الحديث فاما ان يريد ان اعانتهن للغزاة غزو واما ان يريد انهن ما ثبتن لسقى الجرحى ونحو ذلك الا وهن بصدد ان يدفعن عن انفسهم وهو الغالب اه قال الحافظ وقد وقع عند مسلم عن انس ان ام سليم اتخذت خنجرا يوم حنين فقالت اتخذته ان دنى منى احد من المشركين بقرت به بطنه ويحتمل ان يكون غرض البخارى بالترجمة ان يبين انهن لا يقاتلن وان خرجن فى الغزو فالتقدير بقوله وقتالهن مع الرجال اى هل هو سائغ او اذا خرجن مع الرجال فى الغزو يقتصرن على ما ذكر من مداواة الجرحى ونحو ذلك اه

باب حمل النساء القرب الى الناس اى مشروعية ذلك والقرب بكسر القاف جمع قربة قاله العينى

باب مداواة النساء الجرحى من الرجال وغيرهم جمع جريح قال الحافظ وفى الحديث جواز معالجة المرأة الاجنبية الرجل الاجنبى للضرورة قال ابن بطال ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لان موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد فان دعت الضرورة لغير المتجالات فليكن بغير مباشرة ولا مس ويدل على ذلك اتفاقهم على ان المرأة اذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها ان الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى واسحاق وعند سعيد بن المسيب ومالك والكوفيين واحمد تيمم بالصعيد وهو اصح الاوجه عند الشافعية وقال الاوزاعى تدفن كما هى ولا تيمم وقيل الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت ان الغسل عبادة والمداواة ضرورة والضرورات تبيح المحظورات اه بزيادة من العينى

باب رد النساء الجرحى والقتلى كذا فى رواية الاكثرين وفى رواية الكشميهنى الى المدينة بعد قوله القتلى وقال ابن التين كانوا يوم احد يجعلون الرجلين والثلاثة من الشهداء على دابة وترده النساء الى موضع قبورهم اه من العينى

باب نزع السهم من البدن اى مشروعية نزع السهم من بدن المصاب قاله العينى وقال الحافظ قال المهلب فيه جواز نزع السهم من البدن وان كان فى غبه الموت وليس ذلك من الالقاء الى التهلكة اذا كان يرجو الانتفاع بذلك قال ومثله البط والكى وغير ذلك من الامور التى يتداوى بها وقال ابن المنير لعله ترجم بهذا لئلا يتخيل ان الشهيد لا ينزع منه السهم بل يبقى فيه كما امر بدفنه بدمائه حتى يبعث كذلك فبين بهذه الترجمة ان هذا مما شرع اه والذى قال المهلب اولى لان حديث الباب يتعلق بمن اصابه ذلك وهو فى الحياة بعد والذى ابداه ابن المنير يتعلق بنزعه بعد الوفاة اه كله من الفتح.

باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله عز وجل اى بيان ما فيها من الفضل وفى الحديث الاخذ بالحذر والاحتراس من العدو وان على الناس ان يحرسوا سلطانهم خشية القتل وانما عانى النبى صلى الله عليه وسلم ذلك مع قوة توكله للاستنان به فى ذلك وقد ظاهر بين درعين مع انهم كانوا اذا اشتد الباس كان امام الكل وايضا فالتوكل لا ينافى تعاطى الاسباب لان التوكل عمل القلب وهى عمل البدن اه ثم قال الحافظ قال ابن بطال نسخ ذلك بحديث عائشة عند الترمذى كان النبى صلى الله عليه وسلم يحرس حتى نزلت هذه الآية والله يعصمك من الناس قال القرطبى ليس فى الآية ما ينافى الحراسة كما ان اعلام الله بنصر دينه واظهاره ما يمنع الامر بالقتال واعداد العدد وعلى هذا فالمراد العصمة من الفتنة والاضلال او ازهاق الروح والله اعلم اه

باب فضل الخدمة فى الغزو اى سواء كانت من صغير لكبير او عكسه او مع المساواة واحاديث الباب الثلاثة يؤخذ منها حكم هذه الاقسام ثم قال بعد الحديث الاول وهذا الحديث من الاحاديث التى اوردها المصنف فى غير مظنتها واليق المواضع بها المناقب وكذا قال بعد الحديث الثالث وزاد وكونه لم يذكره فى الصيام واقتصر على ايراده هنا اه من الفتح وقال القسطلانى بعد الحديث الاول وحكاية قول الحافظ وفيه اى فى كلام الحافظ اشعار بانه لا مطابقة بين الحديث والترجمة لكن قال العينى ان المطابقة تؤخذ مما زاده مسلم وهو قوله فى سفر لشموله الغزو وغيره اه قلت لكن صرح الحافظ بحصول المطابقة كما تقدم وقال القسطلانى ايضا بعد الحديث الثالث ولم تظهر لى المطابقة بين الترجمة والحديث نعم يحتمل ان تكون مما زاده مسلم حيث قال فى سفر الشامل لسفر الغزو وغيره مع قوله فبعثوا الركاب وامتهنوا وعالجوا المفسر بالخدمة اه

باب فضل من حمل متاع صاحبه فى السفر قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى هريرة وهو ظاهر فيما ترجم له لانه يتناول حالة السفر من هذا الاطلاق بطريق الاولى قال ابن بطال فى شرح الحديث واذا اجر من فعل ذلك بدابة غيره فاذا حمل غيره على دابة نفسه احتسابا كان اعظم اجرا اه

باب فضل رباط يوم فى سبيل الله الرباط بكسر الراء ملازمة المكان الذى بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم قال ابن التين بشرط ان يكون غير الوطن قاله ابن حبيب عن مالك اه قلت وفيه نظر فى اطلاقه فقد يكون وطنه وينوى بالاقامة فيه دفع العدو ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور فبين المرابطة والحراسة عموم وخصوص وجهى واستدلال المصنف بالآية اختيار لاشهر التفاسير فعن الحسن البصرى وقتادة اصبروا على طاعة الله وصابروا اعداء الله فى الجهاد ورابطوا فى سبيل الله وعن محمد بن كعب القرظى صابروا الانتظار الوعد ورابطوا العدو الى ان قال الحافظ وفى الموطا عن ابى هريرة مرفوعا وانتظار الصلوة فذلكم الرباط وفى المستدرك عن ابى سلمة بن عبد الرحمن ان الآية نزلت فى ذلك واحتج بانه لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو فيه رباط اه قال الحافظ وحمل الآية على الاول اظهر واما التقييد باليوم فى الترجمة واطلاقه فى الآية فكانه اشار الى ان مطلقها يقيد بالحديث فانه يشعر بان اقل الرباط يوم لسياقه فى مقام المبالغة وذكره مع موضع سوط يشير الى ذلك ايضا اه كله من الفتح

باب من غزا بصبى للخدمة يشير الى ان الصبى لا يخاطب بالجهاد ولكن يجوز الخروج به بطريق التبعية قال الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اراد اثبات الجواز لدفع توهم ما ورد فى حق بعض الصبيان من الصحابة لما عرضوا للخروج الى الغزو ردهم النبى صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر وزيد بن ثابت واسامة بن زيد وغيرهم رضى الله عنهم ووجه الدفع ان عرضهم انما كان للقتال لا للخدمة

باب ركوب البحر قال الحافظ كذا اطلق الترجمة وخصوص ايراده فى ابواب الجهاد يشير الى تخصيصه بالغزو

وقد اختلف السلف في جواز ركوبه وفي حديث زهير بن عبد الله يرفعه من ركب البحر اذا ارتج فقد برئت منه الذمة وفي رواية فلا يلومن الا نفسه اخرجه ابو عبيد في غريب الحديث وفيه تقييد المنع بالارتجاج ومفهومه الجواز عند عدمه وهو المشهور من اقوال العلماء فاذا غلبت السلامة فالبر والبحر سواء ومنهم من فرق بين الرجل والمرأة وهو عن مالك فمنعه للمرأة مطلقا وهذا الحديث حجة للجمهور اه وتقدمت المذاهب في باب غزوة المرأة في البحر

باب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب اي ببركتهم ودعائهم ذكر فيه طرفا من الحديث الطويل تقدم موصولا في بدء الوحي والغرض منه قوله في الضعفاء وهم اتباع الرسل وطريق الاحتجاج به حكاية ابن عباس ذلك وتقريره له اه من الفتح

باب لا يقال فلان شهيد الخ اي على سبيل القطع بذلك الا ان كان بالوحي وكانه اشار الى حديث عمر انه خطب فقال تقولون في مغازيكم فلان شهيد ومات فلان شهيدا ولعله قد يكون قد اوقر راحلته الا لا تقولوا ذلكم ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات في سبيل الله او قتل فهو شهيد وهو حديث اخرجه احمد وسعيد بن منصور وغيرهما وقال الحافظ ايضا في حديث سهل بن سعد في قصة الذي بالغ في القتال الخ. فعقد الترجمة منه انهم شهدوا برجحانه في امر الجهاد فلو كان قتل لم يمتنع ان يشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه انه لم يقاتل لله وانما قاتل غضبا لقومه فلا يطلق على كل مقتول في الجهاد انه شهيد لاحتمال ان يكون مثل هذا وان كان مع ذلك لنعطي حكم الشهداء في الاحكام الظاهرة ولذلك اطبق السلف على تسمية المقتولين في بدر واحد وغيرهما شهداء والمراد بذلك الحكم الظاهر المبني على الظن الغالب والله اعلم وقد تعجب من المهلب حيث قال ان حديث الباب ضد ما ترجم به البخاري لانه قال لا يقال فلان شهيد والحديث فيه ضد الشهادة وكانه لم يتامل مراد البخاري وهو ظاهر كما قررته بحمد الله تعالى اه من الفتح

باب التحريض على الرمي الخ قال الحافظ قوله وقول الله عز وجل الخ بما جاء في تفسير القوة في هذه الآية انها الرمي وهو عند مسلم من حديث عقبة بن عامر ولفظه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو على المنبر واعدوا لهم ما استطعتم من قوة الا ان القوة الرمي ثلاثا اه

باب اللهو بالحراب ونحوها وفي الفيض المراد به اللهو للتعليم اه وقال العيني اي مشروعية اللهو بالحراب بكسر الحاء جمع الحربة وقوله ونحوها اي نحو الحراب من آلات الحرب كالسيف والقوس والنبل اه قال الحافظ وكانه يشير بقوله ونحوها الى ما رواه ابو داود والنسائي من حديث عقبة بن عامر مرفوعا ليس من اللهو (اي مشروع او مطلوب) الا تاديب الرجل فرسه وملاعبته اهله ورميه بقوسه ونبله اه وقال القسطلاني قال الحافظ ابن حجر وتبعه العيني لم يقع في هذه الرواية ذكر الحراب فكانه اشار الى ما ورد في بعض طرقه كما تقدم بيانه في باب اصحاب الحراب في المسجد من كتاب الصلوة انتهى ومراده حديث عائشة قالت رايت النبي صلى الله عليه وسلم والحبشة يلعبون بحرابهم قال القسطلاني وهذا عجيب فقد ثبت ذكر ذلك في حديث هذا الباب في غير ما نسخة اه

باب المجن ومن تترس بترس صاحبه المجن بكسر الميم وفتح الجيم وتثقيل النون اي الدرقة وفي الفيض المجن من الجلد والترس من الحديد اه قال ابن المنير وجه هذه التراجم دفع من تخيل ان اتخاذ هذه الآلات ينافي التوكل والحق ان الحذر لا يرد القدر ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر قوله ومن تترس اي فلا باس به وقال ايضا بعد آخر حديث الباب ودخول هذا الحديث هنا غير ظاهر لانه لا يوافق واحدا من ركني الترجمة وقد اثبت ابن شبويه في روايته قبله لفظ باب بغير ترجمة وله مناسبة بالترجمة التي قبله من جهة ان الرامي لا يستغني عن شيء يقي به عن نفسه سهام من يراميه اه كله من الفتح

باب (بغير ترجمة) هكذا في النسخة الهندية اي موافقا لرواية ابن شبويه وتقدم ما يتعلق به من كلام الحافظ في الباب السابق.

باب الدرق اي جواز اتخاذ ذلك او مشروعيته والدرق جمع درقة وهي الحجفة ويقال هو الترس الذي يتخذ من الجلود اه وتقدم في ابواب العيدين باب الحراب والدرق وذكر هنا هذا الحديث بعينه ثم يشكل ههنا تكرار الترجمة بما تقدم من باب المجن فانهم فسروا المجن بالدرقة فاما ان يقال بالفرق بين المجن والدرقة كما قيل او يقال ان المقصود من السابقة هو الجزء الثاني من الترجمة اعني ومن تترس بترس صاحبه

باب الحمائل وتعليق السيف بالعنق الحمائل بالمهملة جمع حميلة وهي ما يقلد به السيف قال الحافظ وقال العيني هي جمع حمالة بالكسر علاقة مثل السيف المحمل هذا قول الخليل وقال الاصمعي حمائل السيف لا واحد لها من لفظها وانما واحدها محمل وقال بعضهم جمع حميلة قلت هذا ليس بصحيح والحميلة ما حمله السيل من الغثاء اه والغرض من الحديث هنا قوله وفي عنقه السيف فدل على جواز ذلك قال ابن المنير مقصود المصنف من هذه التراجم ان يبين زي السلف في آلة الحرب وما سبق استعماله في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليكون اطيب للنفس وانفى للبدعة اه من الفتح وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الرابع عشر

باب ما جاء في حلية السيوف اي من الجواز وعدمه والحلية والحلي اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب والفضة وتطلق الحلية على الصفة ايضا اه من العيني وقال القسطلاني بعد ذكر الحديث ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة كالرمح واطراف السهام والدرع وغيرها لانه يغيظ الكفار وقد كان للصحابة رضي الله عنهم غنية عن ذلك لشدتهم في انفسهم وقوتهم في ايمانهم ولا يجوز تحلية شيء مما ذكر بالذهب قطعا ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعا لان في استعمالهن ذلك تشبها بالرجال كذا قاله الجمهور فيما حكاه في الروضة وصوبه اه مختصرا قلت وما ذكره القسطلاني من مذهب الجمهور هو مذهب الحنفية كما في الدر المختار وكذا قال الموفق ثم قال الموفق وما عدا ذلك من الذهب فقد روي عن احمد الرخصة فيه في السيف وروي عنه رواية اخرى تدل على تحريم ذلك اه وبسط الكلام في هامش اللامع فارجع اليه

باب من علق سيفه بالشجر في السفر الخ قال العيني القائلة الظهيرة وقد تكون بمعنى النوم في الظهيرة وفائدة هذه الترجمة بيان شجاعة النبي صلى الله عليه وسلم وحسن توكله بالله وصدق يقينه واظهار معجزته وبيان عفوه وصفحه عن من يقصده بسوء اه

باب لبس البيضة بفتح وهو ما يلبس في الرأس من آلات السلاح وكتب الشيخ قدس سره يعني بذلك جوازه بدفع ما يتوهم انه ينافي التوكل اه

باب من لم ير كسر السلاح عند الموت كانه يشير الى رد ما كان عليه اهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب اذا مات الرئيس فيهم وربما كان يعهد بذلك لهم ولعل المصنف لمح بذلك الى من نقل عنه انه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغنمه العدو ان لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن ابي طالب في غزوة موتة فاشار الى ان هذا شيء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد والاصل عدم جواز اتلاف المال لانه يفعل شيئا محققا في امر غير محقق اه من الفتح وترجم الامام ابو داود في السنن باب في الدابة تعرقب في الحرب وذكر فيه فعل جعفر بن ابي طالب المذكور في كلام الحافظ المتقدم وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب من لم ير الخ اي يتوقف جوازه على تضمنه فائدة والا كان اسرافا منهيا عنه اه قال الحافظ زعم الكرماني ان مناسبة الحديث بالترجمة انه صلى الله عليه وسلم مات وعليه دين ولم يبع فيه شيئا من سلاحه ولو كان رهن درعه وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الا سلاحه الخ فانه لم يكسر سلاحه لانه لم يتضمن فائدة ولا كذلك اذ تضمن كسره منفعة معتدة كمن خاف وقوعه في ايدي العدو او من يخاف عنه على نفسه او غيره كصبي او مجنون او كان فيه تهمة او لوث كما كان في فتنة الهند اه وقال القسطلاني وفي ابقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للمسلم على ابقاء ذكره واستمرار افعاله الحسنة التي سنها للناس وعادته الجميلة التي حمل عليها العباد بخلاف اهل الجاهلية ففي فعلهم ذلك اشارة الى انقطاع اعمالهم وذهاب آثارهم اه قلت ومطابقة الحديث للترجمة على ما افاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة اوفق مما قاله الشراح

باب تفرق الناس عن الامام حديث الباب ظاهر فيما ترجم له قال القرطبي هذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان في هذا الوقت لا يحرسه احد من الناس بخلاف ما كان عليه في اول الامر فانه كان يحرس حتى نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس قال الحافظ لكن قد قيل ان هذه القصة سبب نزول قوله تعالى والله يعصمك من الناس كما في رواية ابن ابي شيبة فيحتمل ان كان محفوظا ان يقال كان مخيرا في اتخاذ الحرس فتركه مرة لقوة يقينه فلما وقعت هذه القصة ونزلت هذه الآية ترك ذلك اه من الفتح قلت لم يتعرض الحافظ ولا غيره لغرض الترجمة والاوجه عندي انه اشار بهذه الترجمة الى الجواز لدفع ما يتوهم من رواية ابي داود ان تفرقكم في الشعاب والاودية من الشيطان فقد اخرج الامام ابو داود في باب ما يؤمر من انضمام العسكر عن ابي ثعلبة الخشني قال كان الناس اذا نزلوا منزلا قال عمرو كان الناس اذا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلا تفرقوا في الشعاب والاودية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تفرقكم في هذه الشعاب والاودية انما ذلكم من الشيطان فلم ينزل بعد ذلك منزلا الا انضم بعضهم الى بعض حتى يقال لو بسط عليهم ثوب لعمهم. فحينئذ وقع التعارض بين ترجمتي الامام البخاري وابي داود وكذا بين الروايتين فيمكن الجواب عنه بان المنع عن التفرق انما هو عند ابتداء النزول لمصالح تقتضيه كان يكون جميع العسكر بمرأى من الامام ليراقبهم ويشاورهم ونحو ذلك من الفوائد واما جواز التفرق فالمراد به التفرق بعد النزول مجتمعا في وقت آخر للقيلولة وغيرها من الحاجات ولعل الامام البخاري اليه اشار بقوله في الترجمة عند القائلة والاستظلال بالشجر والله تعالى اعلم

باب ما قيل في الرماح الخ اي في اتخاذها واستعمالها من الفضل اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب ما قيل في الرماح ان اراد بذلك جواز اتخاذه فهو ظاهر الاستنباط بالرواية وان قصد غير ذلك فكما قال المحشي اه قلت وهذا الباب هو ايضا عندي من الاصل الرابع عشر كما تقدم قريبا

باب ما قيل في درع النبي صلى الله عليه وسلم اي من اي شيء كانت وقوله والقميص في الحرب اي حكمه وحكم لبسه اه من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع الظاهر ان المراد بذلك اثبات ان النبي صلى الله عليه وسلم كان له درع وبذلك تنطبق الروايات وما قال المحشي ان المقصود بيان ان درعه مم كانت فلا يدرى وجهه اذ لا يناسبه الرواية الاولى الا ان يقال اثبات انها كانت من حديد يكفي ولو في رواية ثم تحمل بقية الروايات عليه وان لم تذكر فيها مم كانت اه وفي هامشه هذا اي اثبات الدرع له هو المتعين بملاحظة الروايات وما قال المحشي في بيان المقصود لا يوافقه الروايات اه

باب الجبة في السفر والحرب قال العيني اي بيان لبس الجبة في السفر والحرب يعني في الغزاة وهو من عطف الخاص على العام وقال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة في قوله وعليه جبة شامية وكان في السفر وكان في غزاة اه

باب الحرير في الحرب اي جواز لبسه له القسطلاني وقال الحافظ وقد ترجم في اللباس ما يرخص للرجال من الحرير للحكة ولم يقيده بالحرب فزعم بعضهم ان الحرب في الترجمة بالجيم وفتح الراء وليس كما زعم لانها لا يبقى لها في ابواب الجهاد مناسبة ويلزم منه اعادة الترجمة في اللباس اذ الحكة والجرب متقاربان وجعل الطبري جوازه في الغزو مستنبطا من جوازه للحكة فقال دلت الرخصة في لبسه بسبب الحكة ان من قصد بلبسه ما هو اعظم من اذى الحكة كدفع سلاح العدو ونحو ذلك فانه يجوز وقد تبع الترمذي البخاري فترجم له باب ما جاء في لبس الحرير في الحرب ثم المشهور عن القائلين بالجواز انه لا يختص بالسفر وعن البعض يختص وقد اختلف السلف في لباسه فمنع

مالک وابو حنیفة مطلقا وقال الشافعی وابو یوسف بالجواز للضرورة وحکی ابن حبیب عن ابن الماجشون انه یستحب فی الحرب وقال المهلب لباسه فی الحرب لارهاب العدو وهو مثل الرخصة فی الاختیال فی الحرب اھ وفی الفیض اعلم ان الثوب اذا کانت لحمته وسداه حریرا فهو حرام مطلقا وان کان سداه حریرا فقط فهو حلال مطلقا وان کانت لحمته حریرا فقط فهو جائز فی الحرب دون غیره واما مسئلة التداوی فهی مسئلة اخری اھ وفی الهدایة ولا باس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندهما لما روی الشعبی رحمه الله انه علیه السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ولان فیه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرة السلاح واهیب فی عین العدو لبریقه ویکره عند ابی حنیفة لانه لا فصل ردینا والضرورة اندفعت بالمخلوط وهو الذی لحمته حریر وسداه غیر ذلک وما رواه محمول علی المخلوط اھ وقال العلامة العینی قال ابن العربی اختلف العلماء فی لباسه علی عشرة اقوال ثم ذکرها

باب ما یذکر فی السکین ای من جواز استعماله فان قلت روی ابو داود النهی عن قطع اللحم بالسکین قلت هو منکر وقیل انما یکره قطع الخبز بالسکین قاله العینی

باب ما قیل فی قتال الروم قال الحافظ ای من الفضل واختلف فی الروم فالاکثر انهم من ولد عیص بن اسحاق بن ابراهیم واسم جدهم قیل رومانی وقیل هو ابن لیطا بن یونان بن یافث بن نوح اھ وقال العینی مطابقة حدیث الباب للترجمة فی قوله یغزون البحر لان المراد من غزو البحر هو قتال الروم الساکنین من وراء البحر الملح اھ وترجم الامام ابو داود باب فضل قتال الروم علی غیرهم من الامم واخرج فیه عن ثابت بن قیس بن شماس قصة امرأة جاءت الی النبی صلی الله علیه وسلم یقال لها ام خلاد تسأل عن ابنها وهو مقتول وفیه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ابنک له اجر شهیدین قالت ولم ذاک یا رسول الله قال لانه قتله اهل الکتاب الحدیث وفی هامش البذل استدل بحدیث الباب ابن قدامة علی ان قتال اهل الکتاب افضل من قتال غیرهم اھ وفی الفیض اراد بیان الاقوام التی قاتلهم النبی صلی الله علیه وسلم اھ قلت وفیه ما فیه کما لا یخفی قال المهلب فی هذا الحدیث منقبة لمعاویة رض لانه اول من غزا البحر ومنقبة لولده یزید لانه اول من غزا مدینة قیصر وتعقبه ابن التین وابن المنیر بما حاصله انه لا یلزم من دخوله فی ذلک العموم ان لا یخرج بدلیل خاص اذ لا یختلف اهل العلم ان قوله صلی الله علیه وسلم مغفور لهم مشروط بان یکونوا من اهل المغفرة حتی لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلک لم یدخل فی ذلک العموم اتفاقا اھ وههنا بحث لعن یزید هل یجوز ام لا بسط الکلام علیه فی هامش اللامع اشد البسط فارجع الیه لو شئت

باب قتال الیهود ذکر فیه حدیثی ابن عمر وابی هریرة وهو اخبار بما یقع فی مستقبل الزمان اھ من الفتح

باب قتال الترک قال العینی ای قتال المسلمین مع الترک الذی هو من اشراط الساعة اھ وقال الحافظ اختلف فی اصل الترک فقال الخطابی هم بنو قنطوراء امة کانت لابراهیم علیه السلام وقال کراع هم الدیلم وقال ابو عمرو بن عبد البر هم من اولاد یافث وهم اجناس کثیرة وقال وهب بن منبه هم بنو عم یاجوج وماجوج لما بنی ذو القرنین السد کان بعض یاجوج ماجوج غائبین فترکوا لم یدخلوا مع قومهم فسموا الترک الی آخر ماقال وقال العینی فی شرح قوله ینتعلون نعال الشعر قال بعضهم (ای الحافظ) هذا الحدیث والذی بعده ظاهر فی ان الذین ینتعلون نعال الشعر غیر الترک وتعقب علیه العینی وقال فی آخره ومع هذا لا تبقی مطابقة بین الحدیث والترجمة اصلا اھ

باب قتال الذین ینتعلون الشعر وهم غیر الترک علی ما اختاره الحافظ کما تقدم واما علی رای العلامة العینی والقسطلانی فهم من الترک فحینئذ یتکرر الترجمة واجتهد العینی فی دفع هذا التکرار اذ قال وهم ایضا من الترک کما ذکرنا لکن لما روی الحدیث المذکور فی الباب السابق عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه من وجه آخر عقد له هذه الترجمة لان لفظ ابی هریرة فی الحدیث الماضی (لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا قوما نعالهم الشعر) وقع فی آخر الحدیث وهو فی هذا الحدیث وقع فی صدره اھ وهذا کما تری لا یجدی شیئا والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان الامام البخاری ترجم به مستقلا اشارة الی الاختلاف فی مصداقهم کما تقدم بعض الخلاف فیه وقیل هم قوم من الخوارج کما فی اشراط الساعة والله اعلم

باب من صف اصحابه عند الهزیمة ای صف من ثبت معه بعد هزیمة من انهزم ذکر فیه حدیث البراء فی قصة حنین وهو ظاهر فیما ترجم له ووقع فی آخره ثم صف اصحابه وذلک بعد ان نزل واستنصر والمراد بقوله واستنصر ای استنصر الله بعد ان رمی الکفار بالتراب اھ من الفتح

باب الدعاء علی المشرکین بالهزیمة والزلزلة ذکر المصنف فیه خمسة احادیث ومطابقتها للترجمة ظاهرة الا الحدیث الاخیر منها وفیه فلم تسمعی ما قلت وعلیکم قال الحافظ وکانه اشار الی ما ورد فی بعض طرقه یستجاب لنا فیهم ولا یستجاب لهم فینا ففیه مشروعیة الدعاء علی المشرکین ولو خشی الداعی انهم یدعون علیه اھ

باب هل یرشد المسلم اهل الکتاب قال الحافظ المراد بالکتاب الاول التوراة والانجیل وبالکتاب الثانی ما هو اعم ومن القرآن وغیر ذلک اھ وقال القسطلانی قوله هل یرشد المسلم ای الی طریق الهدی ویعرفهم بمحاسن الاسلام لیرجعوا الیه او یعلمهم الکتاب ای القرآن رجاء ان یرغبوا فی دین الاسلام اھ فاختار القسطلانی ان المراد بالکتاب الثانی القرآن علی خلاف ما قال الحافظ وتعقب العلامة العینی ایضا علی تفسیر الحافظ والاوجه عندی ما اختاره العینی والقسطلانی واورد فیه طرفا من حدیث ابن عباس فی شان هرقل وارشاده وهم منه ظاهر واما تعلیمهم الکتاب فکانه استنبطه من کونه کتب الیهم بعض القرآن بالعربیة وکانه سلطهم علی تعلیمه اذ لا یقرؤنه حتی یترجم لهم ولا یترجم لهم حتی یعرف المترجم کیفیة استخراجه وهذه المسئلة مما اختلف فیه السلف فمنع مالک من تعلیم الکافر القرآن ورخص الامام ابو حنیفة واختلف قول الشافعی والذی یظهر ان الراجح التفصیل بین من یرجی منه الرغبة فی الدین والدخول فیه مع الامن منه ان یتسلط بذلک الی الطعن فیه وبین من یتحقق ان ذلک لا ینجع فیه او یظن انه یتوصل بذلک الی الطعن فی الدین اھ

باب الدعاء للمشرکین بالهدی الخ حدیث الباب ظاهر فیما ترجم له وقوله لیتألفهم من تفقه المصنف اشارة منه الی الفرق بین المقامین انه صلی الله علیه وسلم کان تارة یدعو علیهم وتارة یدعو لهم فالحالة الاولی حیث تشتد شوکتهم ویکثر اذاهم کما تقدم فی الاحادیث التی قبل هذا بباب والحالة الثانیة حیث تؤمن غائلتهم ویرجی تألفهم کما فی قصة دوس اھ قال القسطلانی فی شرح الحدیث اللهم اهد دوسا الی الاسلام وأت بهم مسلمین وهذا من کمال خلقه العظیم ورحمته ورأفته بامته جزاه الله عنا افضل ما جزی نبیا عن امته وصلی علیه وعلی آله وصحبه وسلم واما دعاؤه علیه الصلوة والسلام علی بعضهم فذلک حیث لا یرجو ویخشی ضررهم وشوکتهم اھ من الفتح

باب دعوة الیهود والنصاری وعلی ما یقاتلون الخ قال الحافظ ای الی الاسلام وقوله وعلی ما یقاتلون اشارة الی ما ذکر فی الباب الذی بعده عن علی حیث قال نقاتلهم حتی یکونوا مثلنا وفیه امره صلی الله علیه وسلم له بالنزول بساحتهم ثم دعائهم الی الاسلام ثم القتال ووجه اخذه من حدیثی الباب انه صلی الله علیه وسلم کتب الی الروم یدعوهم الی الاسلام قبل ان یتوجه الی مقاتلتهم وقوله والدعوة قبل القتال کانه یشیر الی حدیث ابن عون فی اغارة النبی صلی الله علیه وسلم علی بنی المصطلق علی غرة وهو متخرج عنده فی کتاب العتق اھ وقال العینی بعد الحدیث الاول للترجمة اربعة اجزاء الجزء الاول هو قوله دعوة الیهودی والنصرانی ووجه المطابقة فیه انه صلی الله علیه وسلم دعا هرقل الی الاسلام وهو علی دین النصاری والیهودی ملحق به والجزء الثانی هو قوله علی ما یقاتلون علیه ووجه المطابقة فیه انه صلی الله علیه وسلم اشار فی کتابه ان مراده ان یکونوا مثلنا والا یقاتلون علیه کما فی حدیث علی الآتی بعد هذا الباب فقال نقاتلهم حتی یکونوا مثلنا والجزء الثالث هو قوله وما کتب الی کسری وقیصر وهذا ظاهر والجزء الرابع هو قوله قبل القتال فانه صلی الله علیه وسلم دعاهم الی الایمان بالله وتصدیق رسوله ولم یکن بینه وبینهم قبل ذلک قتال فافهم فانه فتح لی من الفیض الالهی ولم یسبقنی الی ذلک اھ وقال ایضا قبل ذلک وهذا اوجه واقرب الی القبول من قول بعضهم فی بیان المطابقة فی بعض المواضع بین الحدیث والترجمة انه اشار بهذا الی حدیث خرجه فلان ولم یذکره فی کتابه اھ قال الحافظ قوله والدعوة قبل القتال هی مسئلة خلافیة فذهب طائفة منهم عمر بن عبد العزیز الی اشتراط الدعاء الی الاسلام قبل القتال وذهب الاکثر الی ان ذلک کان فی بدء الامر قبل انتشار دعوة الاسلام فان وجد من لم تبلغه الدعوة لم یقاتل حتی یدعی نص علیه الشافعی وقال مالک من قربت داره قتل بغیر دعوة لاشتهار الاسلام ومن بعدت داره فالدعوة اقطع للشک اھ وقال الخرقی یقاتل اهل الکتاب والمجوس ولا یدعون لان الدعوة قد بلغتهم ویدعی عبدة الاوثان قبل ان یحاربوا قال الموفق اما قوله فی اهل الکتاب والمجوس فهو علی عمومه لان الدعوة قد انتشرت وعمت فلم یبق منهم من لم تبلغه الا نادر بعید واما قوله فی عبدة الاوثان فلیس بعام فمن بلغته الدعوة منهم لا یدعون وان وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعی قبل القتال وکذلک ان وجد من اهل الکتاب اھ ومذهب الحنفیة فی ذلک کالجمهور کما فی الهدایة وغیره ویستحب لمن بلغته الدعوة مبالغة فی الانذار ولا یجب وبسط الکلام فی هامش اللامع فارجع الیه وقال الحافظ فی فوائد الحدیث وفیه الدعاء الی الاسلام بالکلام والکتابة وان الکتابة تقوم مقام النطق اھ

باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم الی الاسلام والنبوة الخ ای الاعتراف بها وقوله تعالی بالجر عطفا علی السابق قاله القسطلانی قال الحافظ اورد فیه احادیث احدها حدیث ابن عباس فی کتاب النبی صلی الله علیه وسلم الی قیصر وفیه حدیث عن ابی سفیان وقد تقدم بطوله فی بدء الوحی وهو ظاهر فیما ترجم له واما قوله تعالی ما کان لبشر فالمراد من الآیة الانکار علی من قال کونوا عبادا لی من دون الله ومثلها قوله تعالی یا عیسی بن مریم أأنت قلت للناس وقوله تعالی اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا الآیة وثانیها حدیث سهل بن سعد فی اعطاء علی الرایة یوم خیبر والغرض منه قوله ثم ادعهم الی الاسلام ثالثها حدیث انس فی ترک الاغارة علی من سمع منهم الاذان وهو دال علی جواز قتال من بلغته الدعوة بغیر دعوة وغیر ذلک من الفوائد رابعها حدیث ابی هریرة امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا الخ وهو ظاهر فیما ترجم له اولا حیث قال وعلی ما یقاتلون علیه اھ قلت والانسب عندی بان هذه الترجمة جزء للباب السابق لا لهذا الباب کما اقربه الحافظ فتامل

باب من اراد غزوة فوری بغیرها الخ قال الحافظ اما الجملة الاولی فمعنی وری ستر ویستعمل فی اظهار شیء مع ارادة غیره واصله من الوری بفتح ثم سکون وهو ما یجعل وراء الانسان لان من وری بشیء کانه جعله وراءه وقیل هو فی الحرب اخذ العدو علی غرة واما الخروج یوم الخمیس فلعل سببه ما روی من قوله صلی الله علیه وسلم بورک لامتی فی بکورها یوم الخمیس وهو حدیث ضعیف اخرجه الطبرانی من حدیث نبیط بن شریط بفتح المعجمة ثم اورد المصنف اطرافا من حدیث کعب بن مالک الطویل فی قصة غزوة تبوک ظاهرة فیما ترجم له اھ وفی الفیض قوله باب من اراد غزوة الخ وکانت عامة عادات النبی صلی الله علیه وسلم التوریة فی الغزوات لکونها انفع فی الحروب الا فی تبوک فانه جلی للناس امرهم لیتاهبوا اھ

باب الخروج بعد الظهر ذکر فیه حدیث انس وکانه اورده اشارة الی ان قوله صلی الله علیه وسلم بورک لامتی فی بکورها لا یمنع جواز التصرف فی غیر وقت البکور وانما خص البکور بالبرکة لکونه وقت النشاط وحدیث بورک لامتی الخ اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان من حدیث صخر الغامدی اھ من الفتح

باب الخروج آخر الشهر ای ردا علی من کره ذلک من طریق الطیرة وقد نقل ابن بطال ان اهل الجاهلیة کانوا یتحرون اوائل الشهور للاعمال ویکرهون التصرف فی محاق القمر اھ من الفتح وفی الفیض یشیر الی ضعف ما نقل عن علی ان اواخر الشهر منحوسة وفسر بعضهم قوله تعالی فی یوم نحس مستمر باواخر الایام ونبه علی انه لیس بشیء اھ

باب الخروج فی رمضان قال الحافظ اراد رفع وهم من توهم کراهة ذلک اھ ای السفر فی رمضان.

ص۴۱۳ باب التوديع عند السفر اعم من ان يكون من المسافر للمقيم او عكسه وحديث الباب ظاهر للاول ويوخذ الثاني منه بطريق الاولى وهو الاكثر في الوقوع اه من الفتح والعيني

ص۴۱۴ باب السمع والطاعة للامام الخ اي وجوب السمع والطاعة للامام ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة

ص۴۱۴ باب يقاتل من وراء الامام ويتقى به يقاتل بفتح المثناة ولم يذ البخاري على لفظ الحديث والمراد به المقاتلة للدفع عن الامام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة او قدامه ووراء يطلق على المعنيين اه من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله وانما الامام جنة التشبيه في مجرد المقاتلة حوله للقتال ورده اه قلت وما افاده الشيخ واضح يعني ليس التشبيه بالجنة بان يكون الامام مقدما على القوم والقوم خلفه كما تقدم في شرح الترجمة من كلام الحافظ قوله نحن الآخرون السابقون هذه الجملة طرف من حديث سبق بيانه في كتاب الجمعة وسبق في الطهارة ان عادته في ايراد هذه النسخة وهي شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان يصدر باول حديث فيها ويعطف الباقي عليه لكونه سمعها هكذا وان مسلما في نسخة معمر عن همام عن ابي هريرة سلك طريقا نحو هذه فانه يقول في اول كل حديث منها فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيت وكيت اه من الفتح قلت وهذا التوجيه هو الاوجه عندي من بين التوجيهات الاخر كما تقدم في الطهارة

ص۴۱۵ باب البيعة في الحرب على ان لا يفروا وقال بعضهم على الموت كانه اشار الى ان لا تنافي بين الروايتين لاحتمال ان يكون ذلك في مقامين او احدهما يستلزم الآخر قوله لقوله تعالى الخ قال ابن المنير اشار البخاري بالاستدلال بالآية الى انهم بايعوا على الصبر ووجه اخذه منها قوله تعالى فعلم ما في قلوبهم فانزل السكينة عليهم والسكينة الطمانينة في موقف الحرب فدل ذلك على انهم اضمروا في قلوبهم ان لا يفروا فاعانهم على ذلك ثم ذكر الحافظ التعقب على قول ابن المنير هذا فارجع اليه قوله لا ابايع على هذا احدا الخ كتب الشيخ في اللامع لان احتمال الخطاء لم يكن فيه صلى الله عليه وسلم ودون غيره فلعل يتبين لي خطاء الامير فاتركه ويلزم الموت على خلاف الحق او ترك البيعة والثاني اسهل قوله نبايعه الثانية وانما كرر عليه البيعة لان الشدة في بيعة الشجعان اهيب للعدو فان البطل المقدام في الحروب الشجاع اذا تابع على انه لا يفر الى ان يموت كان ثباته في البلاء اظهر في ثباته وتوقية النفس على الهلاك بهلاك نفوس الاعداء مالا يخفى فكان تكراره مفيدا اه من اللامع وبسط في هامشه الكلام على هذين القولين

ص۴۱۵ باب عزم الامام على الناس فيما يطيقون المراد بالعزم الامر الجازم الذي لا تردد فيه والذي يتعلق به الجار والمجرور محذوف تقديره مثلا محله والمعنى وجوب طاعة الامام محله في ما لهم به طاقة اه من الفتح

ص۴۱۵ باب كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يقاتل اول النهار الخ اي لان الرياح تهب غالبا بعد الزوال فيحصل بها تبريد حدة السلاح والحرب وزيادة في النشاط واورد فيه حديث عبد الله بن ابي اوفى بمعنى ما ترجم به لكن ليس فيه اذا لم يقاتل اول النهار وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه نعم اخرج المصنف في الجزية من حديث النعمان ابن مقرن كان اذا لم يقاتل اول النهار انتظر حتى تهب الارواح وتحضر الصلوات وفي رواية ويتنزل النصر فيظهر ان فائدة التاخير لكون اوقات الصلوة مظنة اجابة الدعاء وهبوب الريح قد وقع النصر به في الاحزاب فصار مظنة لذلك اه ملخصا من الفتح.

ص۴۱۶ باب استيذان الرجل الامام اي في الرجوع او التخلف عن الخروج او نحو ذلك قوله انما المومنون الذين آمنوا الآية قال ابن التين هذه الآية احتج بها الحسن على انه ليس لاحد ان يذهب من العسكر حتى يستاذن الامير وهذا عند سائر الفقهاء كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم كذا قال والذي يظهر ان الخصوصية في عموم وجوب الاستيذان والا فلو كان ممن عينه الامام فطرأ له ما يقتضي التخلف او الرجوع فانه يحتاج الى الاستيذان اه

ص۴۱۶ باب من غزا وهو حديث عهد بعرس الخ بكسر العين اي بزوجته وبعضها اي بزمان عرسه وفي رواية الكشميهني بعرس وهو يويد الاحتمال الثاني قوله فيه جابر الخ يشير الى حديثه المذكور في الباب قبله وان ذلك في بعض طرقه وسياتي في اوائل النكاح بلفظ فقال مايعجلك قلت كنت حديث عهد بعرس الحديث اه من الفتح قلت ولم يتعرض الشراح ههنا لغرض الترجمة وتعرض له الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال يعني بذلك انه لا ضير فيه اذا لم يكن قلبه مشغولا به لان ذلك يخل بالاجتهاد في امر الجهاد اه ويدل عليه الحديث الذي اشار اليه الامام البخاري اذ فيه فقال ما يعجلك الخ كما تقدم في كلام الحافظ وقريب منه ما في الفيض اذ قال قوله باب من غزا الخ وانما اهتم به لما روي عن يوشع عليه الصلوة والسلام حين خرج في الغزو نادى في الناس ان لا يصحبه من كان حديث عهد بعرس وليصحبه من كان فارغ القلب ليست له حاجة الى البناء وغيره اه قلت ذكر الشراح هذا الغرض في الباب الآتي وكلا البابين متقاربان

ص۴۱۶ باب من اختار الغزو بعد البناء قال الحافظ قوله فيه ابو هريرة الخ يشير الى حديثه الآتي في الخمس من طريق همام عنه فقال غزا نبي من الانبياء فقال لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة ولما يبن بها الحديث وترجم عليه في النكاح من احب البناء بعد الغزو وساق الحديث والغرض هنا من ذلك ان يتفرغ قلبه للجهاد ويقبل عليه بنشاط وقال الكرماني كانه اكتفى بالاشارة الى هذا الحديث لانه لم يكن على شرطه قال الحافظ ولم يستحضر انه اورده موصولا في مكان آخر كما سياتي قريبا والجواب الصحيح انه جرى على عادته الغالبة في انه لا يعيد الحديث الواحد اذا اتحد مخرجه في مكانين بصورته غالبا بل يتصرف فيه بالاختصار ونحوه في احد الموضعين اه من الفتح

ص۴۱۶ باب مبادرة الامام عند الفزع قال العيني اي مسارعة الامام بالركوب عند وقوع الفزع والفزع في الاصل الخوف فوضع موضع الاغاثة والنصر لان من شانه الاغاثة اه

ص۴۱۶ باب السرعة والركض عند الفزع اي سرعة الامام والمبادرة الى الركوب عند وقوع الفزع. والركض ضرب من السير اه من العيني والقسطلاني

ص۴۱۶ باب الخروج في الفزع وحده كذا ثبتت هذه الترجمة بغير حديث وكانه اراد ان يكتب فيه حديث انس المذكور من وجه آخر فاخترم قبل ذلك قال الكرماني ويحتمل ان يكون اكتفى بالاشارة الى الحديث الذي قبله كذا قال وفيه بعد وقد ضم ابو علي ابن شبويه هذه الترجمة الى التي بعدها فقال باب الخروج في الفزع وحده والجعائل الى آخره وليس في احاديث باب الجعائل مناسبة لذلك ايضا الا انه يمكن حمله على ما قلت اولا اه من الفتح وافاد ابن بطال غرضا يتعلق بهذه التراجم الثلثة حكاه الحافظ اذ قال جملة ما في هذه التراجم ان الامام ينبغي له ان يشح بنفسه لما في ذلك من النظر للمسلمين الا ان يكون من اهل الغناء الشديد والثبات البالغ فيحتمل ان يسوغ له ذلك وكان في النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ما ليس في غيره ولا سيما مع ما علم ان الله يعصمه وينصره اه

ص۴۱۶ باب الجعائل والحملان في السبيل الجعائل بالجيم جمع جعيلة وهي ما يجعله القاعد من الاجرة لمن يغزو عنه والحملان بضم المهملة وسكون الميم مصدر كالحمل قال ابن بطال ان اخرج الرجل من ماله شيئا فتطوع به او اعان الغازي على غزوه بفرس ونحوها فلا نزاع فيه وانما اختلفوا فيما اذا آجر نفسه او فرسه في الغزو فكره ذلك مالك وكره ان ياخذ جعلا على ان يتقدم الى الحصن وكره اصحاب ابي حنيفة الجعائل الا ان كان بالمسلمين ضعف وليس في بيت المال شيء وقالوا ان اعان بعضهم بعضا جاز لا على وجه البدل قال الشافعي لا يجوز ان يغزو بجعل ياخذه وانما يجوز من السلطان دون غيره والذي يظهر ان البخاري اشار الى الخلاف فيما ياخذه الغازي هل يستحقه بسبب الغزو فلا يتجاوزه الى غيره او يملكه فيتصرف فيه ما شاء كما سياتي بيان ذلك اه وفي الفيض الجعيلة الاجرة التي يجعلها القاعد لمن يغزو عنه في الجهاد ولا ريب في كونه مكروها اما اخذ اجرة الجهاد فهو جائز وان حبط الاجر وفي الكنز وكره الجعل وهو بمعنى قطعة من المال يفرضه الامام على الناس لتسوية امر الجهاد وهو مكروه اذا كانت في بيت المال فسحة اما اذا لم يكن فيه فلا باس وعلق المصنف ايضا نظرا اليه اه قوله ولكن لا اجد حمولة الخ كتب الشيخ في اللامع ولا بد من فصل بين مرادي الجملتين لئلا يلزم التكرار فاما ان يحمل الاول على الوجدان بطريق الملك والثاني بغيره من عارية ونحوها او يراد بالاول وجدان الحمولة نفسها وبالثاني وجدان ما يوصل الى تحصيل الحمولة من الذهب والفضة ونحوهما الى غير ذلك اه قلت اجاد الشيخ قدس سره في دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح

ص۴۱۶ باب الاجير الخ للاجير في الغزو حالان اما ان يكون استوجر للخدمة او استوجر ليقاتل اما الاول فقال الاوزاعي واحمد واسحاق لا يسهم له وقال الاكثر يسهم له لحديث سلمة كنت اجير الطلحة اسوس فرسه اخرجه مسلم وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم له وقال الثوري لا يسهم للاجير الا ان قاتل واما الاجير اذا استوجر ليقاتل فقال المالكية والحنفية لا يسهم له وقال الاكثر له سهمه وقال احمد لو استاجر الامام قوما على الغزو لم يسهم لهم سوى الاجرة وقال الشافعي هذا فيمن لم يجب عليه الجهاد اما الحر البالغ المسلم اذا حضر الصف فانه يتعين عليه الجهاد فيسهم له ولا يستحق اجرة قوله واخذ عطية ابن قيس الخ وهذا الصنيع جائز عند من يجيز المخابرة وقال بصحته هنا الاوزاعي واحمد خلافا للثلاثة اه من الفتح

ص۴۱۶ باب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم قال الحافظ اللواء بكسر اللام والمد هي الراية ويسمى ايضا العلم وكان الاصل ان يمسكها رئيس الجيش ثم صارت تحمل على راسه وقال ابو بكر بن العربي اللواء غير الراية فاللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه والراية ما يعقد فيه ويترك حتى تصفقه الرياح وقيل اللواء دون الراية وقيل اللواء العلم الضخم والعلم علامة لمحل الامير يدور معه حيث دار والراية يتولاها صاحب الحرب وجنح الترمذي الى التفرقة فترجم بالالوية ثم ترجم للرايات ثم ذكر الحافظ عدة روايات مختلفة في صفة لون لواء النبي صلى الله عليه وسلم ورايته وقال ايضا في هذه الاحاديث استحباب اتخاذ الالوية في الحروب وان اللواء يكون مع الامير او من يقيمه لذلك عند الحرب اه

ص۴۱۷ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب الخ قال الحافظ قوله جابر الخ يشير الى حديثه الذي اوله اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي فان فيه ونصرت بالرعب مسيرة شهر ووقع في الطبراني من حديث ابي امامة شهرا او شهرين وله من حديث السائب بن يزيد شهرا امامي وشهرا خلفي وظهر لي ان الحكمة في الاقتصار على الشهر انه لم يكن بينه وبين الممالك الكبار التي حوله اكثر من ذلك كالشام والعراق واليمن ومصر ليس بين المدينة النبوية للواحدة منها الا شهر فما دونه وليس المراد بالخصوصية مجرد حصول الرعب بل هو وما ينشأ عنه من الظفر بالعدو اه

ص۴۱۸ باب حمل الزاد في الغزو اشار بهذه الترجمة الى ان حمل الزاد في السفر ليس منافيا للتوكل اه من الفتح وقال العيني اي جواز حمل الزاد في الغزو وهو لا ينافي التوكل اه قلت وعندي المقصود بيان الاستحباب والترغيب في حمله لذكره الآية المتضمنة بالامر وتاسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يضعف فيخل بالمقصود اي الجهاد ويويده قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر فمنع صلى الله عليه وسلم عن الصوم خشية الضعف فيكون مخلا بالمقصود فافهم قوله كنا نتزود لحوم الاضاحي الخ فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مالوف فاولى ان يحمل الزاد في الغزو فان المسير فيه الى ارض العدو والضيافة معلومة (اي انها غير ممكن) والسفر محتاجون فيه الى مزيد قوة لاجل الغزو اه من اللامع وقال القسطلاني في وجه المطابقة انه وان لم يكن سفر غزو لكن سفر الغزو مقيس عليه اه

ص۴۱۹ باب حمل الزاد على الرقاب اي عند تعذر حمله على الدواب قال الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى قلة الزاد لئلا يحتاج الى الحمولات ولا يشتغل بحفظها فافهم

ص۴۱۹ باب ارداف المرأة خلف اخيها قال العلامة العيني اي جواز ارداف المرأة خلف اخيها يقال اردفته اردافا اذا اركبته معك والردف بكسر الراء المرتدف وهو الذي يركب خلف الراكب اه كتب الشيخ في اللامع

انما اورده ههنا لان مثل هذه الامور والحاجات كثيرا ما تعرض فی السفر لا سيما الجهاد فبين بذلك جوازه وكذلك كثير من الابواب الموردة ههنا من هذا القبيل اه

ص۴۱۹ باب الارتداف فی الغزو والحج الخ ای فی سفرة الغزاة وسفرة الحج ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة ويقاس الغزو على الحج اه من العينی

ص۴۱۹ باب الردف على الحمار كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك انه لا باس فيه اذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته اه قلت وهو كذلك كما تقدم الكلام عليه فی كتاب الحج فی باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة ويشكل ذكر حديث ابن عمر فی هذا الباب لانه صلی الله عليه وسلم كان اذ ذاك راكبا على راحلته لا الحمار وذكر الحافظ ايضا هذا الاشكال ولم يجب عنه واجاب عنه العينی فقال كلاهما فی نفس الارتداف سواء والفرق فی الدابة وتواضعه صلی الله عليه وسلم فی ارداف على الحمار اقوی واعظم من ارداف على الراحلة فيلحق هذا بذلك اه

ص۴۱۹ باب من اخذ بالركاب ونحوه ای من الاعانة على الركوب وغيره قاله الحافظ قلت وهذا كما تقدم من باب من قاد دابة غيره فی الحرب ومن باب من ضرب دابة غيره الخ

ص۴۱۹ باب كراهية السفر بالمصاحف الی ارض العدو الخ قال الحافظ قوله وكذلك يروی الخ وصل رواية اسحاق بن راهويه فی مسنده عنه بلفظ كره رسول الله صلی الله عليه وسلم ان يسافر بالقرآن الی ارض العدو مخافة ان يناله العدو قوله وقد سافر النبی صلی الله عليه وسلم الخ اشار البخاری بذلك الی ان المراد بالنهی عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية ان يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه اه وكتب الشيخ فی اللامع اراد بايراد الروايات المتخالفة ان الجواز مقيد بالامن والنهی بغيره ودلالة قوله وهم يعلمون القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة فانهم اذا علموا لا بد لهم من تعليمه والتعليم اعم من التعليم حفظا وكتابة اه وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی قوله وهم يعلمون ای يقرؤن القرآن والقرأة قد يكون من المصحف وقد يكون من الحفظ فثبت جواز السفر بالمصحف الی ارض العدو لان الفعل يعم عند البخاری اه وهو يعلمون بالتشديد والتعليم فی زمن الصحابة غالبا كان من المصحف فثبت الجواز ايضا اه ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ قال ابن عبد البر اجمع الفقهاء ان لا يسافر بالمصحف فی السرايا والعسكر الصغير المخوف عليه واختلفوا فی الكبير المامون عليه فمنع مالك ايضا مطلقا وفصل ابو حنيفة وادار الشافعی الكراهة مع الخوف وجودا وعدما وقال بعضهم كالمالكية ثم ذكر الاختلاف فی تعليم الكافر القرآن وقال ايضا تحت قول البخاری وقد سافر النبی صلی الله عليه وسلم الخ عن المهلب ان مراد البخاری بذلك تقوية القول بالتفرقة بين العسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز فی تلك دون هذه اه قلت فعلی هذا ميل الامام البخاری الی مسلك الحنفية وفی الدر المختار نهينا عن اخراج ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به كمصحف وكتب فقه وحديث قال ابن عابدين فالقول الطحاوی ان ذلك انما كان عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن ايدی الناس واما اليوم فلا يكره والبسط فی هامش اللامع۔

ص۴۲۰ باب التكبير عند الحرب ای جوازه او مشروعيته

ص۴۲۰ باب ما يكره من رفع الصوت فی التكبير الخ قال الحافظ قوله اربعوا ای ارفقوا قال الطبری فيه كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين اه قال الحافظ وتصرف البخاری يقتضی ان ذلك خاص بالتكبير عند القتال واما رفع الصوت فی غيره فقد تقدم فی كتاب الصلوة حديث ابن عباس ان رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوی اذا انصرفوا من المكتوبة وتقدم البحث فيه هناك اه وكتب الشيخ فی اللامع باب ما يكره الخ يعنی به البالغ حد الكراهة الخارج عن التوسط والجواز كما يدل عليه قوله صلی الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم اه وفی هامشه اشار الشيخ بذلك الی دفع ما يتوهم من الحديث من النهی عن الجهر بالذكر كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن الذكر المعتاد عند المشائخ واجاب الشيخ فی الكوكب بجواب آخر اذ قال استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم فقد ورد انه كان ثم عدو فاراد ان لا يعلموا بهم فكان الممانعة لامر خارج لا لشئ فی نفس الذكر وهذا هو الحق فان الذكر ليس شئ من انواعه منهيا عنه وانما ذلك لامر خارج عنه الی آخر ما بسط فی هامش اللامع وفی الفيض باب ما يكره من رفع الصوت ای فی غير الجهاد اه وتقدم عن الحافظ ما يخالف ذلك۔

ص۴۲۰ باب التسبيح اذا هبط واديا اورد فيه حديث جابر كنا اذا صعدنا كبرنا واذا نزلنا سبحنا ثم قال باب التكبير اذا علا شرفا اورد فيه حديث جابر المذكور قال المهلب تكبيره صلی الله عليه وسلم عند الارتفاع استشعار لكبرياء الله عز وجل وعند ما يقع عليه العين من عظيم خلقه انه اكبر من كل شئ وتسبيحه فی بطون الاودية مستنبط من قصة يونس فان بتسبيحه فی بطن الحوت نجاه الله تعالی من الظلمات فسبح النبی صلی الله عليه وسلم فی بطون الاودية لينجيه الله منها وقيل مناسبة التسبيح فی الاماكن المنخفضة من جهة ان التسبيح هو التنزيه مناسب تنزيه الله عن صفات الانخفاض كما ناسب تكبيره عند الاماكن المرتفعة اه

ص۴۲۰ باب التكبير اذا علا شرفا تقدم الكلام عليه فی الباب السابق

ص۴۲۰ باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل فی الاقامة كتب الشيخ فی اللامع ای اذا لم يكن عاصيا فی سفره وبه جزم الحافظان ابن حجر والعينی وقال القسطلانی ای سفر طاعة

ص۴۲۰ باب السير وحده الخ وقد تقدم باب هل يبعث الطليعة وحده ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الاول بيان جوازه ثم عقبه هناك بباب سفر الاثنين لاثبات الجواز ايضا والغرض ههنا بيان عدم الاولوية ولذا ذكر فيه الحديث الثانی حديث ابن عمر رضی الله عنهما المقتضی لعدم الجواز ولا اقل من عدم الاولوية واما الحديث الاول فانه وان كان بظاهره يفيد الجواز لكن يمكن ان يقال انه عليه الصلوة والسلام ندب ثانيا وثالثا ليكون مع الزبير شخص آخر عذرا عن سفر شخص واحد

ص۴۲۰ باب السرعة فی السير الخ ای فی الرجوع الی الوطن قال المهلب تعجله صلی الله عليه وسلم الی المدينة ليريح نفسه ويفرح اهله اه وتقدم فی كتاب الحج ما فی معناه من باب اسرع ناقته اذا بلغ المدينة ومن باب المسافر اذا جد به السير وتقدم الكلام عليهما فی محله

ص۴۲۱ باب اذا حمل على فرس ای ليجاهد عليها فی سبيل الله فرآها تباع هل له ان يشتريها ام لا قاله القسطلانی قلت والمسئلة التی اشار اليها القسطلانی خلافية تقدمت فی باب هل يشتری صدقته من كتاب الزكوة ولا يبعد عندی ان يحمل الترجمة على معنی الرجوع فی الهبة فالمعنی اذا تصدق رجل فرسا ليجاهد عليه فی سبيل الله ثم رای المتصدق انها تباع على خلاف ما اراد من التصدق فهل يرجع فی تلك الصدقة ام لا فافهم

ص۴۲۱ باب الجهاد باذن الابوين المسلمين قاله القسطلانی وفی الفتح كذا اطلق وهو قول الثوری وقيده بالاسلام الجمهور اه قال العينی قال اكثر اهل العلم منهم الاوزاعی والثوری ومالك والشافعی واحمد انه لا يخرج الی الغزو الا باذن والديه ما لم تقع ضرورة وقوة العدو فاذا كان كذلك تعين الفرض على الجميع وزال الاختيار فوجب الجهاد على الكل فلا حاجة الی الاذن من والد وسيد وقال ابن حزم فی مراتب الاجماع ان كان ابواه يضيعان بخروجه ففرضه ساقط عنه اجماعا والا فالجمهور يوفقه على الاستيذان والاجداد كالاباء والجدات كالامهات وهذا اذا كانا مسلمين فان كانا كافرين فلا سبيل لهما الی منعه ولو نفلا وطاعتهما حينئذ معصية وعن الثوری هما كالمسلمين اه وفی الدر المختار ولا يفرض الجهاد على صبی وبالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض عين قال ابن عابدين له ابوان مفاده انهما لا يايمان فی منعه والا لكان له الخروج حتی يبطل عنهما الاثم مع انهما فی سعة من منعه اذا كان يدخلهما من ذلك مشقة شديدة وشمل الكافرين ايضا او احدهما اذا كره خروجه مخافة ومشقة الی آخر ما بسط وسيأتی فی كتاب الادب ايضا باب لا يجاهد الا باذن الابوين

ص۴۲۱ باب ما قيل فی الجرس قال الحافظ ای من الكراهة وقيده بالابل لورود الخبر فيها بخصوصها اه قوله ونحوه ای مما يعلق كالقلائد والنهی للتنزيه كما حكاه النووی عن الجمهور قاله القسطلانی ثم ذكر الاقوال فی حكمة النهی وبسط الكلام عليه فی هامش اللامع

ص۴۲۱ باب من اكتتب فی جيش الخ قال العينی اكتتب بلفظ المعلوم والمجهول يقال اكتتب فلان اذا كتب نفسه فی ديوان السلطان اه قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس فی ذلك ويستفاد منه ان الحج فی حق مثله افضل من الجهاد لانه اجتمع له مع حج التطوع فی حقه تحصيل حج الفرض لامراته وكان اجتماع ذلك له افضل من مجرد الجهاد الذی يحصل المقصود منه بغيره وفيه مشروعية كتابة الجيش ونظر الامام لرعيته بالمصلحة اه

ص۴۲۱ باب الجاسوس ای حكمه اذا كان من جهة الكفار ومشروعيته اذا كان من جهة المسلمين ومناسبة الآية اما لما سيأتی فی التفسير ان القصة المذكورة فی حديث الباب كانت سبب نزولها واما لان ما ينتزع منها حكم جاسوس الكفار فاذا اطلع عليه بعض المسلمين لا يكتم امره بل يرفعه الی الامام ليری فيه رايه وقد اختلف العلماء فی جواز قتل جاسوس الكفار وسيأتی البحث فيه فی باب الحربی اذا دخل دار الاسلام بغير امان اه من الفتح قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف هو الاحتمال الاول ای الجاسوس من جهة الكفار وحكمه ظاهر انه لا يجوز لقصة حاطب والآية المذكورة فی الترجمة واما حكم الجاسوس من جهة المسلمين فهو مشروع لارساله صلی الله عليه وسلم عليا وغيره لتجسس الظعينة والكتاب

ص۴۲۱ باب الكسوة للاساری ای بما يواری عوراتهم اذ لا يجوز النظر اليها اه من الفتح

ص۴۲۲ باب فضل من اسلم على يديه رجل حديث الباب ظاهر فيما ترجم له

ص۴۲۲ باب الاساری فی السلاسل ای مشروعية تقييدهم بالسلاسل لئلا يتوهم متوهم ان فيه تعذيب خلق الله قال

ص۴۲۲ باب فضل من اسلم من اهل الكتابين قال العلامة القسطلانی من اهل الكتابين ای التوراة والانجيل اه قال الحافظ قال المهلب جاء النص فی هؤلاء الثلاثة لينبه به على سائر من احسن فی معنيين فی ای فعل كان من افعال البر قال ابن المنير مؤمن اهل الكتاب لا بد ان يكون مؤمنا بنبينا صلی الله عليه وسلم لما اخذ الله عليهم من العهد والميثاق فاذا بعث فايمانه مستمر فكيف يتعدد ايمانه حتی يتعدد اجره ثم اجاب بان ايمانه الاول بان الموصوف بكذا رسول والثانی بان محمدا صلی الله عليه وسلم هو الموصوف فظهر التغاير فثبت التعدد اه ويحتمل ان يكون تعدد اجره لكونه لم يعاند كما عاند غيره ممن اضله الله على علم فحصل له الاجر الثانی بمجاهدته نفسه على مخالفة انظاره اه قال القسطلانی واستشكل دخول اليهود فی ذلك لان شرعهم نسخ بعيسی عليه الصلوة والسلام والمنسوخ لا اجر فی العمل به فيختص الاجران بالنصرانی واجيب بانا لا نسلم ان النصرانية ناسخة لليهودية نعم لو ثبت ذلك لكان كذلك كذا قرره الكرمانی وتبعه البرماوی وغيره لكن قال فی الفتح لا خلاف ان عيسی عليه الصلوة والسلام ارسل الی بنی اسرائيل فمن اجاب منهم نسب اليه ومن كذب منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا فلا يتناوله الخبر لان شرطه ان يكون مؤمنا بنبيه الی آخر ما بسط من الكلام عليه وقوله فله اجران اجر الايمان بنبيه واجر الايمان بمحمد صلی الله عليه وسلم اه وبسط شيخنا الگنگوهی قدس سره فی شرح قوله ثلاثة يعطون اجرهم مرتين ای فی وجه تضعيف الاجر لهم فارجع الی الكوكب الدری لو شئت وفی هامشه وافاد والدی المرحوم عند تدريس مشكوة المصابيح ان مناط تكرار الاجر هو التزاحم فكل فعل يوجد فيه التزاحم يثنی عليه الاجر فرجل ادی حق الله وحق مولاه يتحقق التزاحم فی كل من فعليه فيثنی الاجر على كل من فعليه فله اربعة اجور اثنان على تاديته حقوق المولی واثنان على تاديته حقوقه تعالی ورجل تعلم الكتاب الاول والثانی اذ صار رجلا بعد ما كان عالما وصار مبتديا بعد ما كان منتهيا فيكرر اجره على هذا ورجل ادب امته لا تزاحم فيه لكن اعتاقها بعد ما تادبت وكذا التزوج بعده فهذان الفعلان على كل واحد منهما الاجران اه

ص۴۲۳ باب اهل الدار يبيتون الخ بفتح المثناة التحتية بعد الموحدة مبنيا للمفعول ای يغار عليهم بالليل۔

بحيث لايميز بين افرادهم فيصاب الولدان اى الصغار بسبب التبييت اى هل يجوز ذلك ام لا ثم ذكر المؤلف رحمه الله تعالى تفسير ثلاث آيات من القرآن يوافقن ما فى الخبر على عادته اھ من القسطلانى وقال الحافظ وفهم من تقييده باصابته من ذكر قصر الخلاف عليه وجواز البيات اذا عرى عن ذلك قال احمد لا باس بالبيات ولا اعلم احدا كرهه اھ قوله هم منهم اى من اهل الدار من المشركين وليس المراد اباحة قتلهم بطريق القصد اليهم بل اذا لم يوصل الى قتل الرجال الا بذلك قتلوا والا فلا تقصد الاطفال والنساء بالقتل مع القدرة على ترك ذلك جمعا بين الاحاديث المصرحة بالنهى عن قتل النساء والصبيان وما ھنا اھ من القسطلانى فى قوله بياتا ليلا الخ وهذه عادة المصنف اذا وقع فى الخبر لفظ توافق ما وقع فى القرآن اورد تفسير اللفظ الواقع فى القرآن جمعا بين المصلحتين وتبركا بالامرين اھ

ص۔۔۔ باب قتل الصبيان فى الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر من طريق ليث بن سعد بلفظ فانكر ثم قال باب قتل النساء فى الحرب واورد الحديث المذكور من طريق عبيد الله بن عمر بلفظ فنهى واتفق الجميع كما نقل ابن بطال وغيره على منع القصد الى قتل النساء والولدان وقال ايضا فى موضع آخر وقال مالك والاوزاعى لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى لو تترس اهل الحرب بالنساء والصبيان لم يجز رميهم وحكى الحازمى قولا بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب وزعم انه ناسخ لاحاديث النهى وهو غريب اھ قلت وتبويب الامام البخارى يدل على انه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول الجمهور كما تقدم وهذا اذا لم تقاتل المرأة اما لو قاتلت فيجوز قتلها عند الشافعى والكوفيين واحمد كما فى المغنى وقال ابن حبيب من المالكية لا يجوز القصد الى قتلها اذا قاتلت الا ان باشرت القتل قال الحافظ ويؤيد قول الجمهور ما اخرجه ابو داؤد وغيره من حديث رباح بن الربيع كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة فرأى الناس مجتمعين فرأى امرأة مقتولة فقال ما كانت هذه لتقاتل فان مفهومه انها لو قاتلت لقتلت اھ من الفتح بزيادة واختصار

ص۴۲۳ باب قتل النساء فى الحرب تقدم الكلام عليه آنفا فى الباب الذى قبله

ص۴۲۳ باب لايعذب بعذاب الله قال الحافظ رحمه الله كذا بت الحكم فى هذه المسئلة لوضوح دليلها عنده ومحله اذا لم يتعين التحريق طريقا الى الغلبة على الكفار حال الحرب ثم قال الحافظ فى شرح الحديث واختلف السلف فى التحريق فكره ذلك عمر وابن عباس وغيرهما مطلقا سواء كان ذلك بسبب كفر او فى حال مقاتلة او كان قصاصا واجازه على وخالد بن الوليد وغيرهما قال المهلب ليس هذا النهى على التحريم بل على سبيل التواضع ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة وقد حرق ابو بكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة واكثر علماء المدينة يجوزون تحريق الحصون والمراكب على اهلها ورد على قول المهلب ابن المنير كما فى الفتح۔ وقال ابن قدامة اما العدو اذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه وقد كان ابو بكر رضى الله تعالى عنه يامر بتحريق اهل الردة بالنار وفعل ذلك خالد بن الوليد بامره فاما اليوم فلا اعلم فيه بين الناس خلافا ثم قال واما رميهم قبل اخذهم بالنار فان امكن اخذهم بدونها لم يجز رميهم بها لانهم فى معنى المقدور عليه واما عند العجز عنهم بغيرها فجائز فى قول اكثر اهل العلم وبه قال الثورى والاوزاعى والشافعى اھ قلت واليه اشار الحافظ بقوله ومحله اذا لم يتعين التحريق الخ كما تقدم

ص۴۲۳ باب فاما منا بعد واما فداء الخ فيه حديث ثمامة قال الحافظ كانه يشير الى حديث ابى هريرة فى قصة اسلام ثمامة بن اثال وستاتى موصولة مطولة فى اواخر كتاب المغازى والمقصود منه ههنا قوله ان تقتل تقتل ذا دم وان تنعم تنعم على شاكر وان كنت تريد المال فسل منه ما شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك ولم ينكر عليه التقسيم ثم من عليه بعد ذلك فكان فى ذلك تقوية لقول الجمهور ان الامر فى اسرى الكفرة من الرجال الى الامام يفعل ما هو الاحظ للاسلام والمسلمين وعن مالك لا يجوز المن بغير فداء وعن الحنفية لا يجوز المن اصلا لا بفداء ولا بغيره اھ مختصرا وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى اسير الجهاد اربعة شقوق اما ان يمن عليه فيترك او يفدى او يقتل او يسترق والاولان قد نسخا بآية السيف اھ وفى البذل قال اصحابنا الاحناف فى ظاهر الرواية لا يفادى الاسير بالمال ولا يفادون باسرى المسلمين ايضا وقال ابو يوسف ومحمد لا باس ان يفادى اسرى المسلمين باسرى المشركين وهو قول الائمة الثلاثة الى آخر ما بسط فيه وذكر الخرقى فى مذهب الحنابلة التخيير بين الاربعة وبسط الكلام عليه الموفق وقال وهو مذهب الشافعى وعن مالك كمذهبنا وعنه لا يجوز المن بغير عوض وقال اصحاب الرأى (الشافعى) ان شاء ضرب اعناقهم وان شاء استرقهم لا غير ولا يجوز من ولا فداء الى آخر ما بسط فى الدلائل

ص۴۲۳ باب هل للاسير ان يقتل او يخدع الخ قال الحافظ قوله فيه المسور الخ يشير بذلك الى قصة ابى بصير وقد تقدم فى اواخر الشروط وهى ظاهرة فيما ترجم له وهى من مسائل الخلاف ايضا ولهذا لم يبت الحكم فيها قال الجمهور ان ائتمنوه يفى لهم بالعهد حتى قال مالك لا يجوز ان يهرب منهم وخالفه اشهب فقال لو خرج به الكافر ليفادى به فله ان يقتله وقال ابو حنيفة اعطاء العهد على ذلك باطل ويجوز له ان لا يفى لهم به وقال الشافعية يجوز ان يهرب من ايديهم ولا يجوز ان ياخذ من اموالهم قالوا وان لم يكن بينهم عهد جاز له ان يتخلص منهم بكل طريق ولو بالقتل واخذ المال وتحريق الدار وغير ذلك اھ

ص۴۲۳ باب اذا حرق المشرك المسلم هل يحرق اى جزاء بفعله وكانه اشار بذلك الى تخصيص النهى فى قوله لا يعذب بعذاب الله بما اذا لم يكن ذلك على سبيل القصاص وليس فى حديث الباب التصريح بان العرنيين فعلوا ذلك بالرعاء لكنه اشار الى ما ورد فى بعض طرقه عند مسلم عن انس قال انما سمل النبى صلى الله عليه وسلم اعين العرنيين لانهم سملوا اعين الرعاء قال ابن بطال ولو لم يرد ذلك لكان اخذ ذلك من قصة العرنيين بطريق الاولى لانه اذا جاز سمل اعينهم وهو تعذيب بالنار ولو لم يفعلوا ذلك بالمسلمين فجوازه ان فعلوه اولى اھ من الفتح

ص۴۲۴ باب بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب السابق والمناسبة بينهما ان لا يتجاوز بالتحريق يجوز الى من لم يستوجب ذلك فانه اورد فيه حديث ابى هريرة فى تحريق قرية النمل واشار بذلك الى ما وقع فى بعض طرقه ان الله اوحى اليه فهلا نملة واحدة ولا يخفى ان صحة الاستدلال بذلك متوقفة على ان شرع من قبلنا هو شرع لنا اھ من الفتح

ص۴۲۴ باب حرق الدور والنخيل اى التى للمشركين كذا وقع فى جميع النسخ حرق وضبطوه بفتح اوله واسكان الراء وفيه نظر لانه لا يقال فى المصدر حرق وانما يقال تحريق واحراق لانه رباعى اھ من الفتح وتعقب عليه العلامة العينى بانه يجوز ان يكون الحرق اسما للاحراق الى آخر ما بسط ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ ذهب الجمهور الى جواز التحريق والتخريب فى بلاد العدو وكرهه الاوزاعى والليث وابو ثور واحتجوا بوصية ابى بكر لجيوشه ان لا يفعلوا شيئاً من ذلك واجاب الطبرى بان النهى محمول على القصد لذلك بخلاف ما اذا اصابوا ذلك فى خلال القتال وتحو ذلك القتل بالتغريق وقال غيره انما نهى ابو بكر عن ذلك لانه علم ان تلك البلاد ستفتح فاراد ابقائها على المسلمين اھ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وهامش اللامع وقال القسطلانى واستدل الجمهور بحديث الباب على جواز التحريق والتخريب اذا تعين طريقا فى نكاية العدو وخالف بعضهم فقال لا يجوز قطع المثمر اصلا وحمل ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وهو قول الليث والاوزاعى وابى ثور اھ

ص۴۲۴ باب قتل النائم المشرك قال الحافظ ذكر فيه قصة قتل ابى رافع اليهودى وهى ظاهرة فيما ترجم له لان الصحابى طلب قتل ابى رافع وهو نائم وانما ناداه ليتحقق انه هو لئلا يقتل غيره ممن لا غرض له اذ ذاك فى قتله وبعد ان اجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل انه بعد ان ضربه لم يفر من مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد اليه فقتله ثم قال فى فوائد الحديث واما قتله اذا كان نائما فمحله ان يعلم انه مستمر على كفره وانه قد يئس من فلاحه وطريق العلم بذلك اما بالوحى واما بالقرائن الدالة على ذلك اھ

ص۴۲۴ باب لا تمنوا لقاء العدو قال ابن بطال حكمة النهى ان المرء لا يعلم ما يؤول اليه الامر وهو نظير سوال العافية من الفتن وقد قال الصديق رضى الله عنه لان اعافى واشكر احب الى من ان ابتلى فاصبر وقال غيره انما نهى عنه لما فيه من صورة الاعجاب والاتكال على النفوس والوثوق بالقوة وقلة الاهتمام بالعدو وكل ذلك يباين الاحتياط والاخذ بالحزم الى آخر ما بسط فى الحكم اھ من الفتح قلت وقد تقدم ما يظاهره ينافى هذا الباب وهو باب الدعاء بالجهاد والشهادة الخ ويمكن الجمع بينهما بان النهى على سبيل الاعجاب مثلا والدعاء يحمل على بذل الجهد فى اعلاء كلمة الله فافهم

ص۴۲۵ باب الحرب خدعة بفتح الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة كما فى الفرع واصله وهى الافصح وجزم بها ابو ذر الهروى والقزاز وقال ثعلب بلغنا انها لغة النبى صلى الله عليه وسلم وقيل بضم الخاء مع سكون الدال وجوز بعضهم اوله وفتح ثانيه كهمزة ولمزة وهى صيغة مبالغة وحكى المنذرى بفتح الاول والثانى جمع خادع وحكى مكى وغيره خدعة بكسر اوله وسكون ثانيه فهى تحتة ومعنى الاسكان انها تخدع اهلها من وصف الفاعل باسم المصدر او وصف للمفعول كهذا الدرهم ضرب الامير اى مضروبه وعن الخطابى انها المرة الواحدة يعنى انه اذا خدع مرة لم تقل عثرته ومعنى الضم مع السكون انها تخدع الرجال اى هى محل الخداع وموضعه ومع فتح الدال اى تخدع الرجال تمنيهم الظفر ولا تفى لهم كالضحكة اذا كان يضحك بالناس وقيل الحكمة فى الاتيان بالتاء الدلالة على الوحدة فان الخداع ان كان من المسلمين فكانه حضهم على ذلك ولو مرة واحدة وان كان من الكفار فكانه حذرهم من مكرهم ولو وقع مرة واحدة فلا ينبغى التهاون بهم لما ينشأ عنه من المفسدة ولو قل اھ كذا من القسطلانى قال الحافظ وقال النووى واتفقوا على جواز خداع الكفار فى الحرب كيف ما امكن الا ان يكون فيه نقض عهد او امان فلا يجوز قال ابن المنير معنى الحديث الحرب الجيدة لصاحبها الكاملة فى مقصودها انما هى المخادعة لا المواجهة وذلك لخطر المواجهة وحصول الظفر مع المخادعة بغير خطر قال الحافظ ذكر الواقدى اول ما قال النبى صلى الله عليه وسلم الحرب خدعة فى غزوة الخندق اھ

ص۴۲۵ باب الكذب فى الحرب ذكر فيه حديث جابر فى قصة قتل كعب بن الاشرف قال ابن المنير الترجمة غير مطابقة لان الذى وقع منهم فى قتل كعب يمكن ان يكون تعريضا لان قولهم عنانا اى كلفنا بالاوامر والنواهى وقولهم سالنا الصدقة اى طلبها منا ليضعها مواضعها اھ وقال الحافظ والذى يظهر انه لم يقع منهم فى ما قالوا شئ من الكذب اصلا وجميع ما صدر منهم تلويح كما سبق لكن ترجم بذلك لقول محمد بن مسلمة للنبى صلى الله عليه وسلم ائذن لى ان اقول قال قل فانه يدخل فيه الاذن فى الكذب تصريحا وتلويحا وهذه الزيادة وان لم تذكر فى سياق حديث الباب فهى ثابتة فيه كما فى الباب الذى وحده على انه لو لم يرد ذلك لما كانت الترجمة منافرة للحديث لان معناها حينئذ باب الكذب فى الحرب هل يسوغ مطلقا او يجوز منه الايماء دون التصريح وقد جاء من ذلك صريحا ما اخرجه الترمذى مرفوعا لا يحل الكذب الا فى ثلث تحدث الرجل امرأته ليرضيها والكذب فى الحرب وفى الاصلاح بين الناس قال النووى الظاهر اباحة حقيقة الكذب فى الامور الثلثة لكن التعريض اولى اھ من الفتح

ص۴۲۵ باب الفتك باهل الحرب اى جواز قتل الحربى سرا وبين هذه الترجمة وبين الترجمة الماضية فى قتل المشرك النائم عموم وخصوص وجهى وانما قتلوا به لانه نقض العهد واعان على حرب النبى صلى الله عليه وسلم وهجاه ولم يقع لاحد ممن توجه اليه تامين له بالتصريح وانما اوهموه ذلك وآنسوه حتى تمكنوا من قتله اھ من الفتح قلت ويشكل عليه ما اخرجه ابو داؤد عن ابى هريرة مرفوعا الايمان قيد الفتك لا يفتك مؤمن ويمكن الجواب عنه بما فى الدرجات للدهلوى فى تفسير الفتك هو قتل المؤمن غيره غدرا فى حال غفلته اھ فهذا الحديث محمول على الغدر وهو لا يجوز واما قتل كعب بن الاشرف انما كان لنقضه العهد وغيره كما تقدم فى كلام الحافظ او يقال بضعف هذا الحديث فقد تكلم الحافظ المنذرى على اسناده كما فى البذل فى باب العدو يؤتى على غرة

ص۴۲۵ باب ما يجوز من الاحتيال والحذر الخ قال الحافظ قوله معرة بفتح الميم وتشديد الراء اى شره وفساده اھ قلت لعله اراد المصنف انه غير داخل فى الغدر المنهى عنه

ص۴۲۵ باب الرجز فى الحرب الخ الرجز بفتح الراء والجيم والزائى من بحور الشعر على الصحيح وجرت عادة العرب باستعماله فى الحرب ليزيد فى النشاط ويبعث الهمم وفيه جواز رفع الصوت فى عمل الطاعة لينشط نفسه وغيره وكان المصنف اشار فى الترجمة بقوله ورفع الصوت فى حفر الخندق الى ان كراهة رفع الصوت فى الحرب

مختصة بحالة القتال وذلك فيما اخرجه ابو داؤد من طريق قيس بن عباد قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون الصوت عند القتال اه من الفتح

ص۴۲۶ باب من لا يثبت على الخيل اى لا ينبغي لاہل الخيل ان يدعو الہ بالثبات وفيه اشارة الى فضيلة ركوب الخيل والثبات عليها اه من الفتح -

ص۴۲۶ باب دواء الجرح باحراق الحصير الخ قال الحافظ اشتمل ہذا الباب على ثلاثة احكام وحديث الباب ظاہر فيہا وقد افرد الثاني منہا في كتاب الطہارة واورد فيه ہذا الحديث بعينه اھ

ص۴۲۶ باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب اى من المقاتلة في احوال الحرب قوله وعقوبة من عصى امامه اى بالہزيمة وحرمان الغنيمة والغرض من ثاني حديثي الباب في قصة احد ان الہزيمة وقعت بسبب مخالفة الرماة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لاتبرحوا من مكانكم اه من الفتح

ص۴۲۷ باب اذا فزعوا بالليل اى ينبغي لامير العسكر ان يكشف الخبر بنفسه او بمن يندبه لذلك اه من الفتح

ص۴۲۷ باب من راى العدو فنادى باعلى صوته ياصباحاه قال ابن المنير موضع ہذه الترجمة ان ہذه الدعوة ليست من دعوى الجاہلية المنہى عنہا لانہا استغاثة على الكفار وقوله يا صباحاه ہو منادى مستغاث والالف للاستغاثة والہاء للسكت وكانه نادى الناس استغاثة بہم في وقت الصباح وكانت عادتہم يغيرون في وقت الصباح فكانه قال تاہبوا لما دہمكم صباحا اه من الفتح قوله واليوم يوم الرضع اختلفوا في معناه على اقوال ذكرت في ہامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع معناه ان اليوم يوم ظہور الكرام من اللئام واراد بالرضع اللئام فانہم يسترضعون من دون ان يحلبوا لئلا يفطن بذلك مسكين او ضعيف فيسئل ويعتري فاذا معه معنا من الفرح من ذلك وہذا اذا اريد باللبن لبن ناقة فان اريد لبن المراة فہو كناية عن الذي لم يجرب الامور ولم يباشرہا فكانه لما لم يخرج عن بيته كان كمن لم يزل يشرب لبن امه مدة عمره اھ

ص۴۲۷ باب من قال خذها وانا ابن فلان الخ ہي كلمة تقال عند التمدح قال ابن المنير موقعہا من الاحكام انہا خارجة عن الافتخار المنہى عنه لاقتضاء الحال ذلك قلت وہو قريب من جواز الاختيال بالخاء المعجمة في الحرب دون غيرہا اه من الفتح

ص۴۲۷ باب اذا نزل العدو على حكم رجل اى فاجازه الامام نفذ ذكر فيه حديث ابي سعيد في نزول بني قريظة على حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه قال ابن المنير يستفاد من الحديث لزوم حكم المحكم برضى الخصمين اه من الفتح وزاد القسطلاني سواء كان في امور الحرب او غيرہا وہو رد على الخوارج الذين انكروا التحكيم على علي رضي الله عنه الى آخر ماذكر من فوائد الحديث -

ص۴۲۸ باب قتل الاسير وقتل الصبر وفي رواية الكشميني قتل الاسير صبرا وہي اخصر واورد فيه حديث انس في قتل ابن خطل وقد تقدم ان الامام يتخير متبعا ما ہو الاحظ للاسلام والمسلمين بين قتل الاسير والمن عليه بفداء او بغير فداء او استرقاقه اه من الفتح وقال القسطلاني قوله قتل الصبر بان يمسك ذو روح ثم يرمى بشئ حتى يموت وفي الحديث النہي عن قتل شئ من الدواب صبرا والصبر لغة الحبس واذا شدت يد الرجل ورجلاه وامسكه آخر وضرب عنقه يقال قتل صبرا وقال ايضا وفيه جواز اقامة الحدود والقصاص بمكة خلافا لابي حنيفة الى آخر ما ذكر قلت وقد تقدم الكلام على المسئلة واختلاف الائمة في باب لا يحل القتال بمكة من كتاب الحج -

ص۴۲۸ باب ہل يستاسر الرجل ومن لم يستاسر الخ قال العلامة العيني اى ہل يطلب ان يجعل نفسه اسيرا يعني ہل يسلم نفسه للاسر ام لا وہذه الترجمة مشتملة على ثلاثة اشياء الاول قوله ہل يستاسر الرجل والثاني قوله ومن لم يستاسر والثالث قوله ومن ركع ركعتين عند القتل ثم قال بعد ذكر الحديث المطابقة للجزء الاول في قوله فنزل اليہم ثلاثة رہط وللجزء الثاني في قوله اما انا فوالله لا انزل اليوم الخ وللجزء الثالث في قول خبيب ذروني اركع ركعتين اه ملخصا -

ص۴۲۸ باب فكاك الاسير اى من ايدي العدو بمال او غيره والفكاك بفتح الفاء ويجوز كسرہا التخليص قال ابن بطال فكاك الاسير واجب على الكفاية وبه قال الجمهور وقال اسحق بن راہويه من بيت المال وروي عن مالك ايضا وقال احمد يفادى بالرؤس واما بالمال فلا اعرفه ولو كان عند المسلمين اسارى وعند المشركين اسارى واتفقوا على المفاداة تعينت ولم تجز مفاداة اسارى المشركين بالمال اه من الفتح

ص۴۲۸ باب فداء المشركين اى بمال يؤخذ منہم كذا في الشروح الثلثة

ص۴۲۸ باب الحربي اذا دخل دار الاسلام بغير امان اى ہل يجوز قتله وہي من مسائل الخلاف قال مالك يتخير فيه الامام وحكمه حكم اہل الحرب وقال الاوزاعي والشافعي ان ادعى انه رسول قبل منه وقال ابو حنيفة واحمد لا يقبل ذلك منه وہو فئ للمسلمين قاله الحافظ قلت وما حكى الحافظ من مذہب احمد يخالف ما قال الموفق اذ قال فان دخل بغير امان وسئل فان قال جئت رسولا فالقول قوله لانه تتعذر اقامة البينة على ذلك ولم تزل الرسل تاتي من غير تقدم امان الى ان قال وكذلك ايضا (لم يقبل قوله) مدعي الرسالة اذا لم يكن معه رسالة يؤديہا او كان ممن لا يكون مثله رسولا اه وكذلك عندنا فيه تفصيل قال ابن نجيم ولو قال انا رسول فان وجد معه كتاب يعرف انه كتاب ملكہم بعلامة تعرف ذلك كان آمنا وان لم يعرف فہو زور فيكون ہو وما معه فيئا الى آخر ما بسط في الاوجز (التنبيه) قد ترجم الامام ابو داؤد على حديث الباب باب الجاسوس المستامن مع انه ليس في الحديث ذكر الاستيمان والظاہر المطابق للحديث ترجمة الامام البخاري وذكرت في ہامش على البذل توجيہا لما فعل الامام ابو داؤد فارجع اليه يستفاد من كلام العيني وجه لترجمة الامام ابي داؤد اذ قال ان العين المذكور في الحديث اوہم انه ممن له امان فلما قضى حاجته من التجسس انفتل مسرعا فعلموا انه حربي دخل بغير امان اه ثم ہذا الخلاف المذكور انما ہو في الجاسوس الحربي الكافر اما لو كان الجاسوس مسلما فہل يجوز قتله مسئلة خلافية ايضا فذہب الامام مالك ومن وافقه الى جواز قتله فقد قال الحافظ في حديث قصة حاطب ابي بلتعة واستدل باستيذان عمر على قتل حاطب لمشروعية قتل الجاسوس ولو كان مسلما وہو قول مالك ومن وافقه ووجه الدلالة انه صلى الله عليه وسلم اقر عمر على ارادة القتل لولا المانع وبين المانع وہو كون حاطب شہيد بدر وہذا منتف في غير حاطب فلو كان الاسلام مانعا من قتله لما علل باخص منه اه وفي البذل في شرح حديث الباب حديث سلمة بن الاكوع قال النووي وفيه قتل جاسوس الحربي وہو كذلك باجماع المسلمين واما الجاسوس المعاہد والذمي فقال مالك والاوزاعي يصير ناقضا للعہد فان راى استرقاقه ارقه ويجوز قتله وقال جماہير العلماء لا ينتقض عہده بذلك قال اصحابنا الا ان يكون قد شرط عليه انتقاض العہد بذلك واما الجاسوس المسلم فقال الشافعي والاوزاعي وابو حنيفة وبعض المالكية وجماہير العلماء رحمہم الله تعالى يعزره الامام بما يرى من ضرب وحبس ونحوہما ولا يجوز قتله وقال مالك رحمة الله تعالى يجتہد فيه الامام ولم يفسر الاجتہاد وقال القاضي عياض قال كبار اصحابه يقتل قال واختلفوا في تركه بالتوبة قال ابن الماجشون ان عرف بذلك قتل والا عزر اه وفي ہامشه حكى العيني عن ابي حنيفة يحبس ويوجع عقوبة وبه صرح محمد في السير الكبير

ص۴۲۸ باب يقاتل عن اہل الذمة ولا يسترقون قال القسطلاني يقاتل بفتح رابعه عن اہل الذمة لانہم بذلوا الجزية على ان يامنوا انفسہم واموالہم واہليہم فيقاتل عنہم كما يقاتل عن المسلمين اه اى ولو نقضوا العہد وتعقب ابن التين بانه ليس في الحديث ما يدل على الترجمة من عدم الاسترقاق واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا في الاسترقاق والذي قال انہم يسترقون اذا نقضوا العہد ابن القاسم وخالفه الاشہب والجمہور ومحل ذلك اذا سبى الحربي الذمي ثم اسره المسلمون الذمي واغرب ابن قدامة فحكى الاجماع وكانه لم يطلع على خلاف ابن القاسم وكان البخاري اطلع عليه فلذلك ترجم به اه من الفتح وتعقب العيني على قول الحافظ واغرب ابن قدامة الخ اذ قال يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه قوله ولا يسترقون كتب الشيخ في اللامع اى لا يسترقہم المسلمون ولا يتركون من غير حماية حتى يسترقہم آخرون ودلالة قوله واوصيه بذمة الله وكذا قوله ولا يكلفون فوق طاقتہم على ہذا المعنى ظاہرة اھ

ص۴۲۹ باب ہل يستشفع الى اہل الذمة ومعاملتہم الخ ہكذا في النسخة الہندية من غير ذكر حديث وفي نسخ الشروح الثلثة الفتح والقسطلاني والعيني ہذه الترجمة موفرة وذكر تحتہا حديث ابن عباس الآتي في النسخة الہندية في باب جوائز الوفد قال الحافظ قوله باب جوائز الوفد باب ہل يستشفع كذا في جميع النسخ من طريق الفربري الا ان في رواية ابن شبويه عن الفربري تاخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة ہل يستشفع (كما في النسخة الہندية) وكذا ہو عند الاسماعيلي وبه يرتفع الاشكال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وكانه ترجم بہا واخلى بياضا ليورد فيه حديثا يناسبہا فلم يتفق ذلك ووقع للنسفي حذف ترجمة جوائز الوفد اصلا واقتصر على ترجمة ہل يستشفع الى آخر ما قال وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله باب ہل يستشفع الخ كما فعله جابر حيث ذہب بالنبي صلى الله عليه وسلم الى اليہودي ليخفف عن دينه شيئا فافہم اه قلت وحديث جابر ہذا وان لم يذكره البخاري ہہنا لكن لما كان مشہورا وقد ذكر في البخاري في مواضع كثيرة لم يذكره البخاري ہہنا تشحيذا للاذہان وہذا اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل السابع العشرون وقد تقدم عن الحافظ انه قال كانه ترجم بہا واخلى بياضا ليورد فيہا حديثا يناسبہا قلت فحديث جابر الذي اشار اليه الشيخ قدس سره يناسب ہذا الباب فلله در الشيخ ما ادق نظره

ص۴۲۹ باب جوائز الوفد جمع جائزة وہي العطية والوفد الجماعة يردون اه من القسطلاني وقال العيني والوفد ہم القوم يجتمعون ويردون البلاد واحدہم وافد وكذلك الذين يقصدون الامراء للزيارة والاسترفاد والانتجاع وغير ذلك اه قوله واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزہم قال ابن المنير والذي بقي من ہذا الرسم ضيافات الرسل واقطاعات الاعراب ورسومہم في اوقات ومنه اكرام اہل الحجاز اذا وفدوا اه قوله اہجر رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ في اللامع استفہام انكار يعني انہم لما اختلفوا في الكتابة حين طلب النبي صلى الله عليه وسلم الكتابة قال بعضہم انه لم يہجر حتى يختلف فيه فہلا تسئلونه عن ذلك فيفصل بينكم بشئ اه وبسط في ہامشه كلام الشراح في معناه وتوجيہه

ص۴۲۹ باب التجمل للوفد قال القسطلاني ولم ينكر عليه الصلوة والسلام عليه طلبه التجمل وانما انكر عليه التجمل بہذا الشئ المنہي عنه وہذا موضع الترجمة اه

ص۴۲۹ باب كيف يعرض الاسلام على الصبي قال الحافظ وقد تقدم توجيه ہذه الترجمة في باب ہل يعرض الاسلام على الصبي في كتاب الجنائز ووجه مشروعية عرض الاسلام على الصبي في حديث الباب من قوله صلى الله عليه وسلم لابن صياد اتشہد اني رسول الله وكان اذ ذاك لم يحتلم فانه يدل على المدعى ويدل على صحة اسلام الصبي وانه لو اقر لقبل لانه فائدة العرض اه وفي الفيض قوله باب كيف يعرض الخ وافق فيه الحنفية واسلام الصبي معتبر عندنا دون ارتداده حتى يحتلم واما عند الشافعي فاسلامه ايضا غير معتبر اه قال الحافظ في كتاب الجنائز ہذه الترجمة معقودة لصحة اسلام الصبي وہي مسئلة خلافية وقوله وہل يعرض عليه ذكره ہہنا بلفظ الاستفہام وترجم في كتاب الجہاد بصيغة تدل على الجزم بذلك فقال وكيف يعرض الاسلام الخ وكانه لما اقام الادلة ہہنا على صحة اسلامه استغنى بذلك وافاد ہناك ذكر الكيفية اه

ص۴۲۹ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لليہود اسلموا تسلموا الخ ہو طرف من حديث سياتي موصولا في الجزية في باب اخراج اليہود من جزيرة العرب

ص۴۲۹ باب اذا اسلم قوم في دار الحرب الخ اشار بذلك الى الرد على من قال من الحنفية ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب واقام بہا حتى غلب المسلمون عليہا فہو احق بجميع ماله الا ارضه وعقاره فانہا تكون فيئا للمسلمين وقد خالفہم ابو يوسف في ذلك فوافق الجمہور اه من الفتح وذكر العلامة العيني في ہذه المسئلة تفصيلا فارجع اليه لو شئت وفي الفيض اى اذا اسلم قوم ثم عادوا بدون جہاد وقتال في دار الحرب ثم غلب المسلمون على تلك الدار فانہم يستقرون على املاكہم في الاراضي وغيرہا عند الشافعي وعندنا يستقرون على املاكہم في المنقولات دون الاراضي فانہا تتبع الدار وتصير ملكا للغانمين بخلاف المنقولات فانہا تابعة للمالكين فتبقى معصومة والمصنف لم يات فيه بحديث صريح ولعل

مسئلة الحنفية فيما اذا اسلم قوم من بينهم وبقى الكفر فيمن حولهم ويقرب من مذهب الحنفية مذهب مالك فى موطئه وراجع البحر فان فيه جزئيات يستقيم عليها مذهب الحنفية ايضاً وقوله خيف بنى كنانة اح المصنف بالاضافة الى كنانة ان الاراضى كانت للمالكين وهو ضعيف جداً قوله قاتلوا عليها فى الجاهلية واسلموا عليها فى الاسلام فيه دليل على كون تلك الاراضى مملوكة لهم وذا لا يرد علينا لان المتبادر منه انهم اسلموا كلهم مسئلتنا فى ما اذا اسلم قوم وبقى الكفر من حولهم اھ وبسط الكلام على المسئلة على عدة ابواب ومباحث من حكم الصلح والعنوة وانتقال الاملاك فارجع اليه لو شئت وسيأتى فى البخارى فى باب ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى المؤلفة قلوبهم الخ حديث ابن عمر فى اجلاء اليهود والنصارى من ارض الحجاز بلفظ وكانت الارض لما ظهر عليها لله وللرسول وللمسلمين۔

ص۴۳۲ باب كتابة الامام للناس اى من المقاتلة اوغيرهم والمراد ما هو اعم من كتابته بنفسه او بامره ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية كتابة دواوين الجيوش وقد يتعين ذلك عند الاحتياج الى تمييز من يصلح للمقاتلة ممن لا يصلح وقال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل ان كتابة الجيش واحصاء عدده يكون ذريعة لارتفاع البركة بل الكتابة المامور بها لمصلحة دينية والمواخذة التى وقعت فى حنين كانت من جهة الاعجاب ثم ذكر المصنف حديث ابن عباس وفيه انى اكتتبت فى غزوة كذا وهى مشعرة بانه كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج فى المغازى اھ ملخصاً من الفتح وقد ترجم الامام ابو داؤد باب فى تدوين العطاء قال الشيخ قدس سره فى البذل قال فى القاموس والديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية واول من وضعه عمر رضى الله تعالى عنه اھ

ص۴۳۲ باب ان الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر قال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل فى الامام اذا حمى حوزة الاسلام وكان غير عادل انه يطرح النفع فى الدين لفجوره فيجوز الخروج عليه فاراد ان هذا التخيل مندفع بهذا النص وان الله قد يؤيد دينه بالفاجر وفجوره على نفسه وقال الحافظ ايضاً قال المهلب وغيره لا يعارض هذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نستعين بمشرك لانه اما خاص بذلك الوقت واما ان يكون المراد به الفاجر غير المشرك اھ ثم ذكر الحافظ عدة توجيهات لدفع التعارض

ص۴۳۲ باب من تامر فى الحرب بغير امرة اى جاز ذلك وحديث الباب ظاهر فيما ترجم له قال ابن المنير يؤخذ من حديث الباب ان من تعين لولاية وتعذرت مراجعة الامام ان الولاية تثبت لذلك المعين شرعاً وتجب طاعته حكماً كذا قال ولا يخفى ان محله ما اذا اتفق الحاضرون عليه اھ من الفتح

ص۴۳۲ باب العون بالمدد بفتح الميم ما يمد به الامير بعض العسكر من الرجال قاله الحافظ قال العينى اى هذا باب فى بيان عون الجيش بالمدد وهو فى اللغة ما يمد به الشئ اى يزاد ويكثر ومنه امد الجيش بمدد اذا ارسل اليه زيادة ويجمع على امداد وقال ابن الاثير هم الاعوان والانصار الذين كانوا يمدون المسلمين فى الجهاد اھ وقال الحافظ وحديث الباب ظاهر فى ما ترجم به قال ابن المنير وفيه ان الاجتهاد والعمل بالظاهر لا يضر صاحبه ان يقع التخلف ممن ظن به الوفاء اھ من الفتح۔

قوله اتاه رعل وذكوان الخ هذا وهم لان هؤلاء ليسوا اصحاب بير معونة وانما هم اصحاب الرجيع وقد تقدم التنبيه عليه قبل ذلك ايضاً۔

ص۴۳۲ باب من غلب العدو فاقام على عرصتهم ثلثاً العرصة بفتح المهملتين وسكون الراء بينهما هى البقعة الواسعة بغير بناء من دار وغيرها قال المهلب حكمة الاقامة لاراحة الظهر والانفس ولا يخفى ان محله اذا كان فى امن من عدو وطارق وقال ابن الجوزى انما كان يقيم ليظهر تاثير الغلبة وتنفيذ الاحكام وقلة الاحتفال فكانه يقول من كانت فيه قوة منكم فليرجع الينا وقال ابن المنير يحتمل ان يكون المراد ان تقع ضيافة الارض التى وقعت فيها المعاصى بايقاع الطاعة فيها بذكر الله واظهار شعار المسلمين واذا كان ذلك فى حكم الضيافة ناسب ان يقيم عليها ثلاثاً لان الضيافة ثلثة اھ من الفتح۔

ص۴۳۲ باب من قسم الغنيمة فى غزوه وسفره الخ قال الحافظ اشار بذلك الى الرد على قول الكوفيين ان الغنائم لا تقسم فى دار الحرب واعتلوا بان الملك لا يتم عليها الا بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء الا باحرازها فى دار الاسلام وقال الجمهور هو راجع الى نظر الامام واجتهاده وتمام الاستيلاء يحصل باحرازها بايدى المسلمين وكلا الحديثين ظاهر فيما ترجم له اھ وتعقب العينى على كلام الحافظ اذ قال هذا مردود لان الباب فيه حديثان وليس واحد منهما يدل على ان قسمة الغنيمة كانت فى دار الحرب اما حديث رافع فيدل على انها كانت بذى الحليفة واما حديث انس فيدل على انها كانت فى الجعرانة وكل من ذى الحليفة والجعرانة من دار الاسلام ففى الحقيقة الحديثان حجة للكوفيين لانه لم يقسم الا فى دار الاسلام ثم قال فى شرح الحديث وممن اجاز قسمة الغنائم فى دار الحرب مالك والاوزاعى والشافعى وابو ثور وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه لا تقسم حتى يخرجها الى دار الاسلام لما ذكرنا فى اول الباب على انهم قالوا روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغنيمة فى دار الحرب والبيع فى معنى القسمة فكما لا يجوز البيع كذلك لا تجوز القسمة اھ

ص۴۳۲ باب اذا غنم المشركون مال المسلم الخ قال القسطلانى قوله ثم وجده المسلم بعد استيلاء المسلمين عليهم هل يأخذه لانه احق به او يكون من الغنيمة اھ قال الحافظ وهذا مما اختلف فيه فقال الشافعى وجماعة لا يملك اهل الحرب بالغلبة شيئاً من مال المسلم ولصاحبه اخذه قبل القسمة وبعدها وقال على وعطاء والليث ومالك واحمد ان وجده صاحبه قبل القسمة فهو احق به وان وجده بعد القسمة فلا يأخذه الا بالقيمة واحتجوا بحديث عن ابن عباس مرفوع بهذا التفصيل اخرجه الدارقطنى واسناده ضعيف جداً وعن ابى حنيفة كقول مالك الا فى الآبق فقال هو والثورى صاحبه احق به مطلقاً اھ قلت وهذه المسئلة الخلافية المذكورة فى الباب مبنية على اصل كلى مختلف فيه بين الائمة وهى ان استيلاء الكفار مال المسلم سبب للملك ام لا فعند الشافعى ليس بسبب للملك مطلقاً وعند مالك يكون سبباً مطلقاً وعندنا سبب للملك بعد الاحراز الى دارهم لا قبله وعن احمد روايتان الاول كالشافعى والثانى كمذهبنا الحنفية وهو الراجح عندهم واختلفت الحنفية فى العبد الآبق فقال الامام لا يملكونه وقال صاحباه وبه قال مالك يملكونه وعن احمد روايتان كما بسط فى الاوجز

ص۴۳۲ باب من تكلم بالفارسية والرطانة بفتح الراء ويجوز كسرها وهى التكلم بلسان العجم وقوله تعالى بالجر عطفاً على السابق واختلاف السنتكم اى من آيات الله اختلاف لغاتكم واجناس نطقكم واشكاله خالفهم جل وعلا بين هذه الاشياء حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين فى همس واحد ولا جهارة ولا حدة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا اسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق واحواله والوانكم بياض الجلد وسواده او تخطيطات الاعضاء وهيأتها والوانها ولاختلاف ذلك وقع التعارف والا فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضرباً واحداً لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة اھ من القسطلانى قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه قال الحافظ كانه اشار الى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعرف الالسنة لانه ارسل الى الامم كلها على اختلاف السنتهم فجميع الامم قومه بالنسبة الى عموم رسالته فاقتضى ان يعرف السنتهم ليفهم عنهم ويفهموا عنه ويحتمل ان يقال لا يستلزم ذلك نطقه بجميع الالسنة لامكان الترجمان الموثوق به عندهم اھ واما الغرض من الترجمة فقال الحافظ تحت قوله هذا الباب ليطرق تامين المسلمين لاهل الحرب بالسنتهم وسيأتى مزيد لذلك فى اواخر الجزية فى باب اذا قالوا صبأنا ولم يقولوا اسلمنا وقال فى موضع آخر اشار المصنف الى ضعف ما ورد من الاحاديث الواردة فى كراهة الكلام بالفارسية كحديث كلام اهل النار بالفارسية وكحديث من تكلم بالفارسية زادت فى خبثه ونقصت من مروته اخرجه الحاكم فى مستدركه وسنده واه واخرج فيه ايضاً عن عمر رفعه من احسن العربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق الحديث وسنده واه ايضاً اھ وقال القسطلانى قال ابن المنير ومقصود البخارى من ادراج هذا الباب فى الجهاد ان الكلام بالفارسية يحتاج اليه المسلمون لاجل رسل العجم اھ قال الحافظ وقد نازع الكرمانى فى كون الالفاظ الثلثة الواردة فى احاديث الباب الاول لفظ السور والثانى لفظ سنه سنه والثالث لفظ كخ كخ عجمية لان الاول يجوز ان يكون من توافق اللغتين والثانى يجوز ان يكون حسنة فحذف اوله ايجازاً والثالث من اسماء الاصوات وقد اجاب عن الاخير ابن المنير فقال وجه مناسبته انه صلى الله عليه وسلم خاطبه بما يفهمه مما لا يتكلم به الرجل مع الرجل فهو كمخاطبة العجمى بما يفهمه من لغته قلت وبهذا يجاب عن الباقى ويزاد بان تجويزه حذف اول حرف من الكلمة لا يعرف وتشبيهه بقوله كفى بالسيف شا لا يتجه لان حذف الاخير معهود فى الترخيم والله اعلم ثم انه قد ورد تكلمه صلى الله تعالى عليه وسلم باللغة الفارسية سوى ما ورد عند البخارى فى احاديث هذا الباب فعند ابن ماجه فى حديث ابى هريرة انه عليه الصلوة والسلام قال له اشكمت درد قلت نعم الحديث وفى هامش ابن ماجة قال الفيروزآبادى فى باب تكلم النبى صلى الله عليه وسلم بالفارسية ومثل العنب دو دو والتمر يك ويا سلمان شكمت درد ما صح شئ اھ وكذا ذكر بعض الالفاظ الفارسية فى بستان العارفين لابى الليث السمرقندى وفى المقاصد الحسنة حديث العنب دو دو والتمر يك مشهور بين الاعاجم ولا اصل له اھ

ص۴۳۲ باب الغلول وقوله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة الغلول بضم المعجمة واللام اى الخيانة فى المغنم قال ابن قتيبة سمى بذلك لان آخذه يغله فى متاعه اى يخفيه فيه اھ من الفتح وقال القسطلانى الغلول مطلق الخيانة او فى الفئ خاصة قال فى المشارق كل خيانة غلول لكنه صار فى عرف الشرع الخيانة فى المغنم وزاد فى النهاية قبل القسمة فان كان الغلول مطلق الخيانة فهو اعم من السرقة وان كان من المغنم خاصة فبينه وبينها عموم وخصوص من وجه ونقل النووى الاجماع على انه من الكبائر اھ وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان على الغال ان يعيد ما غل قبل القسمة واما بعدها فقال الثورى والاوزاعى والليث ومالك يدفع الى الامام خمسه ويتصدق بالباقى وكان الشافعى لا يرى بذلك ويقول ان كان ملكه فليس عليه ان يتصدق به وان كان لم يملكه فليس له الصدقة بمال غيره قال والواجب ان يدفعه الى الامام كالاموال الضائعة اھ قال الشيخ فى البذل واما قول الحنفية فى ذلك فما قال فى السير الكبير ولو ان رجلاً غل شيئاً من الغنائم ثم ندم فاتى به الامام بعد القسمة وتفرق الجيش فلا امام فى ذلك رائى ان شاء كسره فيما قال وان شاء اخذ ذلك منه وجعل خمسه عن سمى الله تعالى الى آخر ما بسط وفى هامشى على البذل عن الموفق اذا تاب قبل القسمة رد ما اخذ فى القسمة بلا خلاف وان تاب بعده فمقتضى المذهب ان يؤدى خمسه الى الامام ويتصدق بما بقى وبه قال مالك وقال الشافعى لا اعرف للصدقة وجهاً اھ مختصراً۔

ص۴۳۲ باب القليل من الغلول الخ اى هل يلتحق بالكثير فى الحكم ام لا وقوله ولم يذكر الخ وهذا اصح اشار الى تضعيف ما روى عن عبد الله بن عمرو فى الامر بحرق رحل الغال اخرجه ابو داؤد اھ من الفتح۔

ص۴۳۲ باب ما يكره من ذبح الابل والغنم فى المغانم قال الحافظ موضع الترجمة من الحديث امره صلى الله عليه وسلم باكفاء القدور فانه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير اذن وقال المهلب انما اكفاء القدور ليعلم ان الغنيمة انما يستحقونها بعد قسمتها لهم وذلك ان القصة وقعت فى دار الاسلام بقوله فيها بذى الحليفة واجاب ابن المنير بانه قد قيل ان الذبح اذا كان على طريق التعدى كان المذبوح ميتة وكان البخارى انتصر لهذا المذهب او حمل الاكفاء على العقوبة بالمال وان كان ذلك المال لا يختص باولئك الذين ذبحوا لكن لما تعلق به طمعهم كانت النكاية حاصلة لهم وقال القرطبى المامور باكفائه انما هو المرق واما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على انه جمع ورد الى المغانم لان النهى عن اضاعة المال تقدم الى آخر ما فى الفتح وكتب الشيخ فى اللامع باب ما يكره من ذبح الابل الخ يعنى به قبل القسمة اھ وفى هامشه اعلم ان المسلمين يجوز لهم الاكل من المغانم فى دار الحرب قبل القسمة سواء كان مهيأ للاكل كالطعام والفواكه وغيرها او غير مهيأ للاكل كالدواب كما بسط فى الاوجز وفيه بعد ذكر اقاويل العلماء فى ذلك ان الحيوانات يجوز ذبحها واكلها الا ما حكى الحافظ عن الشافعى من التقييد بالحاجة وما مال اليه الخرقى من المنع بدون الاضطرار وفى المغنى ظاهر كلام احمد اباحته ويشكل عليهم حديث البخارى هذا واختلفوا فى توجيهه وظاهر ميل البخارى الى الكراهة مطلقاً وترجم عليه ابو داؤد فى سننه باب فى النهى عن النهبى اذا كان فى الطعام قلة فى ارض العدو وفى الاوجز اختلفت شراح الحديث فى توجيه هذه القصة فقيل كانت فى دار الاسلام وقيل كان فى الطعام قلة وقيل كان الذبح على طريق التعدى اھ

واما مسئلة الاكل من طعام الغنيمة في دار الحرب فسيأتي بعد عدة ابواب من باب ما يصيب من الطعام في ارض الحرب

باب البشارة في الفتوح قال القسطلاني اي مشروعيتها اھ

باب ما يعطى البشير الخ بشير اي حديث الطويل في قصة تخلفه في غزوة تبوك وهو ظاهر فيما ترجم له وسيأتي ان البشير هو سلمة بن الاكوع قاله الحافظ وقال القسطلاني كذا في فتح الباري وتبعه العيني ان البشر سلمة بن الاكوع ذ في المقدمة في المغازي ان الذي بشر كعبا بتوبته وسعى اليه حمزة بن عمرو الاسلمي وكذا هو في المصابيح لا ابن الاكوع اھ

باب لا هجرة بعد الفتح اي فتح مكة او المراد ما هو اعم من ذلك اشارة الى ان حكم غير مكة في ذلك حكمها فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به من المسلمين احد ثلثة الاول قادر على الهجرة منها لا يمكنه اظهار دينه بها ولا اداء واجباته فالهجرة منه واجبة والثاني قادر لكنه يمكنه اظهار دينه واداء واجباته فمستحبة لتكثير المسلمين و معونتهم وجهاد الكفار والامن من غدرهم والراحة من رؤية المنكر بينهم الثالث عاجز بعذر من اسر او مرض او غيره فتجوز له الاقامة فان حمل على نفسه وتكلف الخروج منها اجر اھ من الفتح قال القسطلاني في شرح قوله ولكن جهاد ونية اي الهجرة بسبب الجهاد في سبيل الله والهجرة بسبب النية الخالصة لله عز وجل كطلب العلم والفرار من الفتن باقيان مدى الدهر

باب اذا اضطر الرجل الى النظر في شعور اهل الذمة قال الحافظ رحمه الله مناسبة الحديث بالترجمة ظاهرة في رؤية الشعر من قوله في الرواية الاخرى فاخرجت من عقاصها وهي ذوائبها المضفورة وفي التجريد من قول علي لا جردنك قال ابن المنير ليس في الحديث بيان هل كانت المرأة مسلمة او ذمية لكن لما استوى حكمها في تحريم النظر لغير حاجة شملها الدليل وقال ابن التين ان كانت مشركة لم توافق الترجمة واجيب بانها كانت ذات عهد فحكمها حكم اهل الذمة اھ

باب استقبال الغزاة اي عند رجوعهم قوله قال نعم فحملنا وتركك قال الحافظ ظاهره ان القائل فحملنا هو عبد الله بن جعفر وان المتروك هو ابن الزبير واخرجه مسلم من طريق ابي اسامة وابن علية كلاهما عن حبيب بن الشهيد بهذا الاسناد مقلوبا ولفظه قال عبد الله بن جعفر لابن الزبير فجعل المستفهم عبد الله بن جعفر والقائل فحملنا عبد الله بن الزبير والذي في البخاري اصح وقد نبه عياض على ان الذي وقع في البخاري هو الصواب قال وتاويل رواية مسلم ان يجعل الضمير في حملنا لابن جعفر فيكون المتروك ابن الزبير الى آخر ما في الفتح

باب ما يقول اذا رجع من الغزو قال الحافظ قوله كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم مقفله من عسفان. قال الدمياطي هذا وهم لان غزوة عسفان الى بني لحيان كانت سنة ست وارداف صفية رض كان في غزوة خيبر سنة سبع وجوز بعضهم ان يكون في طريق خيبر مكان يقال له عسفان وهو مردود والذي يظهر ان الراوي اضاف المقفل الى عسفان لان غزوة خيبر كانت عقبها وكانه لم يعتد بالاقامة المتخللة بين الغزوتين لتقاربهما اھ

باب الصلوة اذا قدم من سفر قال العلامة العيني في حديث جابر هذا الحديث قد مر في كتاب الصلوة في باب الصلوة اذا قدم من سفر اھ وقال القسطلاني اخرجه المولف في نحو عشرين موضعا مطولا ومختصرا اھ وفي الحديث ان الصلوة عند القدوم من السفر سنة وفضيلة فيها معنى الحمد لله على السلامة والتبرك بالصلوة اول ما يبدأ وفي الحضر ونعم المفتاح الى كل خير وفيها ايضا تي العبد ربه وذلك هدي رسوله وسنته ولنا فيه الاسوة قاله العيني

باب الطعام عند القدوم اي بيان مشروعية اتخاذ الطعام الخ قال العيني هذا الطعام يقال له النقيعة بالنون والقاف قيل اشتق من النقع وهو الغبار لان المسافر ياتي وعليه غبار السفر وقيل النقيعة من اللبن اذا برد وقيل غير ذلك قوله وكان ابن عمر يفطر الخ والاصل فيه ان ابن عمر كان لا يصوم في السفر لا فرضا ولا تطوعا وكان يكثر من صوم التطوع في الحضر وكان اذا سافر افطر واذا قدم صام اما قضاء ان كان سافر في رمضان واما تطوعا ان كان في غيره لكنه يفطر اول قدومه لاجل الذين يغشونه للسلام عليه والتهنئة بالقدوم ثم يصوم قال ابن بطال فيه اطعام الامام والرئيس اصحابه عند القدوم من السفر وهو مستحب عند السلف اھ من الفتح ثم البراعة عند الحافظ في قوله قدمت من سفر فقال النبي صلى الله عليه وسلم صل ركعتين ولا يذهب عليك ان كتاب الجهاد عندي ينتهي الى بدء الخلق فلا حاجة عندي الى البراعة اما عند الحافظ قدس سره فقد تم كتاب الجهاد عنده الى ههنا وعلى هذا ايكفي عند هذا العبد الضعيف للبراعة لفظ محارب ووثار الواقعين في سند آخر حديث الباب وتقدم توضيحه في مقدمة اللامع وقد اقر الحافظ بما اخترته في آخر الجهاد حيث قال احاديث فرض الخمس والجزية هي في التحقيق من بقايا الجهاد وانما افرد بالزيادة في الايضاح كما افردت العمرة وجزاء الصيد من كتاب الحج اھ

كتاب فرض الخمس

قال الحافظ رحمه الله كذا وقع عند الاسمعيلي وللاكثر باب وعند بعضهم وثبتت البسملة للاكثر والخمس بضم المعجمة والميم ما يوخذ من الغنيمة والمراد بقوله فرض الخمس اي وقت فرضه او كيفية فرضه او ثبوت فرضه والجمهور على ان ابتداء فرض الخمس كان بقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الآية وكانت الغنائم تقسم على خمسة اقسام فيعزل خمس منها يصرف في من ذكر في الآية وسياتي البحث في مستحقيه بعد ابواب وكان خمس هذا الخمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف فيمن يستحقه بعده صلى الله عليه وسلم فمذهب الشافعي انه يصرف في المصالح وعنه يرد على الاصناف الثمانية المذكورين في الآية وهو قول الحنفية مع اختلافهم فيهم كما سياتي وقيل يختص به الخليفة ويقسم اربعة اخماس الغنيمة على الغانمين الا السلب فانه للقاتل على الراجح كما سياتي وذكر المصنف في الباب حديث علي في قصة الشارفين قال ابن بطال ظاهره ان الخمس شرع يوم بدر ولم يختلف اهل السير ان الخمس لم يكن يوم بدر وقد ذكر اسمعيل القاضي في غزوة بني قريظة قال قيل انه اول يوم فرض فيه الخمس قال وقيل نزل بعد ذلك قال ولم يات ما فيه بيان شاف وانما جاء صريحا في غنائم حنين قال ابن بطال واذا كان كذلك فيحتاج هذا الحديث الى تاويل قال الحافظ

ولم اقف على ما نقله عن اهل السير صريحا في انه لم يكن في غنائم بدر خمس وقد جزم الداودي الشارح بان آية الخمس نزلت يوم بدر وقال السبكي نزلت الانفال في بدر وغنائمها اھ ملخصا من الفتح ثم ذكر المصنف في الباب ثلاثة احاديث ووقع في حديث عائشة ثاني حديثي الباب قوله فغضبت فاطمة الخ وكتب عليه الشيخ قدس سره في اللامع وهذا ظن من الراوي حيث استنبط من عدم تكلمها اياه انها غضبت عليه مع انها كانت نادمة فيما بدرت اليها وكان عدم التكلم لاجل الندامة او لنفي التكلم في هذا الباب او المعنى غضبت على نفسها حيث ذهبت الى الخليفة تطلب شيئا من الدنيا مع انه رضي الله تعالى عنه كان بارا راشدا غير ظلوم ولو سلم انها غضبت عليه لذلك ولم تتكلم مطلقا فان الامر انما به غايته اليها حيث غضبت على ابي بكر لانه عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتركته لاجل الدنيا مع ان هجران المسلم لا يوجب ... في قدره وفيه ما وراءه وبسط في هامشه الكلام عليه وفيه عن الحافظ روى البيهقي من طريق الشعبي ان ابا بكر عاد فاطمة فقال لها علي رضي الله تعالى عنه هذا ابو بكر يستاذن عليك قالت اتحب ان آذن له قال نعم فاذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت وهو وان كان مرسلا فاسناده الى الشعبي صحيح وبه يزول الاشكال الى آخر ما ذكر في هامش اللامع من التوجيهات والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ما توهم ان سخطها كان لعدم حصول مال الارث بعيد من شانها ومن ما هو المعروف من حالها من زهدها ومعالجة الفقر مدة عمرها وايثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من احوالها المعروفة رضي الله تعالى عنها وارضاها بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب في الدين وطلب الحق الواجب شرعا ومعلوم من احوال الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في امر الدين اشداء على الناس لا يخافون في ذلك لومة لائم ولا مخالفة الامراء وكانت بضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة رضي الله تعالى عنها ظنت ان حديث الارث ليس بعام وذلك حق لها شرعي بخلاف ما فهمه الصديق رضي الله عنه الى آخر ما في هامش اللامع

باب اداء الخمس من الدين اورد فيه حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس وترجم عليه في كتاب الايمان اداء الخمس من الايمان وهو على قاعدته في ترادف الايمان والاسلام والدين قلت ولا يتوهم التكرار لان المقصود هناك بيان امور الايمان والغرض ههنا بيان اداء الخمس اهتماما له

باب نفقة نساء النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته الخ قال القسطلاني قوله ما تركت بعد نفقة نسائي فهو صدقة لاني لا اورث ولا اخلف مالا ونص على نفقة نسائه لكونهن محبوسات عن الازواج بسببه او لعظم حقوقهن في بيت المال لفضلهن وقدم هجرتهن وكونهن امهات المؤمنين ولذلك اختصصن بمساكنهن ولم يرثها ورثتهن اھ وفي الفيض اما نفقتهن فان شئت قلت ان الانبياء اذا كانوا احياء في قبورهم فنفقة ازواجهم تكون في مال الله لا محالة وان شئت قلت انهن اذا اخترن الله ورسوله عادت نفقتهن الى ماله تعالى اھ وقال الحافظ في حديث عائشة ثاني حديثي الباب قال ابن المنير وجه دخول هذا الحديث في الترجمة انها لو لم تستحق النفقة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لاخذ الشعير منها اھ واوضح منه عبارة القسطلاني اذ قال مطابقة الحديث للترجمة في قولها فاكلت منه الخ فانها لم تذكر انها اخذته في نصيبها بالميراث اذ لو لم تستحق النفقة لاخذ الشعير منها لبيت المال اھ وقال العيني في آخر حديث الباب مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله وارضا تركها صدقة وذلك لان نفقة نسائه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته كانت مما خصه الله به من الفيء ومن فدك وسهمه من خيبر اھ

باب ما جاء في بيوت ازواج النبي صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اضافتها اليهن تمليكية واليه صلى الله عليه وسلم لادنى ملابسة فكان قد ملكهن اياها قبل الموت فلا يعترض على قوله لا نورث ما تركناه صدقة اھ وفي هامشه قال الحافظ قال ابن المنير غرضه بهذه الترجمة ان يبين ان هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت ما بقين لان نفقتهن وسكناهن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم والسر فيه حبسهن عليه قال الطبري قيل كان النبي صلى الله عليه وسلم ملك كلا من ازواجه البيت الذي هي فيه فسكن بعده فيهن بذلك التمليك وقيل انما لم ينازعهن في مساكنهن لان ذلك من جملة مؤنتهن التي كان النبي صلى الله عليه وسلم استثناها لهن مما كان بيده ايام حياته حيث قال ما تركت بعد نفقة نسائي قال وهذا ارجح ويؤيده ان ورثتهن لم يرثن عنهن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت الى ورثتهن وبهذا زيدت بيوتهن في المسجد النبوي بعد موتهن لعموم نفعه للمسلمين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات وادعى المهلب ان النبي صلى الله عليه وسلم كان حبس عليهن بيوتهن ثم استدل به على ان من حبس واجاز له ان يسكن منها في موضع وتعقبه ابن المنير بمنع اصل الدعوى ثم على التنزل لا يوافق ذلك مذهبه الا ان صرح بالاستثناء ومن اين له ذلك اھ مختصرا قلت ذكر الامام البخاري في الترجمة آيتين في احداهما نسبة البيوت الى الازواج وفي الاخرى الى النبي صلى الله عليه وسلم ولعله اشار بذلك الى الاختلاف في ذلك وقول البخاري في الترجمة وما نسب اليهن لعله اشارة الى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره والمسئلة خلافية كما في هامش اللامع عن حاشية الجمل

باب ما ذكر من درع النبي صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ترك النبي صلى الله عليه وسلم وقت موته كان حقا مشتركا بين المسلمين اجمعين لكونه صدقة الا ان يكون ملكه احدا من اصحابه قبل موته واذا ثبت فيه اشتراك الكل فيد الصحابي الذي هو عنده يد تولية وحفظ لا يد استبداد بالتصرف وتملك اھ وقال الحافظ الغرض من هذه الترجمة تثبيت انه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا بيع موجوده بل ترك بيد من صار اليه للتبرك ولو كانت ميراثا لبيعت وقسمت ولهذا قال بعد ذلك مما لم تذكر قسمته وقوله مما تبرك اصحابه اي به وحذفه للعلم به كذا للاصيلي ولابي ذر عن شيخه شرك بالشين من الشركة وهو ظاهر واما قول المهلب انه انما ترجم بذلك ليتاسى به ولاة الامور في اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر وما تقدم اولى وهو الاليق لدخوله في ابواب الخمس اھ وفي الفيض قوله باب ما ذكر الخ يقول ان بعض الاشياء قد بقيت بعده صلى الله عليه وسلم لطريق التبرك ولم تجر فيه القسمة اھ وقال العيني الترجمة مشتملة على سبعة اجزاء وفي الباب ستة احاديث الاول في ذكر الخاتم والثاني في النعل والثالث في الكساء الملبد والرابع في

القدح والخامس في السيف والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ولم يذكر فيه ما يطابق درعه وعصاه وشعره وآنيته اھ مختصرا ثم ذكر العيني وكذا الحافظ الروايات الدالة على تلك البقية كما ذكر في هامش اللامع

باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اي خمس الغنيمة والنوائب جمع نائبة وهو ما ينوب الانسان من الامر الحادث قوله وايثار النبي اي ولاجل ايثاره وقوله حين سألته ظرف للايثار اھ من الفتح والعيني وقال السندي الظاهر ان الدليل مبتدأ خبره قوله حين سألته بتقدير ما فعله حين سألته فانه حين ذلك ما اعطاها بل وكلها الى الله تعالى فهذا دليل على ان الخمس لنوائبه صلى الله عليه وسلم اي يصرف منه مصارف الخمس ولا يلزم اعطاء المصارف الخمس كلها بل له ان يعطي بعضها اھ وقال صاحب الفيض واعلم ان اربعة اخماس من الغنيمة للغانمين بالاتفاق بقي الخمس فقد تكفل القرآن ببيان مستحقيه وذكرها في ستة فخرجها الحنفية على ان ذكر اسم الله تعالى لمجرد التبرك بقي رسوله فسقط سهمه بعد وفاته واما ذو قرابته فانما يعطون من اجل الفقر وكونهم من اقرباءه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب الاعطاء فيقدمون فقراء ذوي القرابة على غيرهم واذن لم يبق من الستة الا ثلثة وذهب مالك الى انهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيصرفه الامام من ولاية كيف شاء كم شاء فلم يذهب احد الى ايجاب الخمس فيه الا الشافعي ولا خمس فيه عند الجمهور فانه مال حصل بدون ايجاف خيل ولا ركاب فيستبد بصرفه الامام ولا يخرج منه الخمس ومذهب الشافعي مرجوح في ذلك ولعل المصنف درج مذهب مالك واختار ان قسمة الخمس الى الامام يقسم كيف شاء وترجم لذلك اربعة تراجم الاولى هذه الترجمة واخرج تحتها حديث شكاية فاطمة ما كانت تجد من الطحن والرحى واستدل منه على ان ذوي القرابة لو كانوا مستحقين لاعطاها النبي صلى الله عليه وسلم خادما من الخمس البتة والثانية باب قول الله فان لله خمسه وللرسول الخ ثم فسره بقوله يعني للرسول قسم ذلك فجعل القسمة اليه يقسم كيف يشاء والثالثة ما سيأتي بعد سبعة ابواب باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين الخ حيث جعله في النوائب ولم يخصه بصنف دون صنف واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم اعطى الانصار وجلاء من تمر خيبر مع انهما لم يكونا من ذوي القرابة والرابعة ما سيأتي بعد تسعة ابواب باب ومن الدليل على ان الخمس للامام الخ فهذه تراجم كلها كما ترى قريبة المعاني ومآلها واحد وهو الموافقة بمذهب مالك اھ وقال صاحب الجمل في قوله تعالى فان لله خمسه الآية اضيف الخمس لهؤلاء الستة وظاهرها انه يقسم ستة اقسام وبه قال ابو العالية فقال ان الذي لله يصرف الى الكعبة ثم يقسم ما بقي على خمسة اقسام وقيل سهم الله لبيت المال وقيل مضموم الى سهم الرسول والجمهور على ان ذكر الله للتعظيم وقال ايضا وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يصرف خمس الخمس الذي كان له صلى الله عليه وسلم الى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعي وقال مالك الرأي فيه الى الامام وقال ابو حنيفة سقط سهمه وسهم ذوي القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفا الى الثلثة الباقية اھ قلت ومذهب احمد كمذهب الشافعي كما في المغني وهو كما قال الرازي في تفسيره اما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم للرسول يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة وسهم لذوي القربى من اغنياءهم و

فقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الترجمة ودلالة الرواية عليه من حيث ان فاطمة رضي الله تعالى عنها سألته منه فعلم انه كان لنوائبه وحاجة فاطمة رضي الله تعالى عنها انما هي حاجته صلى الله عليه وسلم اھ وقال الحافظ قال اسمعيل القاضي هذا الحديث يدل على ان للامام ان يقسم الخمس حيث يرى لان الاربعة الاخماس استحقاق للغانمين والذي يختص بالامام هو الخمس وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ابنته واعز الناس عليه من اقربيه وصرفه الى غيره اھ وتعقب عليه الحافظ نصرة لمذهب الشافعي وقد تقدم ان ميل الامام البخاري في هذه المسئلة الى مسلك الامام مالك وقال الحافظ ايضا ليس في الحديث ذكر اهل الصفة ولا الارامل وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرق الحديث كعادته وهو ما اخرجه احمد عن علي في هذه القصة مطولا وفيه والله لا اعطيكم وادع اهل الصفة تطوى بطونهم من الجوع الحديث اھ

باب قول الله تعالى فان لله خمسه وللرسول الخ هذه هي الترجمة الثانية المشار اليها في الباب السابق وتقدم شيء من الكلام عليه هناك وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اضافة الخمس اليه تبارك وتعالى تبرك والى النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار انه يقسم وانما هو لنوائب المسلمين واما ما ذكره اولا فلان نوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم هي نوائب المسلمين واستدل على مدعاه من حيث انه صلى الله عليه وسلم سمى نفسه قاسما والله المعطي فعلم انه لم يكن يملك شيئا والله اعلم اھ وفي هامشه اعلم ان ههنا مسئلتين احداهما ان خمس الرسول صلى الله عليه وسلم هل هو ملك له صلى الله عليه وسلم او مفوض اليه صلى الله عليه وسلم قسمته والثانية ماذا يفعل بهذا الخمس الذي لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته وتقدم الكلام على هذه المسئلة الثانية في الباب السابق مبسوطا واما المسئلة الاولى وهي مقصود البخاري فقال الحافظ قوله للرسول قسم ذلك هذا اختيار منه لاحد الاقوال في تفسير هذه الآية والاكثر على ان اللام في قوله للرسول للملك وان للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال او لم وهل كان يملكه اولا وجهان للشافعية ومال البخاري الى الثاني اھ وقال الكرماني قوله يعني للرسول قسمته لان سهامه لم قال شارح التراجم مقصود البخاري ترجيح قول من قال ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يملك خمس الخمس وانما كان عليه قسمته اھ

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم احلت لكم الغنائم الخ قال الحافظ كذا للجميع ووقع عند ابن التين احلت لي وهو اشبه لانه ذكر بهذا اللفظ في هذا الباب وهذا الثاني طرف من حديث جابر الماضي في التيمم وقد تقدم بيان ما كان من قبلنا يصنع في الغنيمة اھ

باب الغنيمة لمن شهد الوقعة هذا اللفظ اثر اخرجه عبد الرزاق باسناد صحيح عن طارق بن شهاب ان عمر رضي الله عنه كتب الى عمار ان الغنيمة لمن شهد الوقعة ذكره في قصة اھ من الفتح وقال العيني وعليه جماعة الفقهاء فان قلت قسم النبي صلى الله عليه وسلم لجعفر بن ابي طالب ولمن قدم في سفينة ابي موسى من غنائم خيبر لمن

لم يشهد قلت انما فعل ذلك لشدة احتياجهم في بدء الاسلام فانهم كانوا الانصار تحت منيح من النخيل والمواشي لحاجتهم فضاقت بذلك احوال الانصار وكان المهاجرون في ذلك في شغل فلما فتح الله خيبر عوض الشارع المهاجرين ورد الى الانصار منائحهم وقال الطحاوي رحمه الله انه صلى الله عليه وسلم استطاب انفس اهل الغنيمة وقد روي ذلك عن ابي هريرة كما سيجيء عن قريب اھ قلت وترجم الامام ابو داود من جاء بعد الغنيمة فلا سهم له قال الشيخ في البذل قال في الهداية واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رح بعد انقضاء القتال اھ وفي الموطا قال مالك ارى ان لا يقسم الا لمن شهد القتال من الاحرار وبسط في الاوجز الكلام في صفات استحقاق السهم وشرائطه وفيه عن الباجي قوله الا لمن شهد القتال هذا كما قال فمن جاء بعد القتال واحراز الغنيمة لم يسهم له وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة من جاء بعد تقضي القتال واحراز الغنيمة وقبل الخروج من دار الحرب فقد اسهم له ومن جاء بعد الخروج من دار الحرب فلا سهم له اھ مختصرا من الاوجز وذكر العلامة العيني اختلاف العلماء في حكم الارض المفتوحة عنوة خلافية شهيرة

باب من قاتل للمغنم هل ينقص من اجره الخ قال ابن المنير اراد البخاري ان قصد الغنيمة لا يكون منافيا للاجر ولا منقصا اذا قصد معه اعلاء كلمة الله لان السبب لا يستلزم الحصر ولهذا يثبت الحكم الواحد باسباب متعددة ولو كان قصد الغنيمة ينافي قصد الاعلاء لما جاء الجواب عاما ولقال مثلا من قاتل للمغنم فليس هو في سبيل الله قال الحافظ وما ادعى انه مراد البخاري فيه بعد والذي يظهر ان النقص من الاجر امر نسبي كما تقدم تحرير ذلك في اوائل الجهاد فليس من قصد اعلاء كلمة الله محضا في الاجر مثل من ضم الى هذا القصد قصدا آخر من غنيمة او غيرها وقال ابن المنير في موضع آخر ظاهر الحديث ان من قاتل للمغنم يعني خاصة فليس في سبيل الله وهذا لا اجر له البتة فكيف يترجم له بنقص الاجر وجوابه ما قدمته اھ من الفتح قلت واختار العلامة القسطلاني في بيان ميل المصنف ما اختاره ابن المنير اي لا ينقص من اجره شيء ولكن اختار هو بنفسه ما حققه الحافظ انه نقص نسبي كما تقدم في كلام الحافظ وقال العلامة العيني تحت الباب اي من قاتل لاجل حصول الغنيمة هل ينقص اجره وجوابه انه ليس له اجر فضلا عن النقصان لان المجاهد الذي يجاهد في سبيل الله هو الذي يجاهد لاعلاء كلمة الله اھ فالعلامة العيني حمل الترجمة على من قاتل للغنيمة خاصة ولذا قال لا اجر له اصلا وترجم الامام ابو داود في سننه باب في الرجل يغزو يلتمس الاجر والغنيمة واخرج فيه حديث عبد الله بن حوالة الازدي بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لنغنم على اقدامنا فرجعنا فلم نغنم شيئا وعرف الجهد في وجوهنا فقام فينا فقال اللهم لا تكلهم الي فاضعف عنهم ولا تكلهم الى انفسهم فيعجزوا عنها الحديث ويستأنس منه ان لا منافاة بين قصد الاجر وقصد الغنيمة فيجتمعان وان لزم منه نقص الاجر فانه امر آخر۔

باب قسمة الامام ما يقدم عليه اي من جهة اهل الحرب قوله ويخبأ لمن لم يحضره اي في مجلس القسمة او غاب عنه اي في غير بلد القسمة قال ابن المنير فيه رد لما اشتهر بين الناس ان الهدية لمن حضر اھ من الفتح۔

باب كيف قسم النبي صلى الله عليه وسلم قريظة والنضير قال الحافظ ذكر فيه حديث انس وهو مختصر سيأتي بتمامه مع بيان الكيفية المترجم بها في المغازي ومحصل القصة ان ارض بني النضير كانت مما افاء الله على رسوله وكانت له خالصة لكنه آثر بها المهاجرين وامرهم ان يعيدوا الى الانصار ما كانوا واسوهم به لما قدموا عليهم المدينة ولا شيء لهم فاستغنى الفريقان جميعا بذلك ثم فتحت قريظة لما نقضوا العهد فحوصروا فنزلوا على حكم سعد بن معاذ وقسمها النبي صلى الله عليه وسلم في اصحابه واعطى من نصيبه في نوائبه اي في نفقات اهله ومن يطرأ عليه ويجعل الباقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله كما ثبت في الصحيحين من حديث مالك بن اوس عن عمر في بعض طرقه مختصرا اھ

باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا الخ البركة بالموحدة وصحفه بعضهم بالمثناة الفوقية حيا وميتا اي في حال كونه حيا وميتا فكم من فقر اغناه الله ببركة غزوه قاله القسطلاني وقال ايضا بعد ذكر الحديث والظاهر ان الغرض ذكر الكثرة التي نشأت عن البركة في تركة الزبير اذ خلف دينا كثيرا ولم يخلف الا العقار المذكور ومع ذلك فبورك فيه حتى تحصل منه هذا المال العظيم اھ وقال الحافظ وقصة الزبير بن العوام في دينه وما جرى لابنه في وفاته من الاحاديث المذكورة في غير مظنتها والذي يدخل في المرفوع منه قول ابن الزبير وما ولي امارة قط ولا جباية خراج ولا شيئا الا ان يكون في غزوة مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر هو المطابق للترجمة وما عدا ذلك كله موقوف اھ قلت والاوجه عندي ان قصة الزبير وما يتعلق بها جميع ذلك بيان لما حصل ووجد في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعده مما يتعلق بالخمسة وغيرها وهذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الرابع عشر المتقدم في الجزء الاول من هامش اللامع في حديث الباب اشكالات بسطت في الشروح واشد ها على آخر الحديث من قوله فاصاب كل امرأة الف الف ومأتا الف فجميع ماله خمسون الف الف ومأتا الف الخ فان هذا لا يستقيم بل يصل الى اكثر منه بسطت في هامش اللامع في تفسير الحساب اظهار ما وقع فيه من الغلط

باب اذا بعث الامام رسولا في حاجة الخ قال القسطلاني بعد ذكر الحديث واحتج ابو حنيفة بهذا على ان من بعثه الامام لحاجة يسهم له وقال الشافعي ومالك واحمد لا يسهم من الغنيمة الا لمن حضر الوقعة واجابوا عن هذا الحديث بانه خاص بعثمان رضي الله عنه اھ

باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين هكذا في نسخ الهندية وليس في نسخ الشروح لفظ من قال بل فيها باب ومن الدليل الخ وهذه ترجمة ثالثة من التراجم الاربعة المعقودة لبيان ان خمس الغنيمة موكول الى رأي الامام كما تقدم في باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية ابواب حيث قال الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعد باب ومن الدليل على ان الخمس للامام والجمع بين هذه التراجم ان الخمس لنوائب المسلمين والى النبي صلى الله عليه وسلم مع تولي قسمته ان يأخذ منه ما يحتاج اليه بقدر كفايته والحكم بعده كذلك يتولى الامام ما كان يتولاه وجوز الكرماني ان تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لان احدا لم يقل ان الخمس للمسلمين دون النبي صلى الله عليه وسلم ودون الامام ولا للنبي صلى الله عليه وسلم دون المسلمين فالتوجيه الاول هو اللائق ومحصل مذاهب العلماء

اكثر من ثلثه ثم بسطها الحافظ سبع مذاهب من مذاهب السلف وتقدم مذاهب الائمة فی اول ترجمة من هذه التراجم وتعقب العلامة العینی علی کلام الحافظ فی العطف اذ قال لا وجه لدعوی هذا العطف البعید المتخلل بین المعطوف والمعطوف علیه ابواب باحادیثها ولیست هذه بواو العطف بل مثل هذا یأتی کثیرا بدون ان یکون معطوفا علی شیء وتسمی هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الاساتیذ الکبار اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله باب من قال مایستنبط من الترجمة مقول القول محذوف والجواب عنه انه انما تحلل عندهم نصیبهم لا الخمس الذی کان له اھ ومطابقة حدیث جابر آخر حدیث الباب سکت عنه الحافظ وقال العینی لایمکن توجیه المطابقة بین حدیث الباب وبین الترجمة الا بان یقال لما کان التصرف فی الفیء والانفال والغنائم والاخماس للنبی صلی الله علیه وسلم وفی الحدیث ذکر قسمة الغنیمة وفی الترجمة مایدل علی هذا حصلت المطابقة من هذا الوجه وان کان فیه بعض التعسف اھ من هامش الهندیة والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان النبی صلی الله علیه وسلم لما اعطی بعضهم ازید من بعض حمله المعترض علی خلاف العدل کما عند مسلم فانه اخرج الحدیث اتم مما فی البخاری وکان تصرفه صلی الله علیه وسلم ذلک من الخمس فطابق الحدیث الترجمة

ص۴۴۳ باب ما من النبی صلی الله علیه وسلم علی الاساری الخ قال الحافظ اراد بهذه الترجمة انه کان صلی الله علیه وسلم ان یتصرف فی الغنیمة بما یراه مصلحة فینفل من راس الغنیمة وتارة من الخمس واستدل علی الاول بانه کان یمن علی الاساری من راس الغنیمة وتارة من الخمس فدل علی انه کان لان ینفل من راس الغنیمة وذکر فیه حدیث جبیر بن مطعم لو کان المطعم حیا الخ قال ابن بطال وجه الاحتجاج به انه صلی الله علیه وسلم لایجوز فی حقه ان یخبر عن شیء لو وقع لفعله وهو غیر جائز فدل علی ان للامام ان یمن علی الاساری بغیر فداء خلافا لمن منع ذلک کما تقدم واستدل به علی ان الغنائم لایستقر ملک الغانمین علیها الا بعد القسمة وبه قال المالکیة والحنفیة وقال الشافعی یملکون بنفس الغنیمة والجواب عن حدیث الباب انه محمول علی انه کان سیستطیب انفس الغانمین ولیس فی الحدیث مایمنع ذلک ثم قال الحافظ والذی یظهر ان هذا کان باعتبار ما تقدم فی اول الامر ان الغنیمة کانت للنبی صلی الله علیه وسلم یتصرف فیها حیث شاء وفرض الخمس انما نزل بعد قسمة غنائم بدر کما تقرر فلا حاجة اذن فی هذا الحدیث لما ذکرنا اھ وفی الفیض تحت هذا الباب هذه ایضا ناظرة الی مذهب مالک فانه اذا من علیهم ولم یاخذ منهم الخمس دل علی کونه الی رای الامام اھ

ص۴۴۵ باب ومن الدلیل علی ان الخمس للامام الخ هذه هی الترجمة الرابعة من التراجم الاربعة المشار الیها قبل قوله وقال عمر بن عبدالعزیز لم یعمهم بذلک الخ یعنی ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یعط من ذی قرابته کلا بل قسم لبنی المطلب وبنی هاشم فقط ثم لم یعط منهم کلهم الفاضل اعطی بعضا دون بعض فدل علی ان ما ذکر فی القرآن انما کان مصارف فقط دون مستحقیه قوله ولم یخص قریبا الخ وهذا نظر الحنفیة ان العبرة فی اهل قرابة النبی صلی الله علیه وسلم للفقر دون جهة القرابة فلیست القرابة جهة مستقلة عندنا فوافقنا فی هذا المنظر وان کان وافق فی اصل المسئلة مالکا کما مر اھ من الفیض

ص۴۴۶ باب من لم یخمس الاسلاب الخ السلب بفتح المهملة واللام بعدها موحدة هو مایوجد مع المحارب من ملبوس وغیره عند الجمهور وعن احمد لا تدخل الدابة وعن الشافعی یختص باداة الحرب اھ من الفتح ومسئلة تخمیس السلب خلافیة شهیرة فعند احمد وهو المشهور عن الشافعی انه لایخمس وروی ..... عن ابن عباس وبه قال الاوزاعی والثوری انه یخمس وقال اسحاق ان استکثر الامام السلب یخمسه والا لا ومذهب مالک کما فی فروعه کلها ان السلب من الخمس وحکی عنه الحافظ فی الفتح التخییر للامام فی ذلک وعند الحنفیة ان قید الامام ذلک بقوله فله السلب بعد الخمس یخمس والا لا وبه جزم فی الفتاوی الهندیة اذ قال ان نفل الامام السلب بعد الخمس بان قال من قتل قتیلا فله السلب بعد الخمس یخمس السلب وان نفل السلب مطلقا بان قال من قتل قتیلا فله السلب لایخمس کذا فی الاوجز قوله ومن قتل قتیلا فله سلبه الخ قال الحافظ هو قطعة من حدیث ابی قتادة ثانی حدیثی الباب وقوله من غیر ان یخمس فهو من تفقهه وکانه اشار بهذه الترجمة الی الخلاف فی المسئلة وهو شهیر قال الحافظ ذهب الجمهور الی ان القاتل یستحق السلب سواء قال امیر الجیش قبل ذلک من قتل قتیلا فله سلبه او لم یقل ذلک وهو ظاهر حدیث ابی قتادة وقال انه فتوی من النبی صلی الله علیه وسلم واخبار عن الحکم الشرعی وعن المالکیة والحنفیة لایستحقه القاتل الا ان شرطه الامام ذلک وعن مالک یخیر الامام بین ان یعطی القاتل السلب او یخمسه اھ وفی الاوجز وفیه الاختلاف المشهور بین العلماء من ان یستحقه القاتل قاله الامام او لم یقل وبه قال الشافعی واحمد وقال الحنفیة بشرط ان یقوله الامام قبل احراز الغنیمة وقت القتال وروی عن احمد مثل قولهم وهو اختیار ابی بکر من الحنابلة وقال مالک ینفل الامام من الخمس ان رای المصلحة ولا یقوله من قبل ومع ذلک لو قاله ینفذ قوله اھ قلت وهکذا ذکر الشراح هذه المسئلة ههنا واختلف العلماء فی مسائل السلب فی فروع کثیرة ذکرت منها فی الاوجز بعد التتبع البلیغ ثمانیة عشر بحثا ومن جملتها باتان المسئلتان المذکورتان فی هذه الترجمة ومنها اختلافهم فی مصداق السلب وقد تقدم فی کلام الحافظ فی اول الباب قوله من غیر الخمس وفی نسخة الشروح من غیر ان یخمس وهذا بظاهره مکرر فانه قال اولا من لم یخمس الاسلاب اللهم الا ان یقال ان قوله الاول من لم یخمس اشارة الی کون المسئلة خلافیة واشار بهذا القول الاخیر الی ما هو المختار عنده ولذا قال الحافظ هو من تفقه المصنف فافهم قوله وحکم الامام فیه قال العینی عطف علی قوله من لم یخمس وقال القسطلانی وحکم الامام فیه ای فی السلب عطف علی من لم یخمس اھ قلت لم یتعرض الشراح عن معناه وما هو الغرض منه ویمکن عندی ان یقال ان الامام البخاری اشار به الی مسئلة خلافیة من المسائل الثمانیة عشر المذکورة فی الاوجز وهی ما فی الاوجز الثانی عشر ما قاله الامام احمد لایعجبنی ذلک الا باذن الامام فانه امر مجتهد فیه فلا ینفذ بدون اذنه وقال الموفق یحتمل قوله الاستحباب خروجا عن الخلاف وقال الشافعی لاحاجة الی اذنه اھ قلت وفی الموطا تصریح عن الامام مالک باشتراط الاذن اھ

ص۴۴۷ باب ما کان النبی صلی الله علیه وسلم یعطی المؤلفة قلوبهم وهم من اسلم ونیته ضعیفة او کان یتوقع باعطاءه اسلام نظرائه قوله وغیرهم ای غیر المؤلفة ممن تظهر له المصلحة فی اعطاءه من الخمس ونحوه ای من مال الخراج والجزیة والفیء قال اسماعیل القاضی فی اعطاء النبی صلی الله علیه وسلم للمؤلفة من الخمس دلالة علی ان الخمس الی الامام یفعل فیه مایری من المصلحة وقال الطبری استدل بهذه الاحادیث من زعم ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یعطی من اصل الغنیمة لغیر المقاتلین قال وهو قول مردود بدلیل القرآن والآثار الثابتة واختلف بعد ذلک من این کان یعطی المؤلفة فقال مالک وجماعة من الخمس وقال الشافعی وجماعة من خمس الخمس قیل لیس فی احادیث الباب شیء صریح بالاعطاء من نفس الخمس قوله رواه عبدالله بن زید الخ یشیر الی حدیثه الطویل فی قصة حنین کما سیأتی بهذا ثم اورد فی الباب تسعة احادیث اھ من الفتح مختصرا وفی الفیض ولعله ذکر المؤلفة قلوبهم تائیدا لما اختاره من ان الخمس الی الامام لان النبی صلی الله علیه وسلم اذا اعطاهم مع انهم لا ذکر لهم فی القرآن دل علی ان المذکورین فیه مصارف لاغیر ولذا وسع له ان یصرفه الی غیرهم ایضا فثبت ان لا مزیة لمن سمی فی القرآن علی غیرهم ونقول ان هؤلاء کانوا مصارف الی زمن ثم نسخ او انتهی الحکم بانتهاء العلة فلا حجة فیه اھ قال العلامة العینی فی حدیث اسماء المذکور فی الباب قالت کنت انقل النوی من ارض الزبیر الحدیث وجه المطابقة بینه وبین قوله فی الترجمة وغیرهم ای وغیر المؤلفة وفی قوله وغیره ای وغیر الخمس یؤخذ من هذا وفیه دقة ثم قال فی حدیث ابن عمر ان عمر بن الخطاب اجلی الیهود والنصاری من ارض الحجاز الحدیث قیل لا مطابقة بین الحدیث والترجمة لانه لیس للعطاء فیه ذکر واجیب بان فیه جهات قد علم من مکان آخر انها کانت جهات عطاء فبهذا الطریق یدخل تحت الترجمة اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع لعل ایراد هذه الروایة ای روایة ابن عمر آخر احادیث الباب ههنا لاجل ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یامر اصحابه ان یترکوا لهم بعد الخرص ربعا او ثلثا کما تشهد به الروایات ولیس ذلک الا اعطاء فکان هذا الحدیث مماینا سب الباب باعتبار اعطاء الغیر المؤلفة ان ارید به المؤمنون وان کان اعم ممن آمن ولم یکمل ایمانه بعد وممن لم یکن مؤمنا بعد فهو من قبیل اعطاء المؤلفة وکان ذلک اعطاء من الخمس ونحوه لان ماکان یجییء الی المسلمین کان یخمس منه اولا ثم یقسم بین الغانمین علی حسب حصصهم فما انتقص من نصیبهم وحبابهم بترک الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحصته من الخمس ایضا فکان هذا الحط لهم من المسلمین اعطاء ایضا فافهم فانه غریب وکم للاستاذ مثل ذلک من عجیب اھ قلت اجاد الشیخ قدس سره فی بیان المناسبة حیث انکر الشراح المطابقة فقد قال الحافظ رحمه الله قال ابن المنیر احادیث الباب مطابقة للترجمة الا هذا الاخیر ولیس فیه للعطاء ذکر ثم ذکر ماتقدم من العلامة العینی۔

ص۴۴۷ باب مایصیب من الطعام فی ارض الحرب ای هل یجب تخمیسه فی الغانمین او یباح اکله للمقاتلین فی مسئلة خلاف والجمهور علی جواز اخذ الغانمین من القوت ومایصلح به وکل طعام یعتاد اکله عموما وکذلک علف الدواب سواء کان قبل القسمة او بعدها باذن الامام وبغیر اذنه والمعنی فیه ان الطعام یعز فی دار الحرب فابیح للضرورة والجمهور ایضا علی جواز الاخذ ولو لم تکن الضرورة ناجزة اھ من الفتح وفی البذل قال القاری قال عیاض اجمع العلماء علی جواز اکل طعام الحربیین مادام المسلمون فی دار الحرب علی قدر حاجتهم ولم یشترط احد من العلماء استیذان الامام الا الزهری وجمهورهم علی انه لایجوز ان یخرج معه منه شیئا الی عمارة دار الاسلام فان اخرجه لزمه رده الی المغنم ولایجوز بیع شیء منه فی دار الحرب اھ واما مسئلة رکوب دوابهم واستعمال سلاحهم فایضا خلافیة ذکره الشراح وتحقیق المذاهب فیه فی الاوجز ولما لم یتعرض لها المصنف فی تراجمه طویناه علی غره ثم ایراد عسر عند الحافظ فی قوله حرمها البتة وعندی فی قوله فاکفئوا۔

کتاب الجزیة

کذا فی نسخة العینی وهکذا فی هامش النسخة الهندیة وفی نسخة القسطلانی والفتح باب بدل کتاب قال الحافظ کذا للاکثر ووقع عند ابن بطال وابی نعیم کتاب الجزیة ووقع لجمیعهم البسملة اولا سوی ابی ذر اھ قوله الجزیة والموادعة الخ فیه لف ونشر مرتب لان الجزیة مع اهل الذمة والموادعة مع اهل الحرب والجزیة بکسر الجیم من جزأت الشیء اذا قسمته ثم سهلت الهمزة وقیل من الجزاء ای لانها جزاء ترکهم ببلاد الاسلام او من الاجزاء لانها تکفی من توضع علیه فی عصمة دمه والموادعة المتارکة والمراد بها متارکة اهل الحرب مدة معینة لمصلحة والجزیة فی الاصطلاح مال ماخوذ من اهل الذمة لاسکاننا ایاهم فی دارنا ولحقن دمائهم وذراریهم واموالهم او لکفنا عن قتالهم قال العلماء الحکمة فی وضعها ان الذل الذی یلحقهم یحملهم علی الدخول فی الاسلام مع مافی مخالطة المسلمین من الاطلاع علی محاسن الاسلام وفی الدر المختار وهی ای الجزیة لیست رضی منا بکفرهم کما طعن الملحدة بل انما هی عقوبة لهم علی اقامتهم علی الکفر فاذا جاز اخذها منهم للاستدعاء الی الایمان بدونها فبها اولی قال ابن عابدین ولانها دعوة الی الاسلام باحسن الجهات وهو ان یسکن بین المسلمین فیری محاسن الاسلام فیسلم مع دفع شره فی الحال اھ واختلف فی سنة مشروعیتها فقیل فی سنة ثمان وقیل فی سنة تسع قوله وقول الله عزوجل الخ هذه الآیة هی الاصل فی مشروعیة الجزیة ودل منطوق الآیة علی مشروعیتها مع اهل الکتاب ومفهومها ان غیرهم لایشارکهم فیها اھ من الفتح بزیادة من القسطلانی وبسط الکلام علی الجزیة فی الاوجز وذکر فیه ابحاث کثیرة عدیدة فی هذه المسئلة وفیه عن البدایة الکلام المحیط باصول هذا الفصل ینحصر فی ست مسائل الاولی ممن یجوز اخذ الجزیة الثانیة علی ای اصناف منهم تجب الثالثة کم تجب الرابعة ومتی تسقط الخامسة کم اصناف الجزیة السادسة فیماذا یصرف مال الجزیة ثم بسط فیه الکلام علی هذه المسائل

قوله یعنی اذلاء قال الحافظ هو تفسیر وهم صاغرون قال ابو عبیدة فی المجاز الصاغر الذلیل الحقیر قوله والمسکنة مصدر المسکین الخ هذا الکلام ثبت فی کلام ابی عبیدة فی المجاز والقائل ولم یذهب الی السکون قیل هو الابری الراوی عن البخاری اراد ان ینبه علی ان قول البخاری اسکن من المسکنة لامن السکون وان کان اصل المادة واحدا ووجه ذکر المسکنة ههنا انه لما فسر الصغار بالذلة وجاء فی وصف اهل الکتاب انهم ضربت علیهم الذلة والمسکنة

ناسب ذكر المسكنة عند ذكر الذلة قوله وما جاء في اخذ الجزية الخ هذه بقية الترجمة اما اليهود والنصارى فهم المراد باهل الكتاب بالاتفاق واما المجوس فقد ذكر مستنده في الباب وفرق الحنفية وقالوا تؤخذ من مجوس العجم دون مجوس العرب وحكى الطحاوي عنهم تقبل الجزية من اهل الكتاب ومن جميع كفار العجم ولا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وعن مالك تقبل من جميع الكفار الا من ارتد وحكى ابن عبد البر الاتفاق على قبولها من المجوس لكن حكى ابن التين عن عبد الملك انها لا تقبل من اليهود والنصارى فقط وقال الشافعي تقبل من اهل الكتاب عربا كانوا او عجما ويلتحق بهم المجوس في ذلك واحتج بالآية المذكورة فان مفهومها انها لا تقبل من غير اهل الكتاب وقد اخذها النبي صلى الله عليه وسلم من المجوس فدل على الحاقهم بهم واقتصر عليه واحتج غيره بعموم قوله في حديث بريدة وغيره فاذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوا والا فالجزية واحتجوا ايضاً بان اخذها من المجوس يدل على ترك مفهوم الآية فلما انتفى تخصيص اهل الكتاب بذلك دل على ان لا مفهوم لقوله اهل الكتاب واجيب بان المجوس كان لهم كتاب ثم رفع اهـ وقال القسطلاني تحت قول البخاري والمجوس والعجم وهذا قول ابي حنيفة تؤخذ الجزية من جميع الاعاجم سواء كانوا من اهل الكتاب او من المشركين وعند الشافعي واحمد لا تؤخذ الا ممن له كتاب او شبهة كتاب فلا تؤخذ من عبدة الاوثان والشمس والقمر ومن في معناهم ولا من المرتد لان الله تعالى امر بقتل جميع المشركين الى ان يسلموا لقوله اقتلوا المشركين الآية السابقة وعن مالك تقبل من جميع الكفار الا من ارتد اهـ مختصراً وذكر الحافظ الكلام على ان المجوس هم اهل كتاب ام لا وبسط الكلام عليه ايضا في الاوجز فارجع اليه لو اشتقت وقال ايضا قال ابن المنير ليس في احاديث الباب ما يوافق الموادعة (الجزء الثاني من الترجمة) الا الحديث الاخير في تاخير النعمان ابن مقرن القتال وانتظاره زوال الشمس ثم تعقب عليه الحافظ كما في الفتح - قوله ما شأن اهل الشام عليهم اربعة دنانير الخ كتب الشيخ في اللامع فكان ثمانية واربعين درهما كما هو عند الحنفية وكان وضع الدينار على كل فقير وغني من اهل اليمن من دون تفرقة بينهما لاجل المصالحة على ذلك اهـ قلت وهي المسئلة الثالثة من ست مسائل المشار اليها سابقا وفي هامش اللامع اخرج مالك في مؤطاه ان عمر رضي الله عنه ضرب الجزية على اهل الذهب اربعة دنانير وعلى اهل الورق اربعين درهما قال الزرقاني واليه ذهب مالك فلا يزاد عليه ولا ينقص الا من يضعف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه الامام وقال الشافعي اقلها دينار ولا حد لاكثرها وقال ابو حنيفة واحمد اقلها على الفقراء اثنا عشر درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرون درهما او ديناران وعلى الاغنياء ثمانية واربعون درهما او اربعة دنانير الى آخر ما بسط في الاوجز من الاقوال والدلائل في ذلك وفيه ايضاً والاصل في ذلك ان الجزية على نوع جزية صلح وجزية جبر فالاولى فعلى ما تصالحوا عليه واما الثانية فعلى التفصيل المذكور قبل واليه اشار الشيخ قدس سره بقوله وكان وضع الدينار على كل فقير وغني من دون تفرقة بينهما الخ

ص٤٤٨ باب اذا وادع الامام ملك القرية هل يكون ذلك لبقيتهم اي صالح على ترك الحرب والاذى وقوله لبقيتهم اي لبقية اهل القرية وقد اجمع على ان الامام اذا صالح ملك القرية يدخل في ذلك الصلح بقيتهم اهـ من القسطلاني وفيه ايضاً

بعد ذكر الحديث وعند ابن اسحاق لما انتهى النبي صلى الله عليه وسلم الى تبوك اتى يوحنا بن روبة صاحب ايلة فصالحه واعطاه الجزية وكتب له صلى الله عليه وسلم كتابا فهو عندهم بسم الله الرحمن الرحيم هذه امنة من الله ومحمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحنة بن روبة واهل ايلة فبهذا الطريق تحصل المطابقة بين الحديث والترجمة كما قال في الفتح

ص٤٤٨ باب الوصاة باهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ الوصاة بفتح الواو والمهملة مخففا بمعنى الوصية قوله والال القرابة هو تفسير الضحاك في قوله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة وقال ابو عبيدة في المجاز الال العهد والميثاق واليمين وعن مجاهد الال الله وانكره عليه غير واحد قاله الحافظ وقال ايضا بعد ذكر حديث الباب في رواية عمرو بن ميمون واوصيه بذمة الله وذمة رسوله ان يوفي لهم بعهدهم وان يقاتل من ورائهم وان لا يكلفوا الا طاقتهم ويستفاد من هذه الزيادة ان لا يؤخذ من اهل الجزية الا قدر ما يطيق المأخوذ منه اهـ

ص٤٤٨ باب ما اقطع النبي صلى الله عليه وسلم من البحرين الخ قال الحافظ اشتملت هذه الترجمة على ثلاثة احكام واحاديث الباب ثلاثة موزعة عليها على الترتيب فاما اقطاعه صلى الله عليه وسلم من البحرين فالحديث الاول دال على انه صلى الله عليه وسلم هم بذلك واشار على الانصار به مرارا فلما لم يقبلوا تركه فنزل المصنف ما بالقوة منزلة ما بالفعل وهو في حقه صلى الله عليه وسلم واضح لانه لا يأمر الا بما يجوز فعله وتقدم في كتاب الشرب في الكلام على هذا الحديث ان المراد باقطاعها للانصار تخصيصهم بما يتحصل من جزيتها وخراجها لا تمليك رقبتها لان ارض الصلح لا تقسم ولا تقطع بها واما وعد من مال البحرين والجزية (وهو الجزء الثاني من الترجمة) فحديث جابر دال عليه واما مصرف الفيء والجزية (وهو الجزء الثالث من الترجمة) فعطف الجزية على الفيء من عطف الخاص على العام لانها من جملة الفيء وقد مر تعريف الفيء وحديث انس المعلق يشعر بانه راجع الى نظر الامام يفضل من شاء بما شاء وتقدم في الخمس ان مصرف الجزية مصرف الفيء وتقدم بيان الاختلاف في مصرف الفيء وان المصنف يختار انه الى نظر الامام والله اعلم اهـ قلت وقال الحافظ في باب فرض الخمس اختلف العلماء في مصرف الفيء فقال مالك الفيء والخمس سواء يجعلان في بيت المال ويعطي الامام اقارب النبي صلى الله عليه وسلم بحسب اجتهاده وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء فقالوا الخمس موضوع فيما عينه الله تعالى فيه من الاصناف في آية الخمس من سورة الانفال لا يتعدى به الى غيرهم واما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه الى رأي الامام بحسب المصلحة وانفرد الشافعي كما قال ابن المنذر وغيره بان الفيء يخمس وان اربعة اخماسه للنبي صلى الله عليه وسلم وله خمس الخمس كما في الغنيمة واربعة اخماس الخمس .... لمستحق نظيرها من الغنيمة وقال الجمهور مصرف الفيء كله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتجوا بقول عمر فكانت هذه لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وتاول الشافعي قول عمر المذكور بانه يريد الاخماس الاربعة اهـ وفي الدر المختار ومصرف الجزية والخراج ومال التغلبي وهديتهم للامام وما اخذ منهم بلا حرب ومنه تركة ذمي وما اخذه عاشر منهم مصالحنا كسد ثغور - وبناء قنطرة وجسر وكفاية العلماء والمتعلمين والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراريهم وهذا مصرف جزية وخراج اهـ وقال ابن قدامة

ص٤٤٥ باب اثم من قتل معاهدا بغير جرم قوله معاهدا ضبطه القسطلاني بفتح الهاء اي ذميا وقال الحافظ كذا قيده في الترجمة وليس التقييد في الخبر لكنه مستفاد من قواعد الشرع ووقع منصوصا في رواية ابي معاوية الآتي ذكرها بلفظ بغير حق وفيما اخرجه النسائي وابو داؤد من حديث ابي بكرة بلفظ من قتل نفسا معاهدة بغير حلها حرم الله عليه الجنة اهـ من الفتح

ص٤٤٩ باب اخراج اليهود من جزيرة العرب وفي حديث ابن عباس ثاني حديثي الباب بلفظ اخرجوا المشركين وكان المصنف اقتصر على ذكر اليهود لانهم يوحدون الله تعالى الا القليل منهم ومع ذلك امر باخراجهم فيكون اخراج غيرهم من الكفار بطريق الاولى اهـ من الفتح قوله بينما نحن في المسجد الخ هذا مشكل جدا فان اخراج بني قينقاع كان في السنة الثانية من الهجرة واخراج بني النضير كان في السنة الرابعة وقتل بني قريظة في السنة الخامسة فكيف يصح قول ابي هريرة بينما نحن في المسجد الحديث فان اسلامه كان عام خيبر واوله الحافظ بوجوه

ص٤٤٩ باب اذا غدر المشركون بالمسلمين هل يعفى عنهم قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة في قصة اليهود في سم الشاة بعد فتح خيبر ولم يجزم البخاري بالحكم اشارة الى ما وقع من الاختلاف في معاقبة المرأة التي اهدت السم اهـ -

ص٤٤٩ باب دعاء الامام على من نكث عهدا ذكر فيه حديث انس في القنوت وقد تقدم في كتاب الوتر

ص٤٤٩ باب امان النساء وجوارهن الجوار بكسر الجيم وضمها المجاورة والمراد هنا الاجارة قال ابن المنذر اجمع اهل العلم على جواز امان المرأة الا شيئا ذكره ابن الماجشون لا احفظ ذلك عن غيره قال ان امر الامان الى الامام وتاول ما ورد مما يخالف ذلك على قضايا خاصة قال ابن المنذر وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم يسعى بذمتهم ادناهم دلالة على اغفال هذا القائل قال الحافظ وجاء عن سحنون مثل قول ابن الماجشون فقال هو الى الامام ان اجازه جاز وان رده رد اهـ من الفتح -

ص٤٥٠ باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث علي وهو ظاهر فيما يتعلق بصدر الترجمة واما قوله يسعى بذمتهم ادناهم فاشار به الى ما ورد في بعض طرقه وياتي بهذا اللفظ بعد خمسة ابواب ودخل في قوله ادناهم كل وضيع بالنص وكل شريف بالفحوى فدخل فيه المرأة والعبد والصبي والمجنون فاما المرأة فقد تقدم في الباب الذي قبله واما العبد فاجازه الجمهور امانه قاتل او لم يقاتل وقال ابو حنيفة ان قاتل جاز امانه والا فلا وقال سحنون اذا اذن له سيده في القتال صح امانه والا فلا واما الصبي فقال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان امان الصبي غير جائز قلت وكلام غيره يشعر بالتفرقة بين المراهق وغيره وكذلك المميز الذي يعقل والخلاف عن المالكية والحنابلة واما المجنون فلا يصح امانه بلا خلاف كالكافر لكن قال الاوزاعي ان غزا الذمي مع المسلمين فآمن احدا فان شاء الامام امضاه والا فليرده الى مأمنه اهـ -

ص٤٥٠ باب اذا قالوا صبأنا ولم يحسنوا اسلمنا الخ قالوا اي المشركون حين يقاتلون قوله صبأنا واراد الاخبار بانهم اسلموا قوله ولم يحسنوا اسلمنا اي جريا منهم على لغتهم هل يكون ذلك كافيا في رفع القتال عنهم ام لا قال ابن المنير مقصود الترجمة ان المقاصد تعتبر بادلتها كيف ما كانت الادلة لفظية او غير لفظية باي لغة كانت قوله وقال ابن عمر الخ هذا طرف من حديث طويل سياتي في المغازي وحاصله ان خالد بن الوليد غزا بامر النبي صلى الله عليه وسلم قوما فقالوا صبأنا وارادوا اسلمنا فلم يقبل خالد ذلك منهم وقتلهم بناء على ظاهر اللفظ فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فانكره فدل على انه يكتفي من كل قوم بما يعرف من لغتهم وقد عذر النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد في اجتهاده ولذلك لم يقده منه وهذا من المواضع التي يتمسك بها في ان البخاري يترجم ببعض ما ورد في الحديث وان لم يورده في تلك الترجمة فانه ترجم به بقوله صبأنا ولم يرد بها واكتفى بطرف الحديث الذي وقعت هذه اللفظة فيه قوله وقال تكلم لا باس فاعل قال هو عمر وروى ابن ابي شيبة ويعقوب بن سفيان في تاريخه من طرق باسناد صحيح عن انس قال حاصرنا تستر فنزل الهرمزان على حكم عمر فلما قدم به عليه استعجم فقال له عمر تكلم لا باس عليك وكان ذلك تامينا من عمر اهـ من الفتح قلت وذكرت القصة بطولها في فتوح البلدان قوله ان الله يعلم الالسنة كلها اراد اللغات يقال انها اثنتان وسبعون لغة ستة عشر في ولد سام ومثلها في ولد حام والبقية في ولد يافث اهـ من الفتح وقد تقدمت الاشارة فيما سبق من باب من تكلم بالفارسية والرطانة الى هذا الباب وتقدم هناك عن الحافظ ما لو افق هذا الباب بنظير في تامين المسلمين لاهل الحرب بالسنتهم كما سياتي في باب اذا قالوا صبأنا -

ص٤٥٠ باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره اي كالاسرى قوله وان جنحوا للسلم الخ اي ان هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين ومعنى الشرط في الآية ان الامر بالصلح مقيد بما اذا كان الاحظ للاسلام المصالحة اما اذا كان الاسلام ظاهرا على الكفر ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا ذكر المصنف فيه حديث سهل في قصة عبد الله بن سهل وقتله بخيبر والغرض منه قوله انطلق الى خيبر وهي يومئذ صلح اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع على قوله وهي يومئذ صلح فيه الترجمة حيث لم يكن مصالحة اهل خيبر يوم ذلك على مال ولا غيره اهـ واما اصل المسئلة فاختلف فيه فذكر الحافظ فيه بعض المذاهب وتقدم تفصيل الاقوال فيه مع البسط في باب الصلح مع المشركين من كتاب الصلح فارجع اليه لو شئت قوله واثم من لم يف الخ قال الحافظ ليس في حديث الباب ما يشعر به وسياتي البحث فيه في كتاب القسامة اهـ قلت ويمكن عندي ان يقال ان المصنف اراد ذكر شيء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح في مثل هذه المواضع والاوجه عندي في مثل هذه المواضع ان الامام البخاري رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمدا تشحيذا للاذهان تنبيها على ما ذكره في موضع آخر كما تقدم في الاصل الرابع والعشرين وقد تكلمت على ذلك في مبدء كتاب العلم في باب فضل العلم وكذلك فان اثم من لم يف بالعهد ورد في عدة روايات علوا فتقتصر على رواية يتوهم اقتصار الاثم على هذا النوع خاصة والمقصود التنبيه على الاثم بجهات كثيرة فقد ذكر في باب اثم

من قتل معاہدا ما قالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرح رائحۃ الجنۃ الحدیث واخرج ایضاً فی باب دعاء الامام علی من نکث عہدا حدیث القنوت واخرج فی باب ذمۃ المسلمین من اخفر مسلما فعلیہ لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین وفی باب اثم من عاہد ثم غدر اربع خلال من کن فیہ کان منافقاً خالصاً فیہ اذا عاہد غدر فی باب اثم الغادر وعدۃ روایات بمعنی لکل غادر لواء ینصب بغدرتہ فاشار بالترجمۃ الی ہذہ الروایات کلہا وہذا کلہ اذا کان قولہ اثم من لم یف الخ جزء للترجمۃ ولا یبعد ان یقال ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اشار بذلک الی التاکید والتنبیہ بالوفاء بالعہد للروایات المذکورۃ

باب فضل الوفاء بالعہد ذکر فیہ طرفا من حدیث ابی سفیان فی قصۃ ہرقل قال ابن بطال اشار البخاری بہذا الی ان الغدر عند کل امۃ قبیح مذموم ولیس ہو من صفات الرسل اھ من الفتح۔

باب ہل یعفی عن الذمی اذا سحر قال الحافظ قولہ وقال ابن وہب وصلہ ابن وہب فی جامعہ ہکذا قولہ کان من اہل الکتاب قال الکرمانی ترجم بلفظ الذمی وسئل الزہری بلفظ اہل العہد واجاب بلفظ اہل الکتاب فان ولات متقاربان واما اہل الکتاب فمرادہ من لہ منہم عہد وکان الامر کذلک فی نفس الامر قال ابن بطال لا حجۃ لابن شہاب فی قصۃ الذی سحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ کان لا ینتقم لنفسہ ولان السحر لم یضرہ فی شیء من امور الوحی ولا فی بدنہ وانما کان اعتراہ شیء من التخیل وانما نالہ من ضرر السحر ما ینال المریض من ضرر الحمی قال الحافظ ولہذا الاحتمال لم یجزم المصنف بالحکم ثم ذکر المصنف طرفا من حدیث عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سحر واشار بالترجمۃ الی ما وقع فی بقیۃ القصۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما عوفی امر بالبئر فردمت وقال کرہت ان اثیر علی الناس شراً وذکرہ المصنف تاما فی کتاب الطب اھ واما مسئلۃ الباب فنقل الحافظ عن ابن بطال لا یقتل ساحر اہل العہد لکن یعاقب الا ان قتل بسحرہ فیقتل او احدث حدثا فیؤخذ بہ وہو قول الجمہور وقال مالک ان ادخل بسحرہ ضررا علی مسلم نقض عہدہ بذلک وقال ایضا یقتل الساحر ولا یستتاب وبہ قال احمد وجماعۃ وہو عندہم کالزندیق اھ

باب ما یحذر من الغدر یحذر بالضم اولہ مخففا ومثقلا وقول اللہ عزوجل بالجر عطفا علی لفظ الغدر اھ من الفتح وقال العینی وقولہ تعالیٰ بالجر عطفا علی ما یحذر لانہ مجرور بالاضافۃ تقدیرہ وفی بیان قولہ تعالیٰ وان یریدوا الخ اھ وقال الحافظ وفی ہذہ الآیۃ اشارۃ الی ان احتمال طلب العدو للصلح خدیعۃ لا یمنع من الاجابۃ اذا ظہر للمسلمین بل یعزم ویتوکل علی اللہ سبحانہ وتعالیٰ اھ وقال فیما یستفاد من الحدیث فیہ ان الغدر من اشراط الساعۃ اھ

باب کیف ینبذ الی اہل العہد الخ قال الحافظ قولہ فانبذ الیہم ای اطرح الیہم عہدہم وذلک بان یرسل الیہم من یعلمہم بان العہد انتقض قال ابن عباس ای علی مثل وقیل علی عدل وقیل اعلمہم انک قد حاربتہم حتی یصیروا مثلک فی العلم بذلک وقال الازہری المعنی اذا عاہدت قوما فخشیت منہم النقض فلا توقع بہم بمجرد ذلک حتی تعلمہم ثم ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ قال المہلب خشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غدر المشرکین فلذلک بعث من ینادی بذلک اھ

باب اثم من عاہد ثم غدر الغدر حرام باتفاق سواء کان فی حق المسلم او الذمی قالہ الحافظ وقال فی آخر احادیث الباب فیہ علم من اعلام النبوۃ والتوصیۃ بالوفاء لاہل الذمۃ لما فی الجزیۃ التی تؤخذ منہم من نفع المسلمین وفیہ التحذیر من ظلمہم وانہ متی وقع ذلک نقضوا العہد ولم یجتب المسلمون منہم شیئا فتضیق احوالہم

باب بغیر ترجمۃ کذا ہو عند الجمیع وہو کالفصل من الباب الذی قبلہ وذکر فیہ حدیثین احدہما فی قصۃ الحدیبیۃ والثانی حدیث اسماء فی وفود امہا ووجہ تعلق الاول من جہۃ ما آل الیہ امر قریش فی نقضہا العہد من الغلبۃ علیہم وقہرہم بفتح مکۃ فانہ یوضح ان مآل الغدر مذموم ومقابل ذلک ممدوح ومن ہنا یتبین تعلق الحدیث الثانی ووجہہ ان عدم الغدر اقتضی جواز صلۃ القریب ولو کان علی غیر دین الواصل اھ من الفتح قلت ویمکن ان یترجم لہذا الباب بلفظ مضار الغدر ومنافع عدمہ ای الوفاء وتکلم الشیخ قدس سرہ فی اللامع علی شرح قولہ اتہموا رایکم الواقع فی حدیث الباب فاجاد فارجع الیہ لو شئت۔

باب المصالحۃ علی ثلاثۃ ایام الخ ای یستفاد من وقوع المصالحۃ علی ثلاثۃ ایام جوازہا فی وقت معلوم ولو لم تکن ثلاثۃ اھ من الفتح۔

باب الموادعۃ من غیر وقت وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ہو طرف من حدیث معاملۃ اہل خیبر وقد تقدم شرحہ فی المزارعۃ وبیان الاختلاف فی اصل المسئلۃ واما ما یتعلق بالجہاد فالموادعۃ فیہ لا حد لہا معلوم لا یجوز غیرہ بل ذلک راجع الی رای الامام بحسب ما یراہ الاحظ والاحوط للمسلمین اھ من الفتح۔

باب طرح جیف المشرکین فی البئر الخ ذکر فیہ حدیث ابن مسعود فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابی جہل بن ہشام وغیرہ من قریش وفیہ فلقد رایتہم قتلوا یوم بدر فالقوا فی بئر وقد تقدم بہذا الاسناد فی باب الطہارۃ قولہ ولا یؤخذ لہم ثمن اشار بہ الی حدیث ابن عباس ان المشرکین ارادوا ان یشتروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیعہم جسد نوفل بن عبد اللہ بن المغیرۃ وکان اقتحم الخندق فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا حاجۃ لنا بثمنہ ولا جسدہ فقال ابن ہشام بلغنا عن الزہری انہم بذلوا فیہ عشرۃ آلاف واخذہ من حدیث الباب من جہۃ ان العادۃ تشہد ان اہل قتلی بدر لو فہموا انہ یقبل منہم فداء اجسادہم لبذلوا فیہا ما شاء اللہ فہذا شاہد لحدیث ابن عباس وان کان اسنادہ غیر قوی اھ من الفتح وحدیث ابن عباس ہذا ذکرہ ابن اسحاق فی مغازیہ کما فی القسطلانی وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ولا یؤخذ لہم ثمن فان البیع وان کان فیہ توہین للمبیع ولکنہ لا یخلو عن اعزاز ایضاً لما فیہ من جعلہ ذا خطر اذ البیع لا یجری فیما لا رغبۃ فیہ ولا ہو ذو خطر فنہینا عن بیع اجساد المشرکین لئلا یلزم فیہ اعزازہا اھ

باب اثم الغادر للبر والفاجر قال الحافظ ای سواء کان من بر لفاجر او بر او من فاجر لبر او فاجر وبین ہذہ الترجمۃ والترجمۃ السابقۃ بثلاثۃ ابواب عموم وخصوص قلت واشار الحافظ بذلک الی باب اثم من عاہد ثم غدر ولا یبعد عندی فی الفرق بین الترجمتین الاشارۃ الی اختلاف نوعیۃ الاثم ولاجل ذلک ذکر لہذا المعنی عدۃ ابواب وکتب الشیخ رحمہ اللہ فی اللامع علی ہذا الباب لما کان من الامور المنکرۃ ما لا کراہۃ فیہ اذا ارتکبہا مومن کامل فی ایمانہ ولا یمکن من ارتکابہ الفاسق الغیر الآمن علی ایمانہ توہم ان الغادر لعلہ من ہذا القبیل فدفعہ باطلاق الروایۃ ولفظ کل الدال علی العموم اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ بطبعہ اللطیف فی توجیہ ذکر البر والفاجر ولما افادہ نظائر کثیرۃ منہا قولہ انبت الربیع البقل ومنہا صوم یوم الشک ومنہا ما فی الاشباہ قال قاضیخان الفقاعی اذا قال عند فتح الفقاع للمشتری صل علی محمد قالوا یکون آثما وکذا الحارس اذا قال فی الحراسۃ لا الٰہ الا اللہ یعنی لاجلہا للاعلام بانہ مستیقظ بخلاف العالم اذا قال فی المجلس صلوا علی النبی فانہ یثاب علی ذلک وکذا القاری اذا قال کبروا یثاب لان الحارس والفقاعی یاخذان بذلک اجراً اھ ثم المصنف رحمہ اللہ ذکر فی الباب اربعۃ احادیث ومناسبۃ الثلاثۃ الاول منہا بالترجمۃ غیر خفیۃ واما الحدیث الرابع فقد قال الحافظ فی تعلق الحدیث بالترجمۃ غموض ثم ذکر عدۃ توجیہات للمطابقۃ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ من حیث انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال فی خطبتہ یومئذ فان دماءکم واموالکم علیکم حرام کحرمۃ یومکم ہذا فی بلدکم ہذا فی شہرکم ہذا فکان التعرض لشیء منہا غدرا وہتکا لحرمۃ اللہ تبارک وتعالیٰ اھ قلت وبما افادہ الشیخ قدس سرہ فی وجہ المطابقۃ جزم ابن بطال کما حکی عنہ الحافظ فی الفتح وقال ایضا ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی ما وقع من سبب الفتح الذی ذکر فی الحدیث وہو غدر قریش بخزاعۃ حلفاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان عاقبۃ نقض قریش العہد ان غزاہم المسلمون حتی فتحوا مکۃ واضطروا الی طلب الامان وصاروا بعد العز والقوۃ فی غایۃ الوہن ولعلہ اشار بقولہ فی الترجمۃ بالبر الی المسلمین وبالفاجر الی خزاعۃ لان اکثرہم اذ ذاک لم یکن اسلم بعد اھ مختصرا وقال العلامۃ العینی ووجہ مطابقتہ للترجمۃ یمکن اخذہ من قولہ فانفروا اذ معناہ لا تغدروا ثم اذا ایجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحریم الغدر ووجہ آخر وہو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یغدر فی استحلال القتال بمکۃ لانہ کان باحلال اللہ تعالیٰ لہ ساعۃ ولولا ذلک لما جاز لہ ذلک بما افادہ العینی اولا ذکرہ العلامۃ السندی وقال ثم رایت الکرمانی مال الی ذلک وسکت القسطلانی عن بیان المناسبۃ ثم البراعۃ ان اختتام کتاب الجزیۃ عند الحافظ قدس سرہ فی قولہ فہو حرام بحرمۃ اللہ الی یوم القیامۃ وقد تقدم ان کتاب الجہاد عند ہذا العبد الضعیف ینتہی الی بدء الخلق فالبراعۃ فی قولہ واذا استنفرتم فانفروا وبلفظ یوم القیامۃ وکذا بلفظ الاذخر فقد ورد فی بعض الطرق فانہ لقبورہم او یقال الجہاد کلہ مذکر للموت

کتاب بدء الخلق

قال الحافظ کذا للاکثر وسقطت البسملۃ لابی ذر وللنسفی ذکر بدل کتاب وللصغانی ابواب بدل کتاب وبدء الخلق بفتح اولہ بالہمز ای ابتداءہ ومناسبۃ ہذا الکتاب لما قبلہ ما تقدم فی مقدمۃ اللامع من کلام الحافظ حیث قال ویظہر لی انہ انما ذکر بدء الخلق عقب کتاب الجہاد لما ان الجہاد یشتمل علی ازہاق النفس فاراد ان یذکر ان ہذہ المخلوقات محدثات وان مآلہا الی الفناء وانہ لا خلود لاحد اھ وکتبت ہناک فی ہامشہ ولا یبعد عندی ان یقال ان ذکر مغازیہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت من تکملۃ الجہاد فانہا سوۃ لکثیر من مسائل الجہاد فالمقصود اصالۃ ذکرہا ای المغازی ولذا بسطہا اشد البسط وکان الجدیر بذکرہا ان یذکر اولا احوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان ذکرہ الشریف ایضاً من المقاصد فبسط فی ذکرہ وذکر اتباعہ الصحابۃ الکرام رضی اللہ عنہم فانہم المجاہدون فی ہذہ المغازی وقدم علی ذکرہ الشریف ذکر الانبیاء توطئۃ واولہم آدم علیہ السلام فذکرہ وذکر معہ خلق آدم وقدم قبلہ بدء الخلق تمہیدا لما سیاتی بعدہ فتامل وفی ہامش اللامع لما کان صحیح البخاری جامعاً من انواع کتب الحدیث والجامع ما یکون فیہ الابواب الثمانیۃ من الابواب الحدیث کما تقدم مفصلاً فی المقدمۃ ومنہا التاریخ شرع من ہہنا ابواب التاریخ وینتہی الی کتاب التفسیر ولیس کتاب المغازی بکتاب مستانف عند ہذا العبد الضعیف بل ہو جزء السیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم المبدوۃ من قبل ذلک ولکنہا لما کانت ابوابہا مبسوطۃ افردہا باسم الکتاب ولذلک ذکر بعدہ باب حجۃ الوداع وابواب مرضہ ووفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہا ایضا من تکملۃ احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقدم شیء من ذلک فی المقدمۃ فی الفائدۃ الثالثۃ عشرۃ فی مناسبۃ الترتیب بین الکتب والابواب اھ وفی الفیض وقد مر نظائر ہذا الکتاب من قولہ بدء الوحی وبدء الحیض فہذا بدء الخلق ویذکر فی ضمنہ الاحوال الی الحشر وہذا الکتاب فی کتب الاحادیث اقرب الی سفر التکوین من التوراۃ اھ

باب ما جاء فی قول اللہ عزوجل وہو الذی یبدؤ الخلق ثم یعیدہ کتب الشیخ فی اللامع المقصود من ہذا الباب اثبات انہ لیس شیء سواہ تبارک وتعالیٰ قدیما بل الکل محدث ومخلوق اھ قال الحافظ قولہ کل علیہ ہین ای البدء والاعادۃ ای وانہما جمیعا اہون علی غیر التفضیل وان المراد بہا الصفۃ کقولہ اللہ اکبر واثر الحسن روی الطبری من طریق قتادۃ واظنہ عن الحسن ولکن لفظہ واعادتہ اہون علیہ من بدئہ وکل علی اللہ ہین وظاہر ہذا اللفظ ابقاء صیغۃ افعل علی بابہا وکذا قال مجاہد وقد ذکر عبد الرزاق فی تفسیرہ ان ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان یقرأہا وہو علیہ ہین وحکی عن ابن عباس ان الضمیر للمخلوق لانہ ابتدی نطفۃ ثم علقۃ ثم مضغۃ والاعادۃ ان یقول لہ کن فیکون فہو اہون علی المخلوق ولا یثبت ہذا عن ابن عباس بل ہو من تفسیر الکلبی اھ وقال القسطلانی ثم اشار المؤلف الی قولہ تعالیٰ افعیینا بالخلق الاول ای افاعیی علینا حین انشاکم وانشا خلقکم ای ما اعجزنا الخلق الاول حین انشاکم وانشانا خلقکم حتی نعجز عن الاعادۃ والہمزۃ فیہ للانکار وعدل عن التکلم فی قولہ انشاکم الی الغیبۃ التفاتا قال الکرمانی والظاہر ان لفظ حین انشاکم اشارۃ الی آیۃ اخری مستقلۃ وانشا خلقکم الی تفسیرہ وہو قولہ تعالیٰ اذ انشاکم من الارض فنقلہ البخاری بالمعنی حیث قال حین انشاکم بدل اذ انشاکم وہو محذوف فی اللفظ واستغنی بالمفسر عن المفسر اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ افاعیی الخ اشار بذلک الی ان کلمۃ عیینا صارت متعدیۃ بالباء فی الخلق الاول وکان المعنی افاعیی علینا خلقکم حین انشانا کم لکنہ حذف الفاعل استغناء بدلالۃ الظرف علیہ واقام النائب مقام المتکلم رعایۃ لما ورد فی الآیۃ الاخری ثم لما ذکر الانشاء ذکر معناہ فقال انشا ای خلق لکنہ لما کان المذکور فی الآیۃ انشاکم اورد فی التفسیر ایضاً خلقکم ولم یکتف بقولہ خلق فقط اھ قولہ لغوب النصب ای تفسیر قولہ وما مسنا من لغوب ای من نصب والنصب

والتعب وزنا ومعنى وهذا التفسير لمجاهد فيما اخرجه ابن ابي حاتم ونقل الداؤدي الشارح فقال ان النصب في هذا المصنف بسكون الصاد وانه اراد ضبط اللغوب وقال متعقباً عليه لم ار احداً نصب اللام في الفعل قال وانما هو بالنصب الاحمق قوله اطواراً الذي يريد تفسير قوله تعالى وقد خلقكم اطواراً والاطوار الاحوال المختلفة واحدها طور بالفتح واخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس في معنى الاطوار كونه مرة نطفة ومرة علقة الخ واخرج الطبري عن ابن عباس وجماعة نحوه وقال المراد به اختلاف احوال الانسان من صحة وسقم وقيل معناه اصنافاً في الالوان واللغات اهـ وزاد العيني قال ابن الاثير الاطوار التارات والحدود واحدها طور اي مرة ملك ومرة بؤس ومرة نعم اهـ من هامش اللامع وسياق هذا القول في البخاري في سورة نوح من كتاب التفسير ولم يتعرض الحافظ لقوله عدا طوره اي قدره وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك انه في الاصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان او غيره اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله عدا طوره اي بڑھ گیا اندازا اپنے سے اهـ قوله كان الله ولم يكن شيئ قال العلامة السندي قوله كان الله اي مع صفاته العليا وترك ذكرها لانها كالتوابع فلا يلزم من الحديث نفي الصفات القديمة وقد تعالى ولم يكن شيئ غيره مبني على ان الصفات ليست غير الذات كما قرره اهل الكلام لكن الحق ان ذلك اصطلاح منهم فبناء الحديث عليه لا يخلو عن خفاء نعم يمكن انهم بنوا اصطلاحهم على ظاهر هذا الحديث بعد اثبات قدم الصفات كما ان المعتزلة بنوا نفيها عليه وعلى ما خيلوا من الادلة العقلية الباطلة والله تعالى اعلم قوله وكان عرشه على الماء الخ اي بعد ان خلق بقرينة اول الحديث ولا حاجة الى حمل الواو على معنى ثم اذ الواو لا تنفي الترتيب في الوجود الخارجي اهـ ص ٤٥٣ فاخبرنا عن بدء الخلق حتى الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي اجمالاً اهـ وبسط الكلام عليه في هامشه وكتب العلامة السندي قوله حتى دخل الخ اي حتى اخبر عن دخولهم او هو غاية لبدء الخلق على معنى بدء الخلق وما بعده والله تعالى اعلم اهـ

ص ٤٥٣ باب ما جاء في سبع ارضين قال الحافظان ابن حجر والعيني اي في بيان وضعها ولفظ القسطلاني في شرحه اي في وصفها ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله تعالى ترجم بسبع ارضين اشارة الى الاختلاف الوارد في العدد وبيت الحكم لقوة الدليل عنده فقد قال الحافظ قوله وقول الله سبحانه وتعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن الآية قال الداؤدي فيه دلالة على ان الارضين بعضها فوق بعض مثل السماوات ونقل عن بعض المتكلمين ان المثلية في العدد خاصة وان السبع متجاورة وحكى ابن التين عن بعضهم ان الارض واحدة قال وهو مردود بالقرآن والسنة قلت ولعله القول بالتجاور والا فيصير صريحاً في المخالفة ويدل للقول الظاهر ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في هذه الآية ومن الارض مثلهن قال في كل ارض مثل ابراهيم ونحو ما على الارض من الخلق هكذا اخرجه مختصراً واسناده صحيح واخرجه الحاكم والبيهقي مطولاً واوله اي سبع ارضين في كل ارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم ونبي كنبيكم قال البيهقي اسناده صحيح الا انه شاذ بمرة وروى ابن ابي حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها ومن طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس نحوه اهـ مختصراً قلت ولشيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي مؤسس دار العلوم بديوبند رسالة مستقلة باللغة الاردوية سماها تحذير الناس عن انكار اثر ابن عباس وذكر في آخره انه بسط الكلام على ذلك في رسالتين له آخريين احدهما آيات البينات على وجود الانبياء في الطبقات والثانية دافع الوسواس في اثر ابن عباس اهـ قلت وتعيين ما ترجم به الامام البخاري ترجم الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية وقال باب ما جاء في سبع ارضين ثم ذكر فيه عدة احاديث ثم قال فهذه الاحاديث كالمتواترة في اثبات سبع ارضين والمراد بذلك ان كل واحدة فوق الاخرى والتي تحتها في وسطها عند اهل الهيئة حتى ينتهي الامر الى المصاقبة وهي التي لا جوف لها الى آخر ما قال قلت وما ايد الحافظ القول الظاهر باثر ابن عباس المذكور لا حاجة الى ذلك فان روايات هذا الباب كلها صريحة في الدلالة على الظاهر لان الغاصب شبراً من الارض اذا يطوق الى سبع ارضين ويخسف الى سبع ارضين فلا بد ان تكون بعضهن فوق بعض وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره تحت الباب بانها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة والغرض من هذه الابواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والرذيل مما نقل فيه الاحاديث الصحيحة عنده ولا يبعد عندي ايضاً ان في تبويب الامام البخاري رحمه الله تعالى بالارضين وتخصيصها بالذكر مع تقدم ذكر السماوات على الارض في الآية الكريمة اشارة لطيفة الى مسئلة اخرى خلافية ايضاً وهي اختلافهم في التفضيل بين السماء والارض ففي الفتاوى الحديثية لابن حجر المكي سئل نفع الله به ايما افضل السماء او الارض فاجاب بقوله الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين السماء لانه لم يعص الله فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادراً فلم يلتفت اليها وقيل الارض ونقل عن الاكثرين لانها مستقر الانبياء ومدفنهم اهـ وفي الشرح الكبير للمالكية الاكثر على ان السماء افضل والله اعلم بحقيقة الحال اهـ وقال القاري في شرح المناسك في بحث التفضيل بين مكة والمدينة والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس فما ضم اعضاءه الشريفة فهو افضل بقاع الارض بالاجماع حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم وقد صرح التاج الفاكهي بتفضيل الارض على السماوات لحلوله صلى الله عليه وسلم بها وحكاه بعضهم عن الاكثرين لخلق الانبياء منها ودفنهم فيها وقال النووي الجمهور على تفضيل السماء اهـ مختصراً قلت ومال شيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي قدس سره في قصيدته المدحية في شانه صلى الله عليه وسلم المطبوع باسم قصيدة بهارية الى فضيلة الارض على السماء قوله يوم خلق الله السماوات والارض الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ان كانت الرواية والارضين بلفظ الجمع فدلالته على الترجمة ظاهرة وان كانت بلفظ المفرد فيحمل اللام على الجنس والاشارة الى ما ورد في غير هذه الرواية من لفظ الجمع اهـ وذكر في هامشه ان الرواية وردت بكلا اللفظين بلفظ الجمع والمفرد وفيه ايضاً قال الحافظ ابن كثير ومراد البخاري بذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن اي في العدد اهـ

ص ٤٥٣ باب في النجوم والظاهر من سياق الترجمة وما ذكر فيها ان الغرض بيان المقاصد المعتبرة الثابتة من خلق النجوم ورد ما احدثها الخرصون فيها قال الحافظ قوله وقال قتادة الخ وصله عبد بن حميد وزاد في آخره ان ناساً جهلة بامر الله قد احدثوا في هذه النجوم كهانة من غرس بنجم كذا كان كذا ومن سافر بنجم كذا كان كذا ولعمري ما من النجوم نجم الا ويولد به الطويل والقصير والاحمر والابيض والحسن والدميم وما علم هذه النجوم وهذه الدابة وهذا الطائر شيئ من هذا الغيب انتهى وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ايراد المصنف ما اورده من تفسير الاشياء التي ذكرها من القرآن وان كان ذكر بعضها وقع استطراداً والله اعلم اهـ وقال العلامة السندي قوله وقال ابن عباس هشيماً الخ كانه ذكر تفسير هذه الالفاظ لتعلقها بالخلق وان لم يكن لها تعلق بالنجوم وقال العيني والقسطلاني ذكرها استطراداً على عادته لادنى ملابسة كثير الفائدة اهـ وتقدم ما قال الحافظ في وجه مناسبة ذكرها ويمكن عند هذا العبد الضعيف ان يقال انه تقرر في محله ان للشمس والقمر وبعض النجوم تاثيراً في نضج الثمار واحداث النضارة والله فيها فافهم فانه لطيف۔

ص ٤٥٣ باب صفة الشمس والقمر بحسبان اي بحسبان اي تفسير ذلك وقوله قال مجاهد بحسبان كحسبان الرحى الخ قال الكرماني اراد انهما يجريان على حسب الحركة الرحوية والدورية وعلى وضعها ولا يبعد وانهما لا يتجاوزانها اهـ وزاد الحافظ بعد قوله على حسب الحركة الرحوية وقال غيره بحساب منازل لا يعدوانها اهـ وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهما لا يتخلفان عما هو مقرر لهما كالرحى لا يمكن دورانها على غير ما هو معين في دورانه من القرب والبعد من القطب اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي التشبيه في الجري على وضع واحد وموضع واحد لا يمكن ان يتغير عنه والا فحركة الشمس والقمر ولاني قال هذا التفسير والتفسير الثاني واحد اهـ وكذا في اللامع اذ قال قوله وقال غيره ليس المراد ان بينهما اختلافاً بل المراد نقل قول كل منهما وان كان المؤدي واحداً اهـ وسياتي ايضاً الكلام على هذا القول في محله في تفسير سورة الرحمن من كتاب التفسير قوله ارجائها ما لم ينشق منها قال الحافظ يريد تفسير قوله تعالى والملك على ارجائها وروى عبد بن حميد من طريق قتادة اي على حافات السماء وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا وصوب الاول وعن ابن عباس الملك على حافات السماء حين تنشق والارجاء بالمد جمع رجا بالقصر والمراد النواحي اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله ما لم ينشق منها يعني ان قوله تعالى والملك على ارجائها المراد به ما اذا لم تنشق السماء فاذا انشقت لم تبق لها الارجاء ثم اخذ في بيان معناه فقال على حافتيه كما تقول على ارجاء البئر فان معناه على اطرافه قوله وليجة كل شيئ الخ فكان فعيلة بمعنى مفعولة اهـ

ص ٤٥٣ باب ما جاء في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح نشراً الخ قال الحافظ نشراً بضم النون والمعجمة سيأتي تفسيره في الباب قوله قاصفاً الخ يريد تفسير قوله تعالى فيرسل عليكم قاصفاً من الريح قال ابو عبيدة هي التي تقصف كل شيئ اي تحطم اهـ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لواقح ملاقح الخ يعني ان الرياح ليست لاقحة بل هي ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدي اهـ وفي هامشه عن تقرير المكي يريد ان المراد باللواقح الملاقح ودل معناه انه يقال لقحت الناقة اي حملت والملقحة متعدية يقال الحقح الفحل الناقة وما قيل ان اللواقح جمع ملقحة على خلاف القياس فغلط فانها جمع لاقحة استاذ وقال الكرماني قوله لواقح اي ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال الحقح الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقح الى آخره بسط في هامش اللامع من الفتح وغيره۔

ص ٤٥٥ باب ذكر الملائكة قدم المصنف ذكر الملائكة على الانبياء لا لكونهم افضل عنده بل لتقدمهم في الخلق وسبق ذكرهم في القرآن في عدة آيات ووقع في حديث جابر الطويل عند مسلم في صفة الحج ابدؤا بما بدأ الله به ولانهم وسائط بين الله والرسل في تبليغ الوحي والشرائع فناسب ان يقدم الكلام فيهم على الانبياء ولا يلزم من ذلك ان يكونوا افضل من الانبياء وقد ذكرت مسئلة تفضيل الملائكة في كتاب التوحيد عند شرح حديث ذكرته في ملاء خير منه اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب وجملة الروايات الموردة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد اهـ وبسط في هامشه الكلام على الملائكة لفظاً ومعنى والاختلاف في حقيقتهم وكذا في وجودهم فارجع اليه قال الحافظ ومن ادلة كثرتهم ما ياتي في حديث الاسراء ان البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لا يعودون ثم ذكر المصنف في الباب احاديث تزيد على ثلاثين حديثاً وهو من نوادر ما وقع في هذا الكتاب اعني كثرة ما فيه من الاحاديث فان عادة المصنف غالباً يفصل الاحاديث بالتراجم ولم يصنع ذلك ههنا اهـ قلت وسياتي الكلام من تلك الاحاديث على حديث ابن مسعود يجمع احدكم في بطن امه اربعين يوماً في اول كتاب القدر ان شاء الله تعالى۔

ص ٤٥٦ باب اذا قال احدكم آمين الخ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع زيادة الباب ههنا من تصرف النساخ فان الاحاديث الموردة بعد ذلك من الباب الاول من غير تفاوت اهـ وفي هامشه اشكل زيادة لفظ الباب ههنا قديماً وحديثاً واخترع شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب اصلاً براسه اذ قال في الاصول ان لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الاسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الاصل السابع من اصول التراجم وتقدم فيه ما اختاره هذا العبد الضعيف وهو ان هذا الباب ليس بمثبت بفتح الباء بل هو مثبت بكسر الباء للترجمة السابقة ثم رايت العلامة السندي مال الى ذلك اذ قال لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملائكة هذا الباب اي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يات بالباب ليذكر احاديثه ثم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد ايضاً في جملة سائر الاحاديث لهذا المطلوب اهـ وقال صاحب الفيض هذا الباب غريب في سلسلة ذكر الملائكة الا انه ادخله في اضعاف ذكرهم لما تقدم انهم موكلون على قول آمين ايضاً اهـ قلت واول حديث هذا الباب حديث عائشة حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة الحديث يخالفه ما تقدم في باب كسر الدنان من قول عائشة فاتخذت منه نمرقتين وتقدم الكلام عليه في الباب المذكور من ابواب المظالم والقصاص فلكن منه على ذكر

ص ٤٥٩ باب ما جاء في صفة الجنة وانها مخلوقة الخ اي موجودة الآن واشار بذلك الى الرد على من زعم من المعتزلة انها لا توجد الا يوم القيامة وقد ذكر المصنف في الباب احاديث كثيرة دالة على ما ترجم به فمنها ما يتعلق بكونها موجودة الآن ومنها ما يتعلق بصفتها واصرح مما ذكره في ذلك ما اخرجه احمد وابو داؤد باسناد قوي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله الجنة قال لجبرائيل اذهب فانظر اليها الحديث وهكذا قال العيني فيه رد على المعتزلة حيث قالوا انها لا توجد الا يوم القيامة وكذلك قالوا في النار انها تخلق يوم القيامة اهـ قلت ولذا قال في باب صفة النار انها مخلوقة كما سياتي ص ٤٦١ قوله لكل امرئ منهم زوجتان كتب الشيخ في اللامع يصح ارجاع الضمير الى الفريقين جميعاً والى الثانية منهما اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثاني يكون للفريق الاول اكثر من ثنتين وقال الحافظ قوله زوجتان اي من نساء الدنيا فقد روى احمد عن ابي هريرة مرفوعاً في صفة ادنى اهل الجنة منزلة وان له من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى ازواجه من الدنيا وفي سنده شهر بن حوشب وفيه مقال وذكر الحافظ الروايات العديدة المختلفة في تعداد النساء من الحور العين الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال العلامة السندي لعل الزوجتين تكونان على هذه الصفة اي المذكورة في الحديث والباقيات على غير هذه الصفة والا فقد ورد للمؤمن ثلاث وسبعون زوجة ونحو ذلك والله تعالى اعلم اهـ قوله في آخر حديث من احاديث الباب رجال امنوا بالله الخ وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام فان قلت فلا يبقى في غير المغرف احد لان اهل الجنة كلهم مؤمنون

مصدقون بالرسل قلت المصدقون بجميع الرسل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم فتبقى امة غيره من سائر الانبياء في غير المعروف اهـ

ص٤٦١ باب صفة ابواب الجنة الخ قال الحافظ هكذا ترجم بالصفة ولعله اراد بالصفة العدد او التسمية فانه اورد فيه حديث سهل بن سعد مرفوعا في الجنة ثمانية ابواب الحديث وقال فيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم من انفق زوجين في سبيل الله دعي من باب الجنة واشار بهذا الى حديث اسنده في الصيام وفي الجهاد من حديث ابي هريرة وفيه فمن كان من اهل الجهاد دعي من باب الجهاد وورد في صفة ابواب الجنة ان ما بين المصراعين مسيرة اربعين سنة من حديث ابي سعيد ومعاوية بن حيدة ولقيط بن عامر واحاديث الثلاثة عند احمد وهي مرفوعة ولها شاهد عند مسلم من حديث عتبة بن غزوان لكنه موقوف اهـ من الفتح وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ لعله اه اراد بالصفة العدد او التسمية فقال هذا التخمين لا وجه له لما ذكر الصفة واراده العدد ونفيه ما فيه والذي يظهر لي ان ذكره الصفة اشارة الى قوله الريان لانه صفة لباب اهـ مختصرا وبسط الكلام في هامش اللامع على الروايات الواردة في عدد ابواب الجنة واسمائها وفيه قال ابن رسلان في شرح ابي داؤد قال ابن القيم ابواب الجنة لا تنحصر في الثمانية بل هي اكثر كما دلت عليه الاحاديث اهـ وفيه ايضا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز بالامزيد عليه وفيه برواية ابن جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعا ان في الجنة قصرا يقال له عدن له خمسة آلاف باب وفي رواية ترأ عمر على المنبر جنات عدن فقال ايها الناس هل تدرون ما جنات عدن قصر في الجنة له عشرة آلاف باب وعن ابن عباس خمس اهل الجنة منزلا يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعون الف غرفة لكل غرفة سبعون الف باب وغير ذلك من الروايات فلا بد للجمع بينهما من حمل هذه الابواب الكثيرة على الابواب من داخل ابواب الجنة الاصلية كما تقدم في كلام الحافظ وبه جزم مشايخي عند الدرس وكبار وقال ابن العربي في العارضة الذين يدعون من ابواب الجنة الثمانية اربعة الاول من انفق زوجين في سبيل الله وهو متفق عليه الثاني من قال هذا الذكر وهو في صحيح مسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الحديث الثالث من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه اخرجه البخاري كالرابع من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من اي ابواب الجنة الثمانية شئت اخرجه احمد بسنده الى عقبة بن عامر عن عمر مرفوعا اهـ مختصرا من هامش اللامع

ص٤٦٢ باب صفة النار وانها مخلوقة القول فيه كالقول في باب صفة الجنة سواء قوله غساقا الخ قال الحافظ وهذا مأخوذ من كلام ابي عبيدة فانه قال في قوله تعالى الا حميما وغساقا الحميم الماء الحار والغساق ما همى وسال والمراد في الآية ما سال من اهل النار من الصديد وقيل من دموعهم وقيل الغساق البارد الذي يحرق ببرده قال ابو عبيد الهروي من قرأه بالتشديد اراد السائل ومن قرأه بالتخفيف اراد البارد الى آخر ما في الفتح وقول البخاري كان الغساق كتب عليه مولانا محمد حسن المكي في تقريره من دأب البخاري اذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ او غيره كالترادف ونحوه بل يقول ذلك من رأيه بعدده بسكان اهـ ص٤٦٣ قوله الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء قال العلامة السندي يحتمل ان يكون كناية عن تغطية الحموم والسعي في خروج العرق منه مهما امكن على ان المراد بالماء العرق المعلوم بانه يبرد الحمى ويحتمل ان يكون كناية من الاستعمال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصدق وغيره من اعمال البر على ان المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم وقد حمله بعضهم على التصدق بالماء والله تعالى اعلم وللشراح معان وتأويلات مشهورة اهـ وبسط الكلام على معناه ايضا في الاوجز منه قوله لو اتيت فلانا فكلمته الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وحاصل كلامه انكم تظنون اني اكلمه في ذلك جهرة لا والله لا افعل ذلك فافتح بابا من الفتنة وهذا اذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ويمكن ان يكون المراد انكم تزعمون اني لم اكلمه فيما مضى لانكم لم ترونا قلته مع ان الامر ليس كذلك بل اني اكلم في ذلك الباب سرا ولا ينبغي كون احد اميرا علي ان اقول انه خير فلا انصحه ولا آمره بالمعروف قوله ولا اقول لرجل ان كان علي اميرا يعني بذلك ان عثمان رضي الله عنه لا شك انه من المبشرين بالجنة الا انه ليس معصوما حتى آمن عليه الخطاء فلعل ان تأخذه العصبية والحمية اذا امرته بشيء ما يخالف طبعه او يثقل عليه وقد سمعت منه صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان كثيرا من الامراء يأمرون ولا يأتمرون وينهون ولا ينتهون وعثمان رضي الله عنه وان لم يكن من جملتهم لكنه يخاف عليه ان تأخذه العصبية لانه بشر وليس معصوما فافهم فانه دقيق اهـ وبسط في هامشه الكلام في شرح هذا الحديث من كلام الشراح ثم لا يخفى عليك ان ظاهر كلام الشراح قاطبة وكذا كلام الشيخ قدس سره والمشائخ ان المراد بالرجل في قوله ولا اقول لرجل الخ هو عثمان رضي الله عنه ثم بعد ذلك اولوا وعيد الحديث في شان عثمان والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان مصداق الامير هو الوليد والمعنى ان كون الوليد اميرا لا يمنعني ان اكلم فيه بعدما سمعت هذا الوعيد الشديد وعلى هذا فيكون مورد الحديث هو الوليد فحينئذ لا يشكل الحديث بمناقب عثمان رضي الله عنه فتامل فانه لطيف.

ص٤٦٤ قوله يجتمع اهل النار عليه الخ ظاهره رؤية اهل النار المعذب وان كان مسلما مع ان المسلمين لا يعذبون بحضر من الكفار قال الرازي في تفسير قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الآية يجوز ان يعذبهم بحيث لا يراه الكفرة لكن صرح رواية عن ابي حنيفة وما في حاشيته من الروايات الكثيرة يؤيد الاول فتامل.

ص٤٦٤ باب صفة ابليس وجنوده الخ ابليس اسم اعجمي عند الاكثر وقيل مشتق من ابلس اذا ائس قال ابن الانباري لو كان عربيا لصرف وقال الطبري انما لم يصرف وان كان عربيا لقلة نظيره في كلام العرب فشبهوه بالعجمي وتعقب بان ذلك ليس من موانع الصرف الى ان قال الحافظ روي عن ابن عباس قال كان اسم ابليس حيث كان مع الملائكة عزازيل ثم ابليس بعد وقول البخاري وجنوده كانه يشير بذلك الى حديث ابي موسى الاشعري مرفوعا قال اذا اصبح ابليس بث جنوده فيقول من اضل مسلما البسته التاج الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم ولمسلم من حديث جابر مرفوعا عرش ابليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس فاعظمهم عنده اعظمهم فتنة واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد او لم يكن منهم اصلا على قولين مشهورين اهـ قلت ولجنود ابليس ذكر في الآيات والروايات كثيرا كما في روايات الباب وغيرها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا بسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية ابليس في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء وقال العلامة العيني والكلام في صفة ابليس وحقيقة امره على انواع الاول في اسمه هل هو مشتق او لا. النوع الثاني في بيان اصل خلقه اي هل كان من الجن او من الملائكة او ليس منهما النوع الثالث في صفته والنوع الرابع في اولاده وجنوده ثم بسط الكلام على هذه الانواع الاربعة فارجع اليه وسياتي الكلام على وجود الجن واثباته في الباب الآتي ثم لا يذهب عليك ان ما في بين سطور الكتاب تحت قوله قرين اي في قوله تعالى فهو له قرين اهـ وهي آية من سورة الزخرف هو ليس بوجيه عندي لان القرين هنا ليس بمعنى الشيطان بل هو بمعنى المصاحب كما لا يخفى والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اشارة الى ما في سورة ق قال قرينه ربنا ما اطغيته الآية وقد ذكر الامام البخاري هذا التفسير في سورة قاف ولم يذكره في سورة الزخرف فتنبه.

ص٤٦٥ باب ذكر الجن وثوابهم وعقابهم الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوهم ان الجن ليس منهم الا الشر لان الشيطان هو الجن دفعه بانهم مكلفون مثل الانس فمطيعهم مثاب وعاصيهم معذب والشيطان وان كان منهم فانه رجم لشيطنته وعصيانه لا لكونه من الجن اهـ وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى اثبات وجود الجن والى كونهم مكلفين واما اثبات وجودهم فقد نقل امام الحرمين عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية انهم انكروا وجودهم راسا قال ولا يتعجب ممن انكر ذلك من غير المشرعين انما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والاخبار المتواترة قال وليس في قضية العقل ما يقدح في اثباتهم قال القاضي ابو بكر وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ومنهم من يثبتهم وينفي تسلطهم على الانس وقال عبد الجبار المعتزلي الدليل على اثباتهم السمع دون العقل الى آخر ما بسط الحافظ في وجودهم وفي اي شيء خلقوا وفي انهم هل يأكلون ويشربون ويتناكحون ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز ثم قال الحافظ واما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر الجن عند الجماعة مكلفون وقال عبد الجبار لا نعلم خلافا بين اهل النظر في ذلك الا ما حكي عن بعض الحشوية انهم مضطرون الى افعالهم وليسوا بمكلفين الى آخر ما بسط من الاختلاف في انه هل كان فيهم نبي ام لا مع اتفاقهم على ان نبينا صلى الله عليه وسلم بعث الى الجن والانس وهذا مما فضل به على الانبياء واما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من اثبت تكليفهم انهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون فروى الطبري وابن ابي حاتم من طريق ابي الزناد موقوفا قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار قال الله لمؤمني الجن وسائر الامم اي من غير الانس كونوا ترابا فحينئذ يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وروى ابن ابي الدنيا عن ليث بن ابي سليم قال ثواب الجن ان يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا وروي عن ابي حنيفة نحو هذا القول وذهب الجمهور الى انهم يثابون على الطاعة وهو قول الائمة الثلاثة والاوزاعي وابي يوسف ومحمد ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الانس على اربعة اقوال احدها نعم وهو قول الاكثر ثانيها يكونون في ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة ثالثها انهم اصحاب الاعراف ورابعها التوقف عن الجواب ثم ذكر دلائل الجمهور وبسط العيني ايضا ابحاثا عديدة في مسائل الجن الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا وعلم من ذلك ان ما قرره الشيخ مبني على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الامام ابي حنيفة ولعل ماخذ قول الامام ما في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم فانه رتب فيه على الايمان واجابة داعي الله الاجارة من النار فقط اهـ ونقل عن الامام التوقف ايضا كما سياتي في الباب الآتي. قوله لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا انس الخ كتب الشيخ في اللامع فيه اثبات الجن وانهم مسلمون فان الشهادة لا تنفع الا كونها ايمانا كيما مر اخوذا اهـ قلت وما افاده الشيخ قدس سره في المطابقة اجود مما قال الشراح قال الحافظ وتبعه القسطلاني الغرض منه هنا انه يدل على ان الجن يحشرون يوم القيامة اهـ وقال العيني مطابقته للترجمة في قوله جن ووجه ايضا يدل على وجود الجن خلافا لمن انكر ذلك اهـ

ص٤٦٥ باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن قال العلامة القسطلاني سقط لفظ باب لغير ابي ذر قوله مصرفا معدلا قاله ابو عبيدة ومراده قوله تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا قوله صرفنا في قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا الخ قال المؤلف اي وجهنا وكان ذلك حين انصرف صلى الله عليه وسلم راجعا من الطائف الى مكة حين يئس من ثقيف وعن ابن عباس ان الجن كانوا سبعة من جن نصيبين فجعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلا الى قومهم وعن مجاهد فيما ذكره ابن ابي حاتم كانوا ثلاثة من حران واربعة من نصيبين ذكر القسطلاني اسمائهم ثم قال وقيل انهم كانوا اثني عشر الفا اهـ قلت لم يتعرض الشراح لغرض الترجمة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله اشار بها الى مستدل الامام ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة المذكورة في الباب السابق فان مستدل الامام في مسلكه فيه هو هذه الآية اذ ليس فيها الا الاجارة من العذاب ففي التفسير الاحمدي وقال امامنا الاعظم انهم لم يثابوا كالانس وغاية نفع ايمانهم انهم ينجون من العذاب لقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم هكذا ذكر في المدارك والكشاف والبيضاوي اهـ قلت ونقل فيه من الامام التوقف ايضا ففي روح المعاني قال النسفي في التيسير في الآية المذكورة قيل توقف ابو حنيفة في ثواب الجن في الجنة ونعيمها لانه لا استحقاق للعبد على الله تعالى ولم يقل بطريق الوعد في حقهم الا المغفرة والاجارة من النار واما نعيم الجنة فموقوف على الدليل اهـ ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقراءته وقد اشار اليها المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اهـ

ص٤٦٥ باب قول الله تعالى وبث فيها من كل دابة قال الحافظ كانه اشار الى سبق خلق الملائكة والجن والحيوان او سبق جميع ذلك على خلق آدم والدابة لغة ما دب من الحيوان واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية والاول اشهر لقوله تعالى وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وعرفا ذوات الاربع وقيل يختص بالفرس وقيل بالحمار والمراد هنا المعنى اللغوي وفي حديث ابي هريرة عند مسلم ان خلق الدواب كان يوم الاربعاء وهو دال على ان ذلك قبل خلق آدم اهـ قلت واجاد الامام البخاري بالاشارة الى الآيات في الترجمة حيث اشار بها الى استيعاب جميع انواع الحيوانات فانها ثلاثة انواع ما يسكن في الارض من الحشرات واشار اليه بذكر الحيات والثاني ما يدب على الارض واشار اليه بقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والثالث ما يطير في الجو واشار اليه بقوله تعالى اولم يروا الى الطير فوقهم الآية. وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كانت العادة جارية بان العظيم لا ينسب اليه الحقير وقد كانت الفلاسفة زعمت انه تبارك وتعالى لم يخلق الا العقل الاول وجملة ما يكون في عالم الكون والفساد فانه الى العقل العاشر وغيرها كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة مما على الارض صغيرة كانت

اوكبيرة حقيرة وذات خطر فانما خلقه الله تبارك وتعالى ومنه الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين ثم ان جميع ما اورده في ابواب من الروايات مقصود ومنها ان للدواب ذكرا فيها غير ان لبعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة ازيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب هناك واورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم اخذ في سرد الروايات كما كان يسردها وهذا كقوله باب خير مال المسلم وقوله باب خمس من الدواب فانهما لما تضمنا فائدة كثيرة الاعتناء نبه عليها بلفظ الباب فافهم اه وبسط في هامشه الكلام في توضيح ما قاله الشيخ قدس سره وتائيده.

ص٤٦٦ باب خير مال المسلم غنم يتبع بها الخ هكذا ثبتت هذه الترجمة في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وكذا في النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي وليست هذه في نسخة الفتح قال الحافظ سقطت هذه الترجمة من رواية النسفي ولم يذكره الاسماعيلي ايضا وهو اللائق بالحال لان الاحاديث التي تلي حديث ابي سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم الا حديث ابي هريرة المذكور بعده اه وهكذا قال العلامة العيني وقد تقدم بافادة الشيخ قدس سره ما يتعلق بهذا الباب والباب الآتي وعلى ما افاده لا يحتاج الى ما اضطر اليه الشراح من القول باولوية سقوط هذا الباب فلله در الشيخ قدس سره وما افاده الشيخ قدس سره هو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس منها.

ص٤٦٧ باب خمس من الدواب فواسق الخ كذا في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني ونسخة المصرية التي عليها حاشية العلامة السندي وفي نسخة الحافظ كذا باب اذا وقع الذباب في شراب احدكم فليغمسه الخ وخمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم وهكذا في نسخة القسطلاني قال الحافظ ولا معنى لذكر هذا الباب هنا وتبعه القسطلاني في ذلك وتقدم توجيه اللطيف في كلام الشيخ قدس سره في الباب السابق.

ص٤٦٧ باب اذا وقع الذباب في شراب احدكم الخ قال الحافظ هذا الباب في رواية ابي ذر وحذف عند الباقين وهو اولى فان الاحاديث التي بعد حديث ابي هريرة لا تعلق لها بذلك كما تقدم نظيره اه تنبيه تقدم الجواب عنه في كلام الشيخ رحمه الله فيما سبق.

ثم لم يذكر الحافظ ههنا براعة الاختتام لانه جعل كتاب بدء الخلق والانبياء كتابا واحدا فلذا ذكر البراعة في آخر كتاب الانبياء ولو جعل هذا الكتاب مستقلا فيمكن ان يقال ان البراعة في قوله نقص من عمله كل يوم قيراط وجزاء الاعمال يكون في الآخرة بعد الموت.

كتاب الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

في رواية كريمة كتاب احاديث الانبياء عليهم الصلوة والسلام وفي بعض النسخ باب خلق آدم صلى الله عليه وسلم من غير ذكر شيء غيره قال العيني قال الحافظ الانبياء جمع نبي وقد قرئ بالهمز فقيل هو الاصل وتركه تسهيل وقيل الذي بالهمز من النبأ والذي بغير همز من نبوة وهي الرفعة والنبوة نعمة يمن بها الله على من يشاء ولا يبلغها احد بعلمه ولا كشفه ولا يستحقها باستعداد ولايته ومعنا الحقيقي شرعا من حصلت له النبوة وليست راجعة الى جسم النبي صلى الله عليه وسلم ولا الى عرض من اعراضه بل ولا حكم بكونه نبيا بل المرجع الى اعلام الله له باني نبأتك او جعلتك نبيا وعلى هذا فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة قال الحافظ ايضا وقع في ذكر عدد الانبياء حديث ابي ذر مرفوعا انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل منهم ثلاثمائة وثلاث عشرة صححه ابن حبان وهكذا في العيني وزاد وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الله ثمانية آلاف نبي اربعة آلاف الى بني اسرائيل واربعة آلاف الى سائر الناس رواه ابو يعلى الموصلي وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت على اثر ثمانية آلاف نبي منهم اربعة آلاف من بني اسرائيل رواه الحافظ ابو بكر الاسماعيلي اه قلت وحديث ابي ذر المتقدم في كلام الحافظ والعيني ذكره ابن الجوزي في التلقيح مفصلا كما ذكر في هامش اللامع وقال القاري في شرح حديث ابي ذر العدد في هذا الحديث وان كان مجزوما به لكنه ليس بمقطوع فيجب الايمان بالانبياء والرسل مجملا من غير حصر في عدد لئلا يخرج احد منهم ولا يدخل احد من غيرهم فيهم اه نسو لا يذهب عليك ان الامام البخاري رضي الله عنه كما انه مجتهد في المسائل الفقهية لا يبالي خلاف احد كذلك له راي مستقل في التاريخ لا يبالي خلاف المؤرخين كما سترى في ذكر ترتيب الانبياء فقد ترى انه ذكر ادريس بعد نوح وجمهور المؤرخين على ان ادريس من اجداد نوح عليهما السلام الا ان البخاري خالفهم فذكره بعد نوح ولعل مستنده في ذلك حديث المعراج وقد ذكره المصنف في باب ذكر ادريس فانه وقع فيه قول ادريس للنبي صلى الله عليه وسلم مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح فلو كان ادريس من اجداد نوح لما قال بالاخ الصالح بل قال بالابن الصالح وهو استدلال جيد واليه ذهب الشيخ ابو بكر بن العربي واجاب عنه بانه قال الجمهور ذلك على سبيل التواضع والتلطف فليس ذلك نصا فيه وهكذا ترى في مواضع آخر وتنبيهم على ما ذكره ابن الجوزي في التلقيح اذ قال ذكر ترتيب كبار الانبياء كان من بعد آدم شيث عليه السلام وهو وصي آدم وانزل الله عليه خمسين صحيفة قال محمد بن جرير والى شيث تنتهي انساب بني آدم كلهم اليوم وذلك ان نسل ولد آدم من غير نسل شيث انقرضوا فلم يبق احد منهم ثم كان ادريس عليه السلام قال ابو بكر بن ابي خيثمة وكان من بعده (بياض في الاصل) نوح ثم هود ثم صالح ثم ابراهيم ثم كان لقمان الحكيم وكان (بياض في الاصل) موسى بن ميشا ثم من بعدهم موسى بن عمران ثم يوشع بن نون ثم كالب بن يوقنا ثم حزقيل ثم الياس ثم طالوت الملك ثم داود ثم سليمان ثم ايوب ثم يونس بن متى ثم شعيا ثم ارميا ثم زكريا ويحيى وعيسى وارميا وكان ذو القرنين بين عيسى ومحمد صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين .... قال المصنف كذا ذكروا الصواب ان ذو القرنين كان في زمن الخليل عليه الصلوة والسلام الا ان يعني به اليوناني اه.

ص٤٦٨ باب خلق آدم وذريته ذكر المصنف آثارا ثم احاديث تتعلق بذلك ولم يذكر ما رواه الترمذي والنسائي والبزار وصححه ابن حبان عن ابي هريرة مرفوعا ان الله خلق آدم من تراب فجعله طينا ثم تركه حتى اذا كان حمأ مسنونا خلقه وصوره ثم تركه حتى اذا كان صلصالا كالفخار كان ابليس يمر به فيقول لقد خلقت لامر عظيم ثم نفخ الله فيه من روحه وكان اول ما جرى فيه الروح بصره وخياشيمه فعطس فقال الحمد لله فقال الله يرحمك ربك الحديث وقد جاء

عدة احاديث منها حديث ابي موسى مرفوعا ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء بنو آدم على قدر الارض الحديث اخرجه ابو داؤد والترمذي وصححه ابن حبان. وآدم اسم سرياني وهو عند اهل الكتاب آدام باشباع فتحة الدال بوزن خاتام ووزنه فاعال وامتنع صرفه للعجمة والعلمية وقال الثعلبي التراب بالعبرانية آدام فسمي آدم به وحذفت الالف الثانية وقيل هو عربي جزم به الجوهري والجواليقي وقيل هو بوزن افعل من الادمة وقيل من الاديم لانه خلق من اديم الارض وهذا عن ابن عباس ووجهوه بانه يكون كاعين ومنع الصرف للوزن والعلمية وقيل هو من ادمت بين الشيئين اذا خلطت بينهما لانه كان ماء وطينا مختلطا جميعا اه قوله صلصال طين الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وذلك لان الصوت ماخوذ في معناه ولا يتصوت الطين ما لم يخالطه معه شيء كالرمل ونحوه وقيل معناه المنتن واما ما كان فهو مضاعف واصله اصل فالحق بالرباعي مبالغة في المعنى اه وقال الحافظ قوله طين خلط الخ هذا هو تفسير الفراء هكذا ذكره وقال ابو عبيدة الصلصال اليابس الذي لم تصبه نار فاذا نقرته صل فسمعت له صلصلة فاذا طبخ بالنار فهو فخار وكل شيء له صوت فهو صلصال وروى الطبري عن قتادة باسناد صحيح نحوه اه قال المجد صلصل صلصلة صوت كصلصل صلصلة وصلصالا اه.

ص٤٦٨ قوله ستون ذراعا قال السندي الظاهر بالذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين وقيل بذراع نفسه وهو مردود بان الحديث مسوق للتعريف فيتبادر الى الجهالة لان حاصله ان ذراعه جزء من ستين جزء للطول وهذا يتصور في طول غاية الطول وقصير غاية القصر وبان ذراع كل واحد مثل ربعه فلو كان ستين ذراعا بذراع نفسه لكانت يده قصيرة في جنب طول جسده جدا ويلزم منه قبح الصورة وعدم اعتدالها وان يكون عدم المنافع المعدة لها اليدان وقد وقع ههنا في عبارة الحافظ ابن حجر سهو وتبعه القسطلاني في ذلك اه قلت وعبارة الحافظ في الفتح يحتمل ان يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل ان يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول اظهر لان ذراع كل احد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة في جنب طول جسده اه قوله فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن اي ان كل قرن يكون نشأته في الطول اقصر من القرن الذي قبله فانتهى تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص اي كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين في ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك الحكم في النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم وبين اول هذه الامة ولم يظهر لي الى الآن ما يزيل هذا الاشكال اه ويمكن الجواب عنه عندي بان يقال انهم شبهوا العالم كله بمنزلة شخص فالزمن الذي من آدم الى نوح كانه زمن الطفولية ومن نوح الى ابراهيم زمن الشباب ثم الزمن بعده زمن الكهولة كما تقدمت الاشارة اليه في الجزء الاول في بدء الوحي تحت قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الآية. وانت خبير بان القامة في زمن الطفولية تطول يوما فيوما الى الشباب ولما كان ههنا السير من الطول الى القصر فيكون السير في الاول اي من زمن آدم الى نوح في القصر سريعا غاية التسرع على عكس ما يوجد من النمو السريع في زمن الطفولية الى الشباب فافهم فانه دقيق. ص٤٦٩ قوله واما اول طعام كتب الشيخ في اللامع لا ينافيه ما ورد ان اول طعامهم الارض تجزلهم لان الاولية في احدهما اضافية او يقال انهما توكلان معا اه وذكر في هامشه الكلام عليه.

ص٤٦٩ باب الارواح جنود مجندة الخ قال الحافظ كذا ثبتت هذه الترجمة في معظم الروايات وهي متعلقة بترجمة خلق آدم وذريته للاشارة الى انهم ركبوا من الاجسام والارواح اه وعندي بل لان الاصل في الانسان الارواح واما معنى الحديث فقال الخطابي يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل في الخير والشر والصلاح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التي جبلت عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تناكرت ويحتمل ان يراد الاخبار عن بدء الخلق في حال الغيب على ما جاء ان الارواح خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقي فتتشاءم فلما حلت بالاجسام تعارفت بالامر الاول فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره المراد ان الارواح اول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها ان الاجساد التي فيها الارواح اذا التقت في الدنيا ائتلفت او اختلفت على حسب ما خلقت عليه الارواح في الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال الحافظ ولا يعكر عليه ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقي فانه يتعلق باصل الخلقة بغير سبب واما في ثاني الحال فيكون مكتسبا لتجدد وصف يقتضي الالفة بعد النفرة كايمان الكافر واحسان المسيء وقوله جنود مجندة اي اجناس مجنسة او جموع مجمعة قال ابن الجوزي ويستفاد من الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة او صلاح فينبغي ان يبحث عن المقتضي لذلك ليسعى في ازالته حتى يتخلص من الوصف المذموم وكذلك القول في عكسه اه قلت وبسط الكلام على معنى الحديث في اليواقيت والجواهر وكذا بسط القاري في المرقاة.

ص٤٧٠ باب قول الله عز وجل ولقد ارسلنا نوحا الخ وهو ابن خمسين سنة وقال مقاتل ابن مائة سنة وعند ابن جرير ثلاثمائة وخمسين سنة وقال ابن عباس سمي نوحا لكثرة نوحه على نفسه واختلف في سبب نوحه فقيل لدعوته على قومه بالهلاك وقيل لمراجعته ربه في شان ابنه كنعان. وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس ...... وهو اول نبي بعثه الله تعالى بعد ادريس وقال القرطبي اول نبي بعثه الله بعد آدم بتحريم البنات والعمات والخالات وكان مولده فيما ذكر ابن جرير بعد وفاة آدم بمائة وستة وعشرين عاما ومات وعمره الف سنة واربعمائة سنة ودفن بالمسجد الحرام وقيل غير ذلك وعن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم قال فكم كان بينه وبين نوح قال عشرة قرون رواه ابن حبان وصححه قال ابن كثير وهو على شرط مسلم ولم يخرجوه اه من القسطلاني قلت ويشكل تقديم الامام البخاري نوحا على ادريس عليهما الصلوة والسلام وقد حكي الاجماع على ان ادريس من اجداده لكن في هذا الاجماع نظر كما سياتي وتقدم منا الجواب عن اصل الاشكال في مبدء كتاب الانبياء فكن منه على ذكر.

ص٤٧٠ باب وان الياس لمن المرسلين الخ قال الحافظ الياس بهمزة قطع وهو اسم عبراني واما قوله تعالى سلام

علی الیاسین فقراہ الاکثر بصورۃ الاسم المدور وزیادۃ یاء ونون فی آخرہ وقرا اہل المدینۃ آل یاسین بفصل آل من یاسین وکان بعضہم تاول ان المراد سلام علی آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہو بعید وانما زیدت فیہ الیاء والنون کما قالوا فی ادریس ادراسین اھ وقال القسطلانی ہو الیاس بن یاسین سبط ہارون اخی موسی علیہم السلام بعث بعدہ وقال عبد اللہ بن مسعود فیما وصلہ ابن ابی حاتم ہو ادریس وفی مصحفہ وان ادریس لمن المرسلین فیکون لہ اسمان وسبق ان الیاس من ولد ہارون اخی موسی علیہما السلام وعلی ہذا فلیس ادریس جد النوح لانہ من بنی اسرائیل و الصحیح ان الیاس غیر ادریس لان اللہ تعالی ذکرہ فی سورۃ انعام حیث قال ونوحا ہدینا من قبل ومن ذریتہ داؤد وسلیمان الی ان قال وعیسی والیاس فدل علی ان الیاس من ذریۃ نوح وادریس جد ابی نوح کما یاتی قریبا ان شاء اللہ اھ وقال الحافظ وکان المصنف رجح عندہ کون ادریس لیس من اجداد نوح ولہذا ذکرہ بعدہ وساذکر ما فی ذلک فی الباب الذی یلیہ اھ قلت ما قال الحافظ من رجحان المصنف ہو المختار عندی کما تقدم فی مبداء ہذا الکتاب ولیشکل علیہ ما سیاتی فی الباب الآتی من قول المصنف فی حق ادریس وہو جد نوح والجواب عنہ عندی اما اولا فبان ہذہ الزیادۃ لم تثبت فی اکثر النسخ کما قال الحافظ وغیرہ وکذا ہو لیس بموجود فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا وثانیا بان یقال ان الامام البخاری اشار بہذا القول الی ما ہو المعروف علی الالسنۃ حتی حکی بعضہم الاجماع علیہ ولیس ہذا مصیر منہ الی اختیار ہذا القول فتامل۔

۲۲ باب ذکر ادریس وقول اللہ عز وجل ورفعناہ مکانا علیا قال الحافظ سقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر وزاد فی روایۃ الحفص وہو جد ابی نوح وقیل جد نوح واختلف فی لفظ ادریس فقیل ہو عربی واشتقاقہ من الدراسۃ وقیل لہ ذلک لکثرۃ درسہ الصحف وقیل بل ہو سریانی اھ وقال القسطلانی وکان اول نبی اعطی النبوۃ بعد آدم وشیث واول من خط بالقلم وادرک من حیوۃ آدم ثلثمائۃ سنۃ وثمان سنین وقال ابن کثیر وقد قالت طائفۃ انہ المشار الیہ فی حدیث معاویۃ بن الحکم السلمی لما سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخط بالرمل فقال انہ کان نبی یخط بالرمل الحدیث وزعم کثیر من المفسرین انہ اول من تکلم فی ذلک ویسمونہ ہرمس الہرامسۃ ویکذبون علیہ فی اشیاء کثیرۃ کما کذبوا علی غیرہ من الانبیاء اھ قولہ ورفعناہ مکانا علیا ثم ساق حدیث الاسراء وکانہ اشار بالترجمۃ الی ما وقع فیہ انہ وجدہ فی السماء الرابعۃ وہو مکان علی بغیر شک استشکل بعضہم ذلک بان غیرہ من الانبیاء ارفع مکانا منہ ثم اجاب بان المراد انہ لم یرفع الی السماء من ہو حی غیرہ وفیہ نظر لان عیسی ایضا قد رفع وہو حی علی الصحیح وکون ادریس رفع وہو حی لم یثبت من طریق مرفوعۃ قویۃ وذکر ابن قتیبۃ ان ادریس رفع وہو ابن ثلاث مائۃ وخمسین سنۃ وفی حدیث ابی ذر الطویل الذی صححہ ابن حبان ان ادریس کان نبیا رسولا وذکر ابن اسحق لہ اولیات کثیرۃ منہا اول من خاط الثیاب اھ مختصرا من الفتح۔

۲۲ باب قول اللہ عز وجل والی عاد اخاہم ہودا ہو ہود بن عبد اللہ بن رباح بن جاور بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وسماہ اخاہم لکونہ من قبیلتہم لا من جہۃ اخوۃ الدین ہذا ہو الراجح فی نسبہ واما ابن ہشام فقال ....

اسمہ عابر بن ارفخشذ بن سام بن نوح قالہ الحافظ ہکذا ذکر النسب العینی لکن فیہ رباح بن خلود بدل بن جاور وہکذا فی تفسیر الخطیب کما فی ہامش الفتح وقال العینی وکان ہود اشبہ ولد آدم بآدم خلا یوسف وکانت عاد ثلاث عشرۃ قبیلۃ ینزلون الرمل والدبنا وعالج ووبار وعمان الی حضرموت الی الیمن وکانت دیارہم اخصب البلاد فلما سخط اللہ علیہم جعلہم مفاوز وکان ہود من قبیلۃ یقال لہم عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وہم عاد الاولی وکانوا اعرابا یسکنون فی المواضع المذکورۃ وارسل اللہ تعالی ہودا علیہم وہو قولہ تعالی والی عاد اخاہم ہودا الی آخر ما ذکر من احوالہ وقال ایضا ثم ان ہودا علیہ السلام بقی بعد ہلاک قومہ ما شاء اللہ ثم مات وعمرہ مائۃ وخمسون سنۃ وحکی الخطیب عن ابن عباس انہ عاش اربعمائۃ وستین سنۃ وکان بینہ وبین نوح ثمانمائۃ وستین سنۃ واختلفوا فی ای مکان توفی فقیل بارض الشحر من بلاد حضرموت وقبرہ ظاہر ہناک ذکرہ ابن سعد فی الطبقات وعن عبد الرحمن بن سابط بین الرکن والمقام وزمزم قبر تسعۃ وتسعین نبیا وان قبر ہود وشعیب وصالح واسماعیل علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام فی تلک البقعۃ وقیل بجامع دمشق وفی حائط القبلۃ یزعم بعض الناس انہ قبر ہود علیہ السلام قال ابن الکلبی لم یکن بین نوح وابراہیم من الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام اھ قولہ لاقتلنہم قتل عاد وسیاتی فی المغازی بلفظ قتل ثمود وقال الحافظ والغرض من الحدیث ہہنا قولہ لاقتلنہم قتل عاد ای قتلا لا یبقی منہم احدا اشارۃ الی قولہ تعالی فہل تری لہم من باقیۃ ولم یرد انہ یقتلہم بالآلۃ التی قتلت بہا عاد بعینہا ویحتمل ان یکون من الاضافۃ الی الفاعل ویراد بہ القتل الشدید القوی اشارۃ الی انہم موصوفون بالشدۃ والقوۃ ویؤیدہ انہ وقع فی طریق اخری قتل ثمود اھ من الفتح

۲۲ باب قصۃ یاجوج وماجوج لیس ہذا الباب فی نسخۃ الفتح وہو موجود ہہنا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وکذا فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا وفی النسخۃ المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی واکتفی المصنف بالآیۃ ولم یذکر فی ہذا الباب حدیثا ولعدم ذکر المصنف حدیثا تحت الباب وجوہ کثیرۃ تقدمت مرارا فی امثال ہذا الباب فلا حاجۃ الی اعادتہا وہو الاصل السابع والعشرون من اصول التراجم وہذا کلہ علی النسخ الہندیۃ والمصریۃ فان فیہما بعد قول اللہ تعالی ان یاجوج وماجوج مفسدون فی الارض الآیۃ باب قول اللہ تعالی ویسئلونک عن ذی القرنین الخ فیبقی علی ہذا ہذہ الترجمۃ من غیر حدیث ولا یشکل عدم ذکر الحدیث بحسب نسخۃ العینی والقسطلانی فانہ لیس فی نسختہما لفظ باب علی الآیۃ الثانیۃ ای قول اللہ تعالی ویسئلونک عن ذی القرنین واما قصۃ یاجوج وماجوج بسط الکلام علیہا العلامۃ العینی وقال القسطلانی قال فی الانوار ہما قبیلتان من ولد یافث بن نوح وقیل یاجوج من الترک وماجوج من الجیل وعن قتادۃ فی ما ذکرہ محی السنۃ ان یاجوج وماجوج اثنتان وعشرون قبیلۃ بنی ذو القرنین السد علی احدی وعشرین قبیلۃ وبقیت واحدۃ فہم الترک سموا بالترک لانہم ترکوا خارج السد وعن حذیفۃ مرفوعا ان یاجوج امۃ وماجوج امۃ کل امۃ اربعمائۃ الف لا یموت الرجل منہم حتی ینظر الی الف ذکر من صلبہ کلہم قد حمل السلاح قال وہم ثلاثۃ اصناف صنف منہم مثل الارز شجر بالشام طولہ عشرون ومائۃ ذراع فی السماء وصنف منہم طولہ وعرضہ سواء عشرون ومائۃ ذراع وہؤلاء لا یقوم لہم جبل ولا حدید وصنف منہم یفترش احدی

اذنیہ ویلتحف بالاخری لا یمرون بفیل ولا وحش ولا خنزیر الا اکلوہ وفی کتاب الامم لابن عبد البر ان مقدار الربع العامر من الدنیا مائۃ وعشرون سنۃ وان تسعین منہا لیاجوج وماجوج الی آخر ما ذکر القسطلانی من احوالہم وفی التقریر فیصح ثم الظاہر من صنیع المؤلف انہ یری ذا القرنین نبیا والا فلا وجہ لذکرہ فی عداد الانبیاء صلوات علیہم اجمعین اما ذکر یاجوج وماجوج فلتعلق قصتہم بقصۃ ذی القرنین وعلی ہذا فالمناسب اما ادراجہا تحت ترجمۃ ذی القرنین او وضعہا فی ترجمۃ مستقلۃ بعد ہذہ الترجمۃ اما ما وقع فی النسخ الموجودۃ عندنا من البداءۃ بقصتہا والاستتباع بقصۃ ذی القرنین فہذا لا یرجع الی معنی صحیح ولیس لہ وجہ عندنا الا ان یکون سوی بہا تمہید الذکر ذی القرنین وہذا کما تری ولعل امثال تلک السقطات وقعت من النساخ اھ

۲۲ باب قول اللہ عز وجل ویسئلونک عن ذی القرنین الخ قال العلامۃ العینی وذو القرنین المذکور فی القرآن المذکور فی السنۃ الناس بالاسکندر لیس الاسکندر الیونانی فانہ مشرک ووزیرہ ارسطاطالیس والاسکندر المؤمن الذی ذکرہ اللہ فی القرآن اسمہ عبد اللہ بن ضحاک قالہ ابن عباس وقیل مصعب بن عبد اللہ الی آخر ما ذکر فی نسبہ وقد جاء فی حدیث انہ من حمیر وامہ رومیۃ وانہ کان یقال لہ ابن الفیلسوف لعقلہ قال مقاتل ہو من حمیر ووفد ابوہ الی الروم فتزوج امرأۃ من غسان فولدت لہ ذا القرنین عبدا صالحا وقال وہب بن منبہ اسمہ الاسکندر قلت ومن ہہنا یشارک الاسکندر الیونانی فی الاسم وکثیر من الناس یخلطون فی ہذا ویزعمون ان الاسکندر المذکور فی القرآن ہو ہذا وہذا زعم فاسد لان الاسکندر الیونانی الذی بنی الاسکندریۃ کافر مشرک وذو القرنین عبد صالح ملک الارض شرقا وغربا حتی ذہب جماعۃ الی نبوتہ منہم الضحاک وعبد اللہ بن عمر وقیل کان رسولا ووزیرہ الخضر علیہ السلام واختلفوا فی زمانہ فقیل فی القرن الاول من ولد یافث بن نوح علیہ الصلوۃ والسلام وانہ ولد بارض الروم وقیل کان بعد نمرود لعنہ اللہ وقیل کان فی الفترۃ بین موسی وعیسی علیہما الصلوۃ والسلام وقیل فی الفترۃ بین عیسی ومحمد علیہما الصلوۃ والسلام والاصح انہ کان فی ایام ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام ولما فاتہ عین الحیاۃ وحظی بہا الخضر علیہ السلام اغتم غما شدیدا فایقن الموت فمات بدومۃ الجندل وکان منزلہ وقیل بشہرزور وقیل بارض بابل وکان قد ترک الدنیا وتزہد قال مجاہد عاش الف سنۃ مثل آدم علیہ السلام وقال ابن عساکر بلغنی انہ عاش ستا وثلثین سنۃ وسمی ذا القرنین لانہ ملک المشرق والمغرب او لانہ طاف قرنی الدنیا شرقہا وغربہا او لانہ کان لہ قرنان ای ضفیرتان او لقب بذلک لشجاعتہ اھ مختصرا من العینی بزیادۃ من القسطلانی قال الحافظ وفی ایراد المصنف رحمہ اللہ ترجمۃ ذی القرنین قبل ابراہیم اشارۃ الی توہین قول من زعم انہ الاسکندر الیونانی لان الاسکندر کان قریبا من زمن عیسی علیہ السلام وبین زمن ابراہیم وعیسی اکثر من الفی سنۃ والحق ان الذی قص اللہ نبأہ فی القرآن ہو المتقدم والفرق بینہما من اوجہ ثم ذکر عدۃ اوجہ تقدم بعض منہا فی کلام العینی منہا ان ذا القرنین کان من العرب واما الاسکندر فہو من الیونان والعرب کلہا من ولد سام بن نوح بالاتفاق وان وقع الاختلاف ہل ہم کلہم من بنی اسمٰعیل اولا والیونان من ولد یافث بن نوح علی الراجح فافترقا ثم بسط الکلام علی نبوتہ وملخصہ ان فیہ ثلاثۃ اقاویل قیل کان نبیا وقیل کان من الملائکۃ وقیل کان من الملوک وعلیہ الاکثر وقال فی مقدمۃ الفتح مال البخاری الی انہ نبی ولذا ذکرہ فی الانبیاء والی انہ متقدم علی ابراہیم علیہ السلام ولذا قدم ترجمتہ علی ترجمتہ ثم اعلم انہ وقع فی نسخۃ الفتح قبل ہذا الباب المذکور باب قول اللہ تعالی والی ثمود اخاہم صالحا الخ مع ما ذکر فیہ من الاحادیث وسیجیٔ ہذا الباب والاحادیث الذی ذکر فیہ فی النسخ الہندیۃ وکذا فی المصریۃ والعینی والقسطلانی بعد عدۃ ابواب قال الحافظ وقع ہذا الباب (ای باب قولہ تعالی والی ثمود الخ) فی اکثر نسخ البخاری متاخرا عن ہذا الموضع بعدۃ ابواب والصواب اثباتہ ہہنا وہذا یؤید ما حکاہ ابو الولید الباجی عن ابی ذر الہروی ان نسخۃ الاصل من البخاری کانت ورقا غیر محبوک فربما وجدت الورقۃ فی غیر موضعہا فنسخت علی ما وجدت فوقع فی بعض التراجم اشکال بحسب ذلک والا فقد وقع فی القرآن ما یدل علی ان ثمود کانوا بعد عاد کما کان عاد بعد قوم نوح اھ

۲۲ باب قول اللہ عز وجل واتخذ اللہ ابراہیم خلیلا الخ قال الحافظ کانہ اشار بہذہ الآیات الی ثناء اللہ تعالی علی ابراہیم علیہ السلام وابراہیم بالسریانیۃ معناہ اب راحم وابراہیم ہو ابن آزر واسمہ تارح بمثناۃ وراء مفتوحۃ وآخرہ حاء مہملۃ ابن ناحور بنون ومہملۃ مضمومۃ ابن شاروخ بمعجمۃ وراء مضمومۃ وآخرہ خاء معجمۃ ابن راغو بغین معجمۃ ابن فالخ بفاء ولام مفتوحۃ بعدہا معجمۃ ابن عیبر ویقال عابر بمہملۃ وموحدۃ ابن شالخ بمعجمتین ابن ارفخشذ بن سام بن نوح لا یختلف جمہور اہل النسب ولا اہل الکتاب فی ذلک الا فی النطق ببعض ہذہ الاسماء نعم ساق ابن حبان فی اول تاریخہ خلاف ذلک وہو شاذ اھ وبسط الحافظ ایضا فی معنی الخلیل وماخذ اشتقاقہ

۲۲ باب یزفون النسلان فی المشی ہکذا وقع ہذا الباب فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وفی النسخۃ المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی ولیس ہو فی نسخۃ الفتح قال الحافظ وقع فی روایۃ الحموی والکشمیہنی قبل حدیث ابی ہریرۃ ای الحدیث الاول من ہذا الباب ما صورتہ یزفون النسلان فی المشی وفی روایۃ المستملی والباقین باب بغیر ترجمۃ وسقط ذلک من روایۃ النسفی ووہم من وقع عندہ باب یزفون النسلان فانہ کلام لا معنی لہ والذی یظہر ترجیح ما وقع عند المستملی وقولہ باب بغیر ترجمۃ یقع عندہم کالفصل من الباب وتعلقہ بما قبلہ واضح فان الکل من ترجمۃ ابراہیم واما تفسیر ہذہ الکلمۃ من القرآن فانہا من جملۃ قصۃ ابراہیم علیہ السلام مع قومہ حین کسر اصنامہم قال اللہ تعالی فاقبلوا الیہ یزفون قال مجاہد الوزیف النسلان اخرجہ الطبری وابن ابی حاتم اھ وفی ہامش الہندیۃ وقع ہذا الباب بغیر ترجمۃ اما قولہ یزفون الخ لیس ہو ترجمۃ الباب بل اراد بہ تفسیر قولہ تعالی فاقبلوا الیہ یزفون وفیہ عن الکرمانی زف القوم فی مشیہم ای اسرعوا والنسلان الاسراع اھ قلت وسیاتی فی البخاری فی تفسیر سورۃ الصافات قولہ یزفون النسلان فی المشی

۲۲ باب قولہ تعالی ونبئہم عن ضیف ابراہیم الخ قال الحافظ کذا اقتصر فی ہذا الباب علی تفسیر ہذہ الکلمات وبذلک جزم الاسماعیلی وقال ساق الآیتین بلا حدیث اھ قال الحافظ والتفسیر المذکور مروی عن عکرمۃ عند ابن ابی حاتم ولعلہ کان عقب ہذا فی الاصل بیاض فحذف قصۃ اضیاف ابراہیم وورد ما اخرجہ ابن ابی حاتم من طریق السدی مبینۃ وفیہا انہ لما قرب الیہم العجل قالوا انا لا ناکل طعاما الا بثمن قال ابراہیم ان لہ ثمنا قالوا وما ثمنہ قال تذکرون اسم اللہ علی اولہ وتحمدونہ علی آخرہ قال فنظر جبرئیل الی میکائیل فقال حق لہذا ان یتخذہ ربہ خلیلا فلما رای انہم لا یاکلون فزع منہم ومن طریق عثمان

ابن محیصن قال کانوا اربعۃ جبرئیل ومیکائیل واسرافیل ورفائیل وفی روایۃ ان جبرئیل مسح بجناحیہ العجل فقام یدرج حتی لحق بامہ فی الدار اھ قولہ نحن احق بالشک من ابراہیم کتب الشیخ فی اللامع مدح لہؤلاء الثلثۃ بانہ لو کان سؤال ابراہیم لاجل الشک لکنا احق بہ ولکنا لم نشک فہو اولی بعدم الشک ولکنہ انما سأل ذلک طلبا للمشاہدۃ لیطمئن عند الخصومات فان الخبر دون المعاینۃ ویرحم اللہ لوطا تمنی ان یکون لہ قوۃ من نصراء او قومہ فیقاوم بہا اعداء اللہ ولا یترکہم یتعرضوا الاضیافہ فقولہ لو کان لی بکم قوۃ اراد بہا القوۃ الحاصلۃ لہ من دون اعانۃ احد وقولہ رکن شدید قصد بہ القوۃ الحاصلۃ لہ باعانۃ من قومہ واما الاستعانۃ بالرب تبارک وتعالیٰ فانہ لم یذکرہا لانہ کان یعلم ان اللہ جعل الدنیا عالم اسباب فلیس فیہا شیء الا ہو مستند الی سبب اللہم فلما کانت الاستعانات والاعانات فی الدار الدنیا منحصرتین فی نوعین من نصرہ ومن غیرہ ذکرہما واللہ ہو المنظور الیہ المعتمد علیہ فی الکل اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علیہ فارجع الیہ وفیہ ایضا ذکر شیخ مشائخنا الدہلوی فی الانجاح ذکر شیخنا المجدد ان المعارف الکامل متی توجہ الی ہدایۃ الخلق عرضت لہ مناسبۃ بالعوام لانہ لو لم یکن لانسد باب النفع عن کان رجوعہ الی الخلق اکمل کان ارشادہ اوفر قال المرتعش ما وجدت باطنی بباطن الخواص الا وجدت ظاہری بظاہر العوام فربما یحتاج الی الاستدلال فلما کان ارشاد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اعم کان ظاہرہ معنا اتم ولذا قال لا رہبانیۃ فی الاسلام فعلی ہذا کان احق بالشک من ابراہیم علیہ السلام اھ قلت وہذا الذی اشار الیہ الشیخ قدس سرہ یسمی فی الاصطلاح بالرجوع الی البدایۃ ثم ذکر فیہ اقوال عدیدۃ فی سبب سؤال ابراہیم ہذا

باب قول اللہ عز وجل واذکر فی الکتب اسمٰعیل الخ قدمہ علی الباب الآتی لانہ اسن من اسحاق کما سیأتی فی الباب الآتی قال العینی ای بیان ما جاء فی حق اسماعیل من قولہ عز وجل واذکر فی الکتاب الآیۃ وتمام الآیۃ وکان رسولا نبیا قال المفسرون قولہ انہ کان صادق الوعد کان بینہ وبین رجل میعاد فاقام ینتظرہ مدۃ واختلفوا فی تلک المدۃ فقیل حولا حتی اتاہ جبرئیل علیہ الصلوۃ والسلام وقال ان التاجر الذی وعدتہ بالقعود ابلیس علیہ اللعنۃ وقولہ رسولا ای الی جرہم اھ وقال القسطلانی قال ابن جریج لم یعد ربہ عدۃ الا انجزہا وقال ابن کثیر یعنی ما التزام عبادۃ قط بنذر الا قام بہا ووفا بحقہا ثم ذکر نحو ما تقدم عن العینی وقال ایضا وناہیک انہ وعد الصبر علی الذبح حیث قال ستجدنی ان شاء اللہ من الصابرین فوفی بہ اھ قال الحافظ ذکر المصنف فیہ حدیث سلمۃ بن الاکوع ارموا بنی اسمٰعیل وقد تقدم شرحہ فی باب التحریض علی الرمی من کتاب الجہاد واحتج بہ المصنف علی ان الیمن من بنی اسمٰعیل کما سیأتی فی اوائل المناقب اھ ثم اعلم ان الذبیح اسماعیل او اسحاق مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ بسط الکلام علیہا ایضا الحافظ ابن القیم فی زاد المعاد وحقق ان الذبیح اسماعیل علیہ السلام وبہ جزم ابن عابدین رحمہ اللہ

باب قصۃ اسحٰق بن ابراہیم قال العلامۃ العینی ای بیان ذکر قصۃ اسحاق وعن ابن اسحٰق بشر اللہ ابراہیم باسحٰق من سارۃ فحملت وکانت بنت تسعین سنۃ وابراہیم ابن مائۃ وعشرین سنۃ وقد کانت ہاجر حملت باسماعیل فوضعتا معا وشب الغلامان ونقل ابن کثیر عن اہل الکتاب ان ہاجر ولدت اسماعیل ولابراہیم من العمر ستۃ وثلاثون سنۃ قبل مولد اسحاق بثلاث عشرۃ سنۃ وقال ابن الجوزی فی اعمار الاعیان ان اسحٰق عاش مائۃ وثمانین سنۃ وفی قول وہب بن منبہ عاش مائۃ وخمسۃ وثمانین سنۃ ودفن عند قبر ابیہ ابراہیم فی مزرعۃ حبرون اھ قلت ولعل الامام البخاری اشار بالقصۃ الی ما ذکرہ العلامۃ العینی وقال القسطلانی قولہ فیہ ای فی الباب ابن عمر وابو ہریرۃ الخ وکانہ یشیر بالحدیث الاول الی الآتی ان شاء اللہ تعالیٰ فی قصۃ یوسف وبالثانی الی الحدیث المذکور فی الباب اللاحق کذا قررہ فی الفتح ثم قال واغرب ابن التین فقال لم یقف البخاری علی سندہ فارسلہ وہو کلام من لم یفہم مقاصد البخاری ونحوہ قول الکرمانی قولہ فیہ ای فی الباب حدیث من روایۃ ابن عمر فی قصۃ اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام فاشار البخاری الیہ اجمالا ولم یذکرہ بعینہ لانہ لم یکن علی شرطہ اھ قال ولیس الامر کذلک لمابینتہ وتعقبہ العینی فقال ہذہ مناقشۃ باردۃ لان کل من لہ ادنی فہم یفہم ان ما قالہ ابن التین والکرمانی ہو الکلام الواقع فی محلہ وکلامہ ہو اولی من کلامہ فلینظر المتأمل الحاذق فی حدیث ابن عمر الذی فی قصۃ یوسف ہل یجد مما ذکرہ من الاشارۃ الیہ وجہا قریبا او بعیدا اجاب بکلام طویل فی انتقاض الاعتراض بانہ لما اورد فی آخر قصۃ یوسف حدیث ابن عمر الکریم ابن الکریم ابن الکریم الحدیث وکان معناہ ان من جملۃ قصتہ انہ من انبیاء اللہ تعالیٰ وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سوی بینہ وبین من ذکر من آبائہ فی صفۃ الکریم فاشار الی ذلک فی قصۃ والدہ للتسویۃ المذکورۃ واما حدیث ابی ہریرۃ الذی فی الباب الذی یلیہ فانہ یشتمل علی ما تضمنہ حدیث ابن عمر مع بیان سبب الحدیث وغیر ذلک من الزیادۃ فیہ الی آخر ما قال

باب قولہ تعالیٰ ام کنتم شہداء اذ حضر یعقوب الخ قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابی ہریرۃ اکرم الناس یوسف نبی اللہ ابن نبی اللہ الحدیث ومناسبتہ بہذہ الترجمۃ من جہۃ موافقۃ الحدیث الآیۃ فی سیاق نسب یوسف علیہ السلام فان الآیۃ تضمنت ان یعقوب خاطب اولادہ عند موتہ محرضا لہم علی الثبات علی الاسلام وقال لہ اولادہ انہم یعبدون الہہ والہ آبائہ ابراہیم واسمٰعیل واسحٰق ومن جملۃ اولاد یعقوب یوسف علیہم السلام فنص الحدیث علی نسب یوسف وانہ ابن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم وزاد ان الاربعۃ انبیاء فی نسق اھ وکذا ذکر العلامۃ العینی فی المطابقۃ بالباب یستفاد من کلامہا ان الغرض من الترجمۃ بیان نسب یوسف علیہ السلام ویشکل ہہنا ان ہذہ الترجمۃ تأتی قریبا فیلزم التکرار وسیأتی جواب الشراح عن التکرار ہناک والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف فی الفرق بین الترجمتین ان المقصود ہہنا بیان ذکر یعقوب علیہ السلام لا ذکر یوسف ونسبہ کما قالوا وفی الباب الآتی الغرض بیان ذکر نسب یوسف فلا تکرار حینئذ او یقال ان المقصود ہہنا بیان ملۃ ابراہیم واسحٰق وبہ یحل ما یشکل علی الترجمۃ الآتیۃ فی ذکر لوط علیہ السلام بانہ متقدم علی یعقوب فلم اخرہ المصنف عنہ واللہ اعلم بالصواب

باب ولوطا اذ قال لقومہ اتاتون الفاحشۃ الخ یقال ہو لوط ابن ہاران بن تارخ وہو ابن اخی ابراہیم علیہما السلام وقد قص اللہ تعالیٰ قصتہ مع قومہ فی الاعراف وہود والشعراء والنمل والصافات وغیرہا وما علیہا انہم ابتدعوا وطی الذکور فدعاہم لوط علیہ السلام الی التوحید والی الاقلاع عن الفاحشۃ فاصروا علی الامتناع

ولم یتفق ان یساعدہ منہم احد وکانت مدائنہم تسمی سدوم وہی بغور زغر من البلاد الشامیۃ فلما اراد اللہ اہلاکہم بعث جبرئیل ومیکائیل واسرافیل الی ابراہیم فاستضافوہ فکان ما قص اللہ فی سورۃ ہود ثم توجہوا الی لوط فاستضافوہ فخاف علیہم من قومہ واراد ان یخفی علیہم خبرہم فنمت علیہم امرأتہ فجاؤا الیہ وعاتبوہ الی کتمانہ امرہم وظنوا انہم ظفروا بہم فاہلکہم اللہ علی ید جبرئیل فقلب مدائنہم بعد ان خرج عنہم لوط باہل بیتہ الا امرأتہ فانہا تأخرت مع قومہا او خرجت مع لوط فادرکہا العذاب فقلب جبرئیل المدائن بطرف جناحہ فصار عالیہا سافلہا وصار مکانہا بحیرۃ منتنۃ لا ینتفع بمائہا ولا بشیء مما حولہا اھ

باب قولہ فلما جاء آل لوط المرسلون قال انکم قوم منکرون قال الحافظ قولہ برکنہ بمن معہ الخ ہو تفسیر الفراء وقال ابو عبیدۃ فتولی برکنہ وبجانبہ سواء انما یعنی ناحیتہ وقال فی قولہ او آوی الی رکن شدید ای عشیرۃ عزیزۃ منیعۃ کذا اورد المصنف ہذہ الجملۃ فی قصۃ لوط وہو وہم فانہا من قصۃ موسیٰ فی قولہ تعالیٰ وفی موسیٰ اذ ارسلناہ الی فرعون بسلطان مبین فتولی برکنہ والسبب فی ذلک ان ذلک وقع تلو قصۃ لوط حیث قال تعالیٰ فی آخر قصۃ لوط وترکنا فیہا آیۃ للذین یخافون العذاب الالیم ثم قال عقب ذلک وفی موسیٰ اذ ارسلناہ الی فرعون بسلطان مبین فتولی برکنہ او ذکرہ استطرادا لقولہ فی قصۃ لوط او آوی الی رکن شدید اھ من الفتح بزیادۃ من القسطلانی واقتصر القسطلانی علی توجیہ انہ ذکرہ استطرادا

باب قول اللہ عز وجل والی ثمود اخاہم صالحا الخ ہکذا ہذہ الترجمۃ ہہنا فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وقد وقع ہذا الباب فی نسخۃ الفتح قبل عدۃ ابواب بعد ذکر ہود کما نبہنا علیہ ہناک قال الحافظ اعتذارا عما فی النسخ الہندیۃ اذ قال اورد المصنف ہہنا قصۃ ثمود وصالح وقد قدمتہا فی مکانہا عقب قصۃ عاد وہود وکان السبب فی ایراد ہا ہہنا انہ لما اورد التفاسیر من سورۃ الحجر کان آخرہا قولہ وانہا لبسبیل مقیم ان فی ذلک لآیات للمتوسمین وان کان اصحاب الایکۃ لظالمین فانتقمنا منہم وانہما لبامام مبین ولقد کذب اصحاب الحجر المرسلین الخ فجاءت قصۃ ثمود وہم اصحاب الحجر فی ہذہ السورۃ تالیۃ بقصۃ قوم لوط فتخلل بینہما قصۃ اصحاب الایکۃ مختصرۃ واوردہا من اوردہا علی ذلک اھ اما ثمود فہم قبیلۃ من العرب سموا باسم ابیہم الاکبر ثمود بن عابر بن ارم بن سام وقیل سموا لقلۃ مائہم من الثمد وہو الماء القلیل وکانت مساکنہم الحجر بین الحجاز والشام الی وادی القری واما صالح فہو ابن عبید بن ماسخ بن عبید بن حادر بن ثمود ہکذا فی القسطلانی واما فی الفتح فقال ہو صالح بن عبید بن اسیف بن ماسخ بن عبید بن حاجر بن ثمود وذکر العینی الاختلاف فی نسبہ وذکر فی جملۃ احوالہ علیہ السلام ولما شب صالح بعثہ اللہ الی قومہ قیل ان یبلغ ولکنہ قد راہق قالہ وہب وقال ابن عباس لما تم لہ اربعون سنۃ ارسلہ الیہم وذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن فی خمسۃ مواضع وبین قصتہ مع قومہ فلما اہلک اللہ قومہ نزل صالح بفلسطین واقام بالرملۃ وقیل الی مکۃ واقام ہو ومن معہ من المؤمنین یتعبدون حتی ماتوا فقبورہم غربی الکعبۃ بین دار الندوۃ والحجر قیل مات وہو ابن مائۃ وثمان وخمسین سنۃ وقیل ابن ثلثمائۃ وست وثلاثین سنۃ وحکاہ الخطیب عن ابن عباس وہو الاظہر وکان بین صالح وبین ہود مائۃ سنۃ وبین صالح وبین ابراہیم ستمائۃ سنۃ وثلاثون سنۃ اھ ملخصا قولہ من البئر التی کانت تردہا الناقۃ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی انہ کانت لہم آبار شتی وان الاجتناب والتہایؤ انما کان فی بئر واحد لا الآبار کلہا غیر ان المرأۃ التی بعثت قدار علی عقر الناقۃ کانت من اہل ہذہ البئر التی تردہا الناقۃ اھ وذکرت فی ہامشہ قصۃ عقر الناقۃ بطولہا

باب قولہ ام کنتم شہداء اذ حضر یعقوب الموت الخ قال الحافظ کذا ثبتت ہذہ الترجمۃ ہہنا وہی مکررۃ کما سبق قریبا والصواب ان حدیثہا ہو حدیث الباب الذی یلیہا وہی من قصۃ یوسف علیہ السلام اھ قلت وعلی تقدیر ثبوت ہذہ الترجمۃ الفرق بین الترجمتین ہو ما تقدم

باب قول اللہ عز وجل لقد کان فی یوسف واخوتہ ای فی قصتہم آیات علامات علی قدرتہ تعالیٰ او علی نبوتک او عبرۃ للمعتبرین فانہا تشتمل علی رؤیا یوسف وما حقق اللہ منہا وعلی صبر یوسف عن قضاء الشہوۃ وعلی الرق والسجن وما آل الیہ امرہ من الملک وعلی حزن یعقوب وصبرہ وما آل الیہ امرہ من الوصول الی المراد ووصفہا اللہ تعالیٰ بانہا احسن القصص اذ لیس فی القصص غیرہا ما فیہا من العبر والحکم مع اشتمالہا علی ذکر الانبیاء والصالحین وسیر الملوک والممالیک والتجار والنساء وحیلہن ومکرہن والتوحید وتعبیر الرؤیا والسیاسۃ والمعاشرۃ وتدبیر المعاش وجمل الفوائد التی تصلح للدین والدنیا وذکر الحبیب والمحبوب وسیرہما اھ من القسطلانی وقال الحافظ اسم اخوۃ یوسف روبیل بضم الراء وہو اکبرہم وشمعون ولاوی ویہوذا ودانی ونفتالی بفاء ومثناۃ وکاد واشیر وایساجر ورالیون وبنیامین وہم الاسباط وقد اختلف فیہم فقیل کانوا انبیاء ویقال لم یکن فیہم نبی وانما المراد بالاسباط قبائل من بنی اسرائیل وقد کان فیہم من الانبیاء عدد کثیر اھ وقال العلامۃ العینی ویوسف فیہ ستۃ اوجہ ضم السین وکسرہا وفتحہا مع الہمزۃ وترکہ واختلفوا فیہ ہل ہو اعجمی او عربی فالاکثرون علی انہ اعجمی ولہذا لم ینصرف وقیل عربی ماخوذ من الاسف وہو الحزن او الاسیف وہو العبد وقد اجتمعا فی یوسف علیہ السلام وسمی قال مقاتل ذکر اللہ تعالیٰ یوسف فی القرآن فی سبعۃ وعشرین موضعا اھ قولہ سألت ام رومان وہی ام عائشۃ عما قیل فیہا کتب الشیخ فی اللامع فی الروایۃ حذف واختصار کثیر حتی اخل بالمرام واوہم خلاف المقصود وقد ورت الروایۃ بتمامہا فعلیہا ینبغی ان تحمل ما ہہنا فقولہ وہی تقول لیس حالا عن قولہ وثبت علینا امرأۃ من الانصار لان ذلک یصیر غلطا بل المعنی ولجت امرأۃ من الانصار فذہبت بہا عائشۃ قبل المناصع فبینا ذاہبۃ منہا اذ عثرت فقامت وہی تقول تعس ابنہ لفلان وتعلل فقالت انہ نمی الحدیث وغیر ذلک من الاختصارات التی لا تکاد تذہب علی بصیر وقولہ کمثل یعقوب روایۃ بحسب المعنی والا فقد صرحت عائشۃ فیما تقدم انہا لم تذکر اسم یعقوب حیث عبرت عنہ بابی یوسف وبہ یصح ایراد الحدیث ہہنا فی قصۃ یوسف علیہ السلام اھ ومطابقۃ حدیث عائشۃ فی شرح قولہ تعالیٰ حتی اذا استیأس الرسل الخ ما قال الحافظ ہو وقوع الآیۃ فی سورۃ یوسف وفی دخولہ ہو فی عموم قولہ وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیہم وکان مقامہ فی السجن تلک المدۃ الطویلۃ الی ان

جاءه النصر من عند الله تعالى بعد اليأس اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله حتی اذا استیأس الرسل الخ والحاصل ان عائشة قرأتها بالتشدید من التفعیل وقرأة العامة بتخفیف فسأل عروة عن وجه القرأة ما ہو بالتخفیف او التشدید فقالت کذبہ قومہم فکانوا مکذبین فاورد علیہ عروة انہ لو کان المراد ذلک لما کان لقولہ ظنوا معنی لانہم تیقنوا تکذیبہم لان القوم کانوا یکذبونہم جہرة وعیانا فقالت عائشة نعم استیقنوا تکذیبہم لکن تاخیر مقصود وہذا فان المتیقن تکذیب المخالفین والمظنون تکذیب الموافقین ظننت الرسل بتاخر النصر ان الذین آمنوا بہم وصدقوہم من قبل سیکذبونہم غیر ان عائشة لم یکن حتمت کلامہا ولا زادت علی قولہا لقد استیقنوا بذلک اذ بدر عروة فقال لما کان تکذیبہم مستیقنا بہ لم یکن بقرأة التشدید معنی فیکون کذبوا بالتخفیف فقالت عائشة بعد ذلک ما تم بہ کلامہا ومعنی قولہ کذبوا بالتخفیف انہم وعدوا وکذبوا ولذلک تبرأت عائشة من ہذا المعنی والذین یقرؤنہا مخففا یرجعون الضمیر الی الاتباع لا الی الرسل والمعنی وظن الاتباع ان الرسل وعدوہم کذبا ثم ان المراد بالظن ہو الہاجس والوسوسة الغیر المواخذ علیہا فکان یخطر ببالہم ذلک ویدفعونہ حسب طاقتہم فلا یضر ذلک ایمانہم وبہذا المعنی لا یبعد ارجاع الضمیر الی الرسل ایضا ای توسوس الرسل ان وعدہم الذی وعدوا من الانجاء والنصر کان کاذبا فان ذلک وان لم یستقر فی قلوبہم حاشاہم عن ذلک الا انہ کان یخطر بالبال خطورا ما وکانوا بشرا والبشریة لا تتخلف عن مقتضاہا واللہ تعالی اعلم اھ وبسط فی ہامشہ الکلام من الشراح والمفسرین

ص ۴۸۲ باب قول الله عز وجل وایوب اذ نادی ربہ الآیة وذکر الحافظ نسبہ والاختلاف فیہ ثم قال وزعم بعض المتاخرین انہ من ذریة روم بن عیص ولا یثبت ذلک وحکی ابن عساکر ان امہ بنت لوط علیہ السلام وان اباہ کان ممن آمن بابراہیم وعلی ہذا فکان قبل موسی وقال ابن اسحق الصحیح انہ کان من بنی اسرائیل ولم یصح فی نسبہ شیء الا ان اسم ابیہ امص واللہ اعلم وقال الطبری کان بعد شعیب وقال ابن ابی خیثمة کان بعد سلیمان ثم قال الحافظ بعد ذکر الحدیث لم یثبت عند البخاری فی قصة ایوب شیء فاکتفی بہذا الحدیث الذی علی شرطہ واصح ما ورد فی قصتہ ما اخرجہ ابن ابی حاتم وابن جریر وصححہ ابن حبان والحاکم بسندہ عن انس ان ایوب علیہ السلام ابتلی فلبث فی بلائہ ثلاث عشرة سنة فرفضہ القریب والبعید الا رجلین من اخوانہ الی آخر ما ذکر الحافظ من القصة بطولہا فارجع الیہ لو شئت وقال ایضا واختلف فی مدة بلائہ فقیل ثلاث عشرة سنة کما تقدم وقیل ثلاث سنین وقیل سبع سنین وقیل ان امرأتہ قالت لہ الا تدعو اللہ لیعافیک فقال قد عشت صحیحا سبعین سنة افلا اصبر سبع سنین والصحیح ما تقدم انہ لبث فی بلائہ ثلاث عشرة سنة وروی الطبری ان مدة عمرہ کانت ثلاثا وتسعین سنة فعلی ہذا فیکون عاش بعد ان عوفی عشر سنین واللہ تعالی اعلم اھ قال القسطلانی وکان رومیا من ولد عیص بن اسحاق استنبأہ اللہ وکثر اہلہ ومالہ فابتلاہ اللہ بہلاک اولادہ بہدم بیت علیہم وذہاب اموالہ والمرض فی بدنہ تخرج من قرنہ الی قدمہ ثالیل مثل الیات الغنم فی سائر بدنہ ولم یبق منہ سلیم سوی قلبہ ولسانہ یذکر بہما اللہ عز وجل الی ان قال وہو فی کل ذلک صابر یحمد اللہ ویحسن الثناء علیہ ولذا کان عبرة للصابرین وذکری للعابدین اھ

ص ۴۸۲ باب واذکر فی الکتاب موسی الخ فی روایة ابی ذر قول اللہ واذکر الخ ولیس فیہ لفظ باب وموسی ہو ابن عمران بن لاہب بن عازر بن لاوی بن یعقوب لا اختلاف فی نسبہ اھ من الفتح وقال القسطلانی فی شرح قولہ انہ کان مخلصا قال الثعلبی عن عبد العزیز بن رفیع عن ابی امامة قال الحواریون یا روح اللہ اخبرنا عن المخلص للہ قال الذی یعمل للہ لا یحب ان یحمدہ الناس قولہ وقربناہ نجیا وعند ابن جریر عن ابن عباس وقربناہ نجیا قال ادنی حتی سمع صریف القلم اھ وصریف القلم صوت جریانہ بما یکتب من اقضیة اللہ ووحیہ وما ینسخہ من اللوح المحفوظ وقال ابن کثیر صریف القلم بکتابة التوراة وقال السدی وقربناہ نجیا قال ادخل فی السماء وکلمہ اھ

ص ۴۸۲ باب قول اللہ عز وجل وہل اتاک حدیث موسی الخ سقط لفظ باب عند ابی ذر وکریمة قولہ قال ابن عباس المقدس المبارک طوی اسم الوادی ہکذا وقع ہذا التفسیر وما بعدہ فی روایة ابی ذر عن المستملی والکشمیہنی خاصة ولم یذکرہ جمیع رواة البخاری ہنا وانما ذکروا بعضہ فی تفسیر سورة طہ وقال ایضا فی آخر الباب لمح المصنف بہذہ التفاسیر لما جری لموسی فی خروجہ الی مدین ثم فی رجوعہ الی مصر ثم فی اخبارہ مع فرعون ثم فی غرق فرعون ثم فی ذہابہ الی الطور ثم فی عبادة بنی اسرائیل العجل وکانہ لم یثبت عندہ فی ذلک من المرفوعات ما ہو علی شرطہ واصح ما ورد فی جمیع ذلک ما اخرجہ النسائی وابو یعلی باسناد حسن عن ابن عباس فی حدیث القنوت الطویل فی قدر ثلث ورقات وہو فی تفسیر طہ عندہ وعند ابن ابی حاتم وابن جریر وغیرہم ممن خرج التفسیر المسند اھ من الفتح.

ص ۴۸۲ باب وقال رجل مؤمن من آل فرعون الخ قال الحافظ کذا وقعت ہذہ الترجمة بغیر حدیث ولعلہ اخلی بیاضا فی الاصل فوصل کنظائرہ ووقع ہذا فی روایة النسفی مضموما الی ما فی الباب الذی بعدہ وہو متجہ واختلف فی اسم ہذا الرجل فذکرا اقاویل مختلفة منہا شمعان بالشین المعجمة قال وصححہ السہیلی اھ قلت واقتصر علی ذکرہا ثم العلامة القسطلانی وقال العینی فی اسمہ ستة اقوال ثم ذکرہا

ص ۴۸۲ باب قول اللہ عز وجل وہل اتاک حدیث موسی الخ قال الحافظ ذکر فی الباب ثلثة احادیث احدہا حدیث ابی ہریرة فی صفة موسی وعیسی وغیر ذلک ثانیہا حدیث ابن عباس وفیہ ذکر یونس ثالثہا حدیثہ فی صوم عاشوراء اھ ثم ہذہ الترجمة بظاہرہا مکررة قد تقدم مثلہ قبل باب ولیس بتکرار فی الحقیقة وذلک لان ہذہ الابواب کلہا فی حدیث موسی ای فی ذکرہ واحوالہ فالمقصود فی ہذین البابین ہو الجزء المذکور بعدہ ففی الباب الاول المقصود ہو قولہ اذ رای نارا الآیة ای بیان بدء نبوتہ والمقصود فی ہذا الباب ہو حالہ بعد النبوة ای تکلیم اللہ تعالی ایاہ فلا تکرار والتوجیہ سائغ.

ص ۴۸۲ باب قول اللہ عز وجل وواعدنا موسی ثلثین لیلة الخ ای ذا القعدة واتممناہا بعشر من ذی الحجة روی ان موسی علیہ الصلوة والسلام وعد بنی اسرائیل بمصر ان یاتیہم بعد ہلاک فرعون بکتاب من اللہ فیہ بیان ما یاتون وما یذرون فلما ہلک سأل ربہ فامرہ بصوم ثلثین فلما اتم انکر خلوف فمہ فتسوک فقالت الملائکة کنا نشم من فیک رائحة المسک فافسدتہ بالسواک فامرہ اللہ تعالی ان یزید علیہ عشرا اھ من القسطلانی قال الحافظ قولہ واتممناہا بعشر فیہ اشارة الی ان المواعدة وقعت مرتین وقولہ صعق ای مغشیا علیہ اھ لیس فی نسخة

قولہ فذکرنا ولکن ای قولہ ولم یقل کونوا رتقا ملتصقتین الخ قال الحافظ ذکر ہذا استطرادا اذ لا تعلق لہ بقصة موسی وکذا قولہ رتقا ملتصقتین اھ وتعقب علیہ العینی اذ قال قلت لیس کذلک بل ذکرہ تنظیرا لما قبلہ ولہذا قال بکاف التشبیہ اراد ان نظر وکنا التی ہی التثنیة والقیاس وکن کما قال رتقا فان القیاس ان یقال فیہ کن رتقا اھ مختصرا والایراد عندی لیس بصحیح کما ذکر فی ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ رتقا ملتصقتین مفسر وتفسیر ولا علاقة لہما بما تقدم وتم الکلام علی قولہ کن اھ

ص ۴۸۲ باب طوفان من السیل ویقال للموت الخ لیس فی نسخة القسطلانی لفظ باب بل فیہا طوفان من السیل الخ قال العلامة العینی ای ہذا باب یذکر فیہ طوفان من السیل ولیس قولہ طوفان من السیل ترجمة لہ وانما ہو مجرد عن الترجمة وہو کالفصل للباب المتقدم وسقط جمیعہ من روایة النسفی قولہ طوفان اشار بہ الی ما فی قولہ تعالی فارسلنا علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآیة اما الطوفان فقد اختلفوا فیہ فقال البخاری ہو من السیل یکون من المطر الغالب وعن ابن عباس الطوفان کثرة الامطار المغرقة المتلفة للزروع والثمار وبہ قال الضحاک وعنہ کثرة الموت وبہ قال عطاء وقال مجاہد الطوفان الماء والطاعون وروی ابن جریر باسنادہ عن عائشة قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الطوفان الموت اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ طوفان من السیل لما کانت بالطوفان یستعمل فی معان شتی بین ان المراد فی الآیات التسع بالطوفان ہو السیل اھ

ص ۴۸۲ باب حدیث الخضر مع موسی علیہما السلام فی نسخة القسطلانی حدیث الخضر مع موسی بغیر لفظ باب وقال ولابی ذر باب حدیث الخضر اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن عباس عن ابی بن کعب من وجہین وسیاق اولہما اتم من سیاقہ فی تفسیر سورة الکہف وذکر المصنف فی ہذا الباب حدیث ابی ہریرة انما سمی الخضر لانہ جلس الخ وتعلقہ بالباب ظاہر من جہة ذکر الخضر فیہ وحکی عن مجاہد انہ قیل لہ الخضر لانہ کان اذا صلی اخضر ما حولہ اھ قال العلامة العینی والکلام فی الخضر علی انواع الاول فی اسمہ النوع الثانی فی نسبہ والثالث فی نبوتہ والنوع الرابع فی حیاتہ ثم بسط تلک المباحث اشد البسط اما النوع الاول فذکر فی اسمہ عدة اقوال وصدر الکلام بقول مجاہد اسمہ الیسع بن ملکان بن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح علیہ السلام وذکر ایضا قال مقاتل بلیا بفتح الباء الموحدة وسکون اللام وبالیاء آخر الحروف ابن ملکان بن یقطن بن فالغ الی آخرہ واقتصر القسطلانی علی ہذا الثانی اما النوع الثانی فذکر فیہ عن الطبری ان الخضر ہو الرابع من ولد ابراہیم لصلبہ وقال مجاہد ہو من ولد یافث اما النوع الثالث فذکر فیہ الجمہور علی انہ نبی وہو الصحیح لان اشیاء فی قصتہ تدل علی نبوتہ وروی مجاہد عن ابن عباس انہ کان نبیا وقیل کان ولیا وعن علی رضی اللہ تعالی عنہ انہ کان عبدا صالحا وقیل کان ملکا بفتح اللام وہذا غریب جدا وذکر فی النوع الرابع الجمہور خصوصا مشائخ الطریقة والحقیقة وارباب المجاہدات والمکاشفات انہ حی یرزق ویشاہد فی الفلوات ورآہ عمر بن عبد العزیز وابراہیم بن ادہم وبشر الحافی ومعروف الکرخی والسری السقطی وجنید وابراہیم الخواص وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم وفیہ دلائل بوجوہ تدل علی حیاتہ ذکرناہا فی تاریخنا الکبیر وقال البخاری وابن الجوزی انہ مات واحتجوا بقولہ تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد الی آخر ما بسط.

ص ۴۸۳ باب (بغیر ترجمة) کذا لابی ذر وغیرہ بغیر ترجمة وہو کالفصل من الباب الذی قبلہ وتعلقہ بہ ظاہر اھ من الفتح قلت والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ رجوع الی قصة موسی وقومہ بعد قصتہ مع الخضر فہذا رجوع الی الاصل وہو اصل من اصول التراجم وہو الاصل السابع والخمسون

ص ۴۸۳ باب قولہ یعکفون علی اصنام لہم الخ قال القسطلانی ای یقیمون علی عبادتہا قیل کانت تماثیل بقر وذلک اول شان العجل وکانوا من العمالقة الذین امر موسی بقتالہم اھ قال الحافظ ای تفسیر ذلک والمراد تفسیر قولہ تعالی وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر فاتوا علی قوم یعکفون علی اصنام لہم ولم یفسر المؤلف من الآیة الا قولہ تعالی فیہا ان ہؤلاء متبر ما ہم فیہ الآیة فقال ان تفسیر متبر خسران وہذا اخرجہ الطبری عن ابن عباس والخسران تفسیر التتبیر الذی اشتق منہ المتبر واما قولہ ولیتبروا فلیدمروا فذکرہ استطرادا وہو تفسیر قتادة اخرجہ الطبری فی قولہ ولیتبروا ما علوا تتبیرا قال لیدمروا ما غلبوا علیہ تدمیرا واما حدیث جابر فی رعی الغنم فمناسبتہ للترجمة غیر ظاہرة وقال شیخنا ابن الملقن فی شرحہ قال بعض شیوخنا لا مناسبة قال شیخنا بل ہی ظاہرة لدخول موسی فیمن رعی الغنم قال الحافظ وہذا مناسب لذکر المتن فی اخبار موسی واما مناسبة الترجمة للحدیث فلا والذی یجیس فی خاطری انہ کان بین التفسیر المذکور وبین الحدیث بیاض اخلی لحدیث یدخل فی الترجمة والترجمة تصلح لحدیث جابر ثم وصل ذلک کما فی نظائرہ ومناسبة حدیث جابر لقصص موسی من جہة عموم قولہ وہل من نبی الا وقد رعاہا فدخل فیہ موسی کما اشار الیہ شیخنا بل وقع فی طرق ہذا الحدیث ولقد بعث موسی وہو یرعی الغنم وذلک فیما اخرجہ النسائی فی التفسیر ویؤید ہذا الذی قلت انہ وقع فی روایة النسفی باب بغیر ترجمة وساق فیہ حدیث جابر ولم یذکر ما قبلہ وکانہ حذف الباب الذی فیہ التفاسیر الموقوفة کما ہو الاغلب من عادتہ واقتصر علی الباب الذی فیہ الحدیث المرفوع الی آخر ما قال

ص ۴۸۳ باب واذ قال موسی لقومہ ان اللہ یامرکم الخ لم یذکر فیہ سوی شیء من التفسیر عن ابی العالیة ..... وقصة البقرة اوردہا آدم بن ابی ایاس فی تفسیرہ ثم ذکرہا الحافظ بطولہا فارجع الیہ لو شئت

ص ۴۸۳ باب وفاة موسی علیہ السلام وذکرہ بعد قال العلامة العینی ای ہذا باب فی بیان وفاة موسی علیہ الصلوة والسلام ولیس فی روایة ابی ذر ذکر لفظ باب قولہ وذکرہ بعد بضم الدال لانہ مبنی علیہ لکونہ قطع عن الاضافة والتقدیر وفی بیان ذکرہ بعد وفاتہ علیہ السلام اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ وذکرہ بعد ای وما ذکر بہ موسی بعد وفاتہ ویمکن ان یکون کلمة بعد بمعنی الآخر ویکون کثیرا فی مثل ہذا المقام ای وفی بیان بعض احوالہ الآخر غیر ذکر وفاتہ اھ قلت واکتفی الشراح علی الاحتمال الاول کما تقدم فی کلام العینی وقال العینی بعد ذکر الحدیث الاول وعن وہب ان الملائکة تولوا دفنہ والصلوة علیہ وانہ عاش مائة وعشرین سنة وقال وہب وصلی علیہ جبرئیل علیہ السلام وکان موتہ بعد موت ہارون باحد عشر شہرا وکان بین وفاة ابراہیم ومولد موسی ماتان وخمسون سنة وقد مضت بقیة الکلام فی کتاب الجنائز اھ قلت وقد تقدم الکلام علی حدیث الباب اعنی حدیث صک موسی ملک الموت مع الاشکال والجواب عنہ فی باب من احب الدفن فی الارض المقدسة من کتاب الجنائز.

ص ۴۸۳ باب قول اللہ عز وجل وضرب اللہ مثلا الخ الغرض من ہذہ الترجمة ذکر آسیة وہی بنت مزاحم امرأة فرعون وقیل انہا من بنی اسرائیل وانہا عمة موسی وقیل انہا من العمالیق وقیل ابنة

عم فرعون واما مريم فسياتي ذكرها مفرداً بعد قال الحافظ قوله ولم يكمل من النساء الا آسية الحديث استدل بهذا الحصر على انهما نبيتان لان اكمل النوع الانسانى الانبياء ثم الاولياء والصديقون والشهداء فلو كانتا غير نبيتين للزم ان لا يكون فى النساء ولية ولا صديقة ولا شهيدة والواقع ان هذه الصفات فى كثير منهن موجودة فكانه قال ولم ينبأ من النساء الا فلانة وفلانة ولو قال لم تثبت صفة الصديقية او الولاية او الشهادة الا لفلانة وفلانة لم يصح لوجود ذلك فى غيرهن الا ان يكون المراد فى الحديث كمال غير الانبياء فلا يتم الدليل على ذلك لاجل ذلك وعلى هذا فالمراد من تقدم زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يتعرض لاحد نساء من زمانه الا لعائشة وليس فيه تصريح بافضلية عائشة رضى الله تعالى عنها على غيرها لان فضل الثريد على غيره من الطعام انما هو لما فيه من تيسير المؤنة وسهولة الاساغة وكان اجل اطعمتهم يومئذ وكل هذه الخصال لا تستلزم ثبوت الافضلية له من كل جهة فقد يكون مفضولا بالنسبة لغيره من جهات اخرى وقد ورد فى هذا الحديث من الزيادة بعد قوله ومريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه الطبرانى ثم ذكر الحافظ الكلام على التفضيل بينهن ثم قال قال القرطبى الصحيح ان مريم نبية لان الله تعالى اوحى اليها بواسطة الملك واما آسية فلم يرد ما يدل على نبوتها دقال الكرمانى لا يلزم من لفظ الكمال ثبوت نبوتها لانه يطلق لتمام الشئ وتناهيه فى بابه فالمراد بلوغها النهاية فى جميع الفضائل التى للنساء قال وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء قال الحافظ كذا قال وقد نقل عن الاشعرى ان من النساء من نبئ وهن ست حواء وسارة وام موسى وهاجر وآسية ومريم والضابط عنده ان من جاءه الملك عن الله بحكم من امر او نهى او باعلام مما سياتى فهو نبى وقد ثبت مجئ الملك لهؤلاء بامور شتى من ذلك الى ان قال الحافظ ومن فضائل آسية انها اختارت القتل على الملك والعذاب فى الدنيا على النعيم التى كانت فيه وكانت فراستها فى موسى عليه السلام صادقة حين قالت قرة عين لى اه كله من الفتح وذكر القسطلانى قصة اسلامها وتعذيبها وقتلها لا نطيل الكلام بذكرها وسياتى الكلام فى الافضلية بين فاطمة وعائشة وغيرهما فى كتاب المناقب ان شاء الله وسياتى ايضا نقل الخلاف فى نبوة مريم فى باب واذ قالت الملائكة يامريم ان الله اصطفاك الآية

٤٨٣ باب قوله ان قارون كان من قوم موسى الخ هو قارون بن يصهر بن يصهر ابن عم موسى وقيل كان عم موسى والاول اصح وقد روى ابن ابى حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان ابن عم موسى واختلف فى تفسير بغى قارون فقيل الحسد لانه قال ذهب موسى وهارون بالامر فلم يبق لى شئ وقيل انه داطأ امرأة من البغايا ان تقذف موسى بنفسها فالهمها الله ان اعترفت بانه هو الذى حملها على ذلك وقيل الكبر لانه طغى بكثرة ماله وقيل هو اول من اطال ثيابه حتى زادت على قامته شبرا. ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف فى قصة قارون الا هذه الآثار وهى ثابتة فى رواية المستملى والكشميهنى فقط وقد اخرج ابن ابى حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس فذكر قصة خسفه وقصة اخرى فى كثرة ماله فارجع اليه لو شئت وانى هاهنا انتهت سلسلة التراجم المعقودة فى ذكر موسى عليه الصلوة والسلام ولعمرى لقد اكثر المصنف فى عقد التراجم فى ذكره حتى تجاوز من اثنى عشر بابا فكانه اقتفى فى ذلك اثر القرآن الكريم فى تكرار ذكره مرة بعد اخرى منعم الاقتفاء

٤٨٤ باب قول الله عزوجل والى مدين اخاهم شعيبا الخ مدين قيل عجمى منع من الصرف للعجمة والعلمية وهو مدين بن ابراهيم عليه السلام وشعيب هو ابن ميكيل بن يشجر بن لاوى بن يعقوب كذا قال ابن اسحق ولا يثبت وقيل يشجر بن لاكفا بن مدين بن ابراهيم وقيل هو شعيب بن صفور بن عنقا بن ثابت بن مدين وكان ممن آمن بابراهيم لما احرق وروى ابن حبان فى حديث ابى ذر الطويل اربعة من العرب هود وصالح وشعيب ومحمد عليهم الصلوة والسلام فعلى هذا هو من العرب العاربة وقيل انه من بنى عنزة بن اسد ولم يذكر المصنف فى قصة شعيب سوى هذه الآثار وهى للكشميهنى والمستملى فقط وقد ذكر الله تعالى قصته فى الاعراف وهود والشعراء والعنكبوت وغيرها وجاء عن قتادة انه ارسل الى امتين اصحاب مدين واصحاب الايكة والجمهور على ان اصحاب مدين هم اصحاب الايكة اه مختصرا من الفتح قال العينى قال علماء السير اقام شعيب مدة بعد هلاك قومه ووصل اليه موسى وزوجه بنته وقال ابن الجوزى ثم خرج الى مكة ومات بها وعمره مائة واربعون سنة ودفن فى المسجد الحرام حيال الحجر الاسود وقال سبط وعند طبرية بالساحل قرية يقال لها حطين فيها قبر يقال انه قبر شعيب عليه الصلوة والسلام وقال ابو المفاخر فى تاريخه ان شعيبا كان عمره ست مائة وخمسين سنة اه وفى الفيض واعلم ان اسم شعيب فى التوراة يثروب كما ان اسم عيسى عليه السلام ليشوع واليشوع ولما نزل القرآن بلغة العرب اختار ما كان المعروف عندهم اعنى شعيبا وعيسى عليهما السلام قوله لان مدين بلد واعلم ان مدين اسم لابن ابراهيم عليه الصلوة والسلام من بطن قنطورا وهى امرأة نكحها بعد هاجر ثم سمى البلد على اسمه مدين اه ولا يخفى عليك ان مقتضى ما ذكر الحافظ فى نسبه من الاقوال ان يذكر شعيب قبل ذكر موسى وهو مقتضى ترتيب الانبياء فى سورة الاعراف وسورة هود وقد ذكر الحافظ ابن كثير فى البداية والنهاية قصة مدين قوم شعيب عليه السلام بعد ذكر لوط وقبل ايوب ويونس وذكر قصة موسى بعد يونس وقال فى آخر قصة قوم شعيب وذكرناها وقع فى زمان ابراهيم من قصة قوم لوط واتبعنا ذلك بقصة مدين قوم شعيب عليهم السلام لانها قرينتها فى كتاب الله عزوجل فى مواضع متعددة فذكر تعالى بعد قصة قوم لوط قصة مدين وهم اصحاب الايكة على الصحيح فذكرنا ها تبعا لها اقتداء بالقرآن العظيم فلتقديم الامام البخارى ذكر موسى على ذكر شعيب ليس له وجه وجيه اللهم الا ان يقال انه قدمه عليه لجلالة شانه لكونه من اولى العزم من الرسل مع اتحاد زمانهما

٤٨٥ باب قول الله عزوجل وان يونس لمن المرسلين الخ قال الحافظ هو يونس بن متى ووقع فى تفسير عبد الرزاق انه اسم امه وهو مردود بما فى حديث ابن عباس فى هذا الباب ونسبه الى ابيه فهذا اصح ولم اقف فى شئ من الاخبار على اتصال نسبه وقد قيل انه كان فى زمن ملوك الطوائف من الفرس انه وقال ايضا واما قوله فى الرواية ونسبه الى ابيه ففيه اشارة الى الرد على من زعم ان متى اسم امه وهو محكى عن وهب بن منبه والذى فى الصحيح اصح وقيل سبب قوله ونسبه الى ابيه انه كان فى الاصل يونس بن فلان فنسى الراوى اسم الاب وكنى عنه بفلان وقيل ان ذلك هو السبب فى نسبته الى امه فقال الذى نسى اسم ابيه يونس بن متى وهو امه اه مختصرا قال العلامة العينى وكان اى متى رجلا صالحا من اهل بيت النبوة ولم يكن له ولد ذكر فقام الى العين التى اغتسل فيها ايوب عليه السلام فاغتسل هو وزوجته منها وصليا ودعوا الله تعالى ان يرزقهما ولدا مباركا فبعثه الله تعالى نبيا فى بنى اسرائيل فاستجاب الله دعائهما ورزقهما يونس وتوفى متى ويونس فى بطن امه وله اربعة اشهر وقد قيل انه من بنى اسرائيل وانه من سبط بنيامين وكان من اهل قرية من قرى الموصل يقال لها نينوى وكان قومه يعبدون الاصنام فبعثه الله اليهم اه قوله من يقطين من غير ذات اصل الخ وصله عبد الحميد من طريق مجاهد وزاد ليس لها ساق وكذا قال ابو عبيدة كل شجرة لا تقوم على ساق فهو يقطين نحو الدباء والحنظل والبطيخ والمشهور انه القرع وقيل التين وقيل الموز وجاء فى حديث مرفوع فى القرع هى شجرة اخى يونس ثم قال الحافظ روى ابن ابى حاتم من طريق السدى عن ابى مالك انه لبث فى بطن الحوت اربعين يوما ومن طريق جعفر الصادق قال سبعة ايام ومن طريق قتادة قال ثلاثا ومن طريق الشعبى قال التقمه ضحى ولفظه عشية اه من الفتح.

٤٨٦ باب قوله واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر الخ قال الحافظ الجمهور ان القرية المذكورة هى ايلة وهى التى على طريق الحاج الذاهب الى مكة من مصر وحكى ابن التين عن الزهرى انها طبرية ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف فى هذه القصة حديثا مسندا ثم ذكر الحافظ قصتهم وقال رواها عبد الرزاق من حديث ابن عباس بسند فيه مبهم وحكاه مالك عن يزيد بن رومان معضلا اه قلت قال الحافظ فى مقدمة الفتح ذكره بعد قصة يونس لانه عليه السلام التقمه الحوت فابتلى به فصبر ونجا وهؤلاء ابتلوا بالحيتان فمنهم من صبر ونجا ومنهم من لم يصبر فعذب اه مختصرا قلت وكانت واقعة اهل القرية المذكورة فى زمن داؤد على نبينا عليه الصلوة والسلام كما فى كتب التفسير من حاشية الجمل وغيره وبهذا ظهرت المناسبة بين هذه الترجمة والترجمة الآتية.

٤٨٧ باب قول الله عزوجل وآتينا داؤد زبورا الخ قال الحافظ هو داؤد بن ايشا بكسر الهمزة وسكون التحتانية بعدها معجمة ابن عوبد بوزن جعفر ابن باعر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلمون ابن يارب بتحتانية وآخره موحدة ابن رام بن حضرون بمهملة ثم معجمة ابن فارص بفاء وآخره مهملة ابن يهوذا ابن يعقوب اه وقال العينى وداؤد اسم اعجمى وعن ابن عباس هو بالعبرانية القصير العمر ويقال سمى به لانه داوى جراحات القلوب وقال مقاتل ذكره الله تعالى فى القرآن فى اثنى عشر موضعا ثم ذكر نسبه مثل ما تقدم من الفتح وزاد بعده ومنهم من زاد بعد سلمون نحشون بن عميناذب بن رام وقيل ارم قال ابن كثير فى البداية والنهاية لما قتل داؤد جالوت فاحبته بنو اسرائيل ومالوا اليه والى ملكه عليهم فكان من امر طالوت ما كان وصار الملك الى داؤد عليه السلام وجمع الله له بين الملك والنبوة بين خير الدنيا والآخرة وكان الملك يكون فى سبط والنبوة فى آخر فاجتمع فى داؤد هذا وهذا كما قال تعالى وقتل داؤد جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء. الآية واما وفاته عليه السلام فقال الامام الاحمد فى مسنده بسنده عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان داؤد عليه السلام فيه غيرة شديدة فكان اذا خرج اغلق الابواب فلم يدخل على اهله احد حتى يرجع قال فخرج ذات يوم وغلقت الدار فاقبلت امرأته تطلع الى الدار فاذا رجل قائم وسط الدار فقالت لمن فى البيت من اين دخل هذا الرجل والدار مغلقة ... والله لتفتضحن بداؤد فجاء داؤد فاذا الرجل قائم فى وسط الدار فقال له داؤد من انت. فقال انا الذى لا اهاب الملوك ولا امنع من الحجاب فقال داؤد انت والله اذن ملك الموت مرحبا بامر الله ثم مكث حتى قبضت روحه فلما غسل وكفن وفرغ من شانه طلعت عليه الشمس فقال سليمان للطير اظلى على داؤد فاظلته الطير حتى اظلمت عليه الارض فقال سليمان للطير اقبضى جناحا قال ابو هريرة فطفق رسول الله صلى الله عليه وسلم يرينا كيف فعلت الطير وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده انفرد باخراجه الامام احمد واسناده جيد قوى رجاله ثقات قوله زبورا هو اسم الكتاب الذى انزل الله عليه وروى عن ابن عباس انه قال انزل الله تعالى الزبور على داؤد عليه السلام مائة وخمسين سورة بالعبرانية فى خمسين منها ما يلقونه من بخت نصر وفى خمسين ما يلقونه من الروم وفى خمسين مواعظ وحكم ولم يكن فيه حلال ولا حرام ولا حدود ولا احكام روى انه نزل عليه فى شهر رمضان اه قوله بسطة زيادة وفضلا اى فى قوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم وهذه الكلمة فى قصة طالوت وكانه ذكرها لما كان آخرها متعلقا بداؤد فلم يستحضر من قصة طالوت وقد قصها الله تعالى فى القرآن قاله الحافظ

٤٨٨ باب احب الصلوة الى الله صلوة داؤد الخ يشير الى الحديث المذكور قبله.

٤٨٩ باب واذكر عبدنا داؤد ذا الايد الخ الايد القوة وكان داؤد موصوفا بفرط الشجاعة قوله قال مجاهد الفهم فى القضاء اى المراد بفصل الخطاب وروى ابن ابى حاتم من طريق ابى بشر عن مجاهد قال الحكمة الصواب ومن طريق ليث عن مجاهد فصل الخطاب اصابة القضاء وفهمه ومن طريق ابن جريج عن مجاهد قال فصل الخطاب العدل فى الحكم وما قال من شئ انفذه وقال الشعبى فصل الخطاب قوله اما بعد وفى ذلك حديث مسند من طريق بلال بن ابى بردة عن ابيه عن جده قال اول من قال اما بعد داؤد النبى صلى الله عليه وسلم وهو فصل الخطاب اخرجه ابن ابى حاتم ...... وروى ابن ابى حاتم من طريق شريح قال فصل الخطاب الشهود والايمان اه من الفتح

٤٩٠ باب قول الله عزوجل ووهبنا لداؤد سليمان الخ سقط لفظ باب فى نسخة الفتح قوله الراجع المنيب هو تفسير الاواب وقد اخرج ابن جرير من طريق مجاهد قال الاواب الرجاع عن الذنوب ومن طريق قتادة المطيع ومن طريق السدى قال هو المسبح اه من الفتح وقال ابن كثير فى البداية قال اصبغ بن الفرج وعبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم قال قال سليمان لملك الموت اذا امرت بى فاعلمنى فاتاه فقال يا سليمان قد امرت بك قد بقيت لك سويعة فدعى الشياطين فبنوا عليه صرحا من قوارير ليس له باب فقام يصلى فاتكأ على عصاه قال فدخل عليه ملك الموت فقبض روحه وهو

متمكن على عصاه ولم يصنع ذلك فراراً من ملك الموت قال والجن تعمل بين يديه وينظرون اليه يحسبون انه حي ثم ذكر القصة انه تعالى في القرآن وعن محمد بن اسحاق عن الزهري وغيره ان سليمان عليه السلام عاش اثنتين وخمسين سنة وكان ملكه اربعين سنة وعن عكرمة عن ابن عباس انه ملك كان عشرين سنة والله اعلم وقال ابن جرير فكان جميع عمر سليمان بن داؤد عليهما السلام نيفا وخمسين سنة وفي سنة اربع من ملكه ابتدأ بناء بيت المقدس فيما ذكر اه.

باب قول الله عز وجل ولقد آتينا لقمان الحكمة الخ قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكره بعد سليمان لانه نبي عنده اولانه من اتباع داؤد وقال القسطلاني هو اعجمي منع الصرف للتعريف والعجمة او عربي مشتق من اللقم وهو حينئذ مرتجل لانه لم يسبق له وضع في النكرات ومنعه حينئذ للتعريف وزيادة الالف والنون قال ابن اسحق لقمان هو ابن باعوراء بن ناحور بن تارح وهو آزر واختلف في نبوته واتفق على انه كان حكيما وقال الحافظ اختلف في لقمان فقيل كان حبشيا وقيل كان نوبيا واختلف هل كان نبيا قال السهيلي كان نوبيا من اهل ايلة واسم ابيه عنقا بن شيرون وقال غيره هو ابن باعور بن ناحر بن آزر فهو ابن اخي ابراهيم وذكر وهب في المبتدأ انه كان ابن اخت ايوب وقيل ابن خالته وروى الثوري في تفسيره عن اشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال كان لقمان عبدا حبشيا نجارا وفي مصنف ابن ابي شيبة عن خالد بن ثابت الربعي احد التابعين مثله وعن سعيد بن المسيب كان من سودان مصر ذو مشافر اعطاه الله الحكمة ومنعه النبوة وفي المستدرك باسناد صحيح عن انس قال كان لقمان عند داؤد وهو يسرد الدرع فجعل لقمان يتعجب ويريد ان يسأله عن فائدته فتمنعه حكمته ان يسأل فهذا صريح في انه عاصر داؤد عليه السلام وقد ذكره ابن الجوزي في التلقيح بعد ابراهيم قبل اسماعيل واسحاق والصحيح انه كان في زمن داؤد وقد اخرج الطبري وغيره عن مجاهد انه كان قاضيا على بني اسرائيل زمن داؤد عليه السلام وقيل انه عاش الف سنة نقل عن ابن اسحق وهو غلط وكانه اختلط عليه بلقمان بن عاد وروى ابن ابي حاتم عن قتادة ان لقمان خير بين الحكمة والنبوة فاختار الحكمة فسئل عن ذلك فقال خفت ان اضعف عن حمل اعباء النبوة وقيل كان خياطا وقيل نجارا اه من الفتح وذكر العلامة العيني الاختلاف في نسبه وقال ايضا ولد على عشر سنين خلت من ايام داؤد عليه السلام قال الواقدي والسدي انه مات بايلة وقال قتادة بالرملة ولم يكن نبيا الا عكرمة فانه كان يقول انه كان نبيا اه وبسط ابن كثير في البداية في اوصافه وسيرة وقال والمشهور عن الجمهور ان كان حكيما وليا ولم يكن نبيا اه

باب قول الله تعالى واضرب لهم مثلا اصحاب القرية الخ المراد بالقرية هي انطاكية وقوله اذ جاءها المرسلون اي رسل عيسى قوله اذ ارسلنا اليهم اثنين قال وهب يوحنا وبولس والثالث شمعون وقال كعب الرسولان صادق وصدوق والثالث شلوم ولم يذكر المؤلف حديثا مرفوعا ههنا وعلى الباب وتاليه علامة السقوط فقط في الفرع واصله من غير عزو قاله القسطلاني قال الحافظ روى الطبراني من حديث ابن عباس مرفوعا السبق ثلاثة يوشع الى موسى وصاحب ياسين الى عيسى وعلي الى محمد صلى الله عليه وسلم وفي اسناده حسين بن الحسن الاشقر وهو ضعيف فان ثبت دل على ان القصة كانت في زمن عيسى او بعده وصنيع المؤلف يقتضي انها قبل عيسى اه قلت وعامة الشراح والمفسرين صرحوا بان الرسل الثلاثة المذكورون في هذه الآية رسل المسيح عليه السلام وانهم بعثوا على اهل انطاكية ورد الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية على كلا الامرين فارجع اليه لو شئت ويستفاد من كلامه ان هذه الرسل المذكورون في الآية متقدمون على المسيح ولذا قدم ذكرهم على قصة موسى فيما اختاره من الترتيب في كتابه البداية والنهاية فهذا يؤيد ما اختاره الامام البخاري من تقديم ذكرهم على ذكر عيسى عليه السلام والله تعالى اعلم

باب قول الله ذكر رحمة ربك عبده زكريا الخ وفي زكريا اربع لغات المد والقصر وحذف الالف مع القاء الياء مشددة وتخفيف الياء فان مددت او قصرت لم تصرف وان حذفت الالف مع ابقاء الياء مشددة صرفته وزكريا بن آدن بن مسلم ابن صدوق بن نحشان بن داؤد بن سليمان بن مسلم بن صديقة بن ناحور بن شلوم بن بهفاشاط بن اسامي اخيا بن رحيم بن سليمان بن داؤد عليهما الصلوة والسلام كذا ذكره الثعلبي وقال ابن عساكر في تاريخه زكريا بن برخيا ويقال زكريا بن دان ويقال ابن آدن الى آخره وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان زكريا نجارا انفرد باخراجه مسلم قال ابن اسحاق كان زكريا وابنه يحيى صلى الله عليهما آخر من بعث في بني اسرائيل من انبيائهم قبل عيسى عليه السلام اه من العيني قال الحافظ وزكريا هو ابن آدن قال ابن شوذب ويقال ابن بلخيا ويقال ابن ابي ابن برخيا ومريم بنت عمران ابن ماثان وهما من ذرية سليمان بن داؤد عليهما السلام

باب قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها الخ هذه الترجمة معقودة لاخبار مريم عليها السلام ومريم بالسريانية الخادم وسميت به والدة عيسى فامتنع الصرف للتانيث والعلمية وهي بنت عمران بن ماثان وقيل ابن ناشي ويدل بن ماثان واسم ام مريم حنة بنت فاقوذ واسم اختها والدة يحيى ايشاع قال ابن اسحق في المبتدأ كانت حنة عند عمران واختها عند زكريا وكانت حنة امسك عنها الولد ثم حملت بمريم فمات عمران وهي حامل اه من الفتح بزيادة من العيني قلت وستاتي هذه الترجمة بعينها بعد ثلاثة ابواب والاوجه عندي في الفرق بين الترجمتين ان المقصود ههنا بيان مريم عليها السلام كما تقدم عن الحافظ وبالترجمة الآتية بيان ابنها عيسى عليه السلام فذكر مريم ههنا عندي تمهيد لذكر عيسى الآتي فان حملها اياه كانت عجيبة نادرة غريبة خارقة للعادة فلا حاجة الى ادعاء نبوتها كما قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكرها البخاري لانها نبية عنده اه

باب واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ قال الحافظ واستدل به على انها كانت نبية وليس بصريح في ذلك وايد بذكرها مع الانبياء في سورة مريم ولا يمنع وصفها بانها صديقة فقد وصف يوسف بذلك وقد نقل عن الاشعري ان في النساء عدة نبيات وحصرهن ابن حزم في ست حواء وسارة وهاجر وام موسى وآسية ومريم واسقط القرطبي سارة وهاجر ونقله في التمهيد عن اكثر الفقهاء وقال القرطبي الصحيح ان مريم نبية وقال عياض الجمهور على خلافه ونقل النووي في الاذكار ان الامام نقل الاجماع على ان مريم ليست نبية وعن الحسن ليس في النساء نبية ولا في الجن قال السبكي الكبير لم يصح عندي في هذه المسئلة شيء ونقله السهيلي في آخر الروض عن اكثر الفقهاء اه وتقدم ذكر الخلاف في ذلك في باب قول الله عز وجل وضرب الله مثلا الآية

باب قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ من ههنا عند هذا العبد الضعيف شروع في ذكر عيسى عليه السلام فهذه بشارة لولادته

باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ قال الحافظ قال عياض وقع في رواية الاصيلي قل يا اهل الكتاب ولغيره بحذف قل وهو الصواب قال الحافظ هذا هو الصواب في هذه الآية التي هي من سورة النساء لكن قد ثبت قل في الآية الاخرى في سورة المائدة قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الآية فلو كان مراد المصنف آية سورة النساء بدليل ايراده لتفسير بعض ما وقع فيها فالاعتراض متجه اه قلت والمقصود الترجمة عندي بيان ولادته عليه السلام بدون الاب بكلمة كن ورد ما قالت النصارى في حقه

باب قول الله عز وجل واذكر في الكتاب مريم الخ هذا الباب معقود لاخبار عيسى عليه الصلوة والسلام والذي قبله في اخبار امه مريم قال الحافظ قلت وهذه الترجمة كما تقدم مكررة وذكرت وجه الفرق هناك وفي هامش اللامع ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم ههنا بعدة تراجم متقاربة ولم يتعرض الشراح للفرق بينها الا ما قالوا في دفع التكرار في باب قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم ان الاولى متعلقة بمريم والثانية متعلقة بعيسى عليه السلام وهو كذلك عندي لكن ما قال الحافظ في التراجم المتوسطة بين هاتين الترجمتين انها متعلقة بمريم ليس بوجيه عندي بل الاوجه عندي ان الترجمة الاولى معقودة لحال مريم كما قال الحافظ ويدل عليه الحديث الوارد فيه من قوله خير مريم وابنها والباب الثاني اي قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ ايضا متعلقة بمريم والباب الثالث من قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ متعلق ببشارة ولادة عيسى وهو مشترك بينه وبين امه ولذا اورد في الترجمة الاقوال المتعلقة بعيسى عليه السلام والروايات الواردة فيه متعلقة بامه واما باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ متعلق بولادة عيسى من كونه مولودا بكلمة بدون اب ومن ههنا بدئ في ذكر عيسى عندي اه

باب نزول عيسى بن مريم كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وسقط لفظ باب في نسخة الفتح قال الحافظ يعني في آخر الزمان كذا لابي ذر بغير باب واثبته غيره من الفتح وكتب اخونا مولانا محمد ادريس الكاندهلوي في التعليق الصبيح اعلم ان نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام في آخر الزمان من السماء الى الارض حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة من انكره فقد كفر اما الكتاب فقوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته اي ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى وقال تعالى في حق عيسى عليه السلام وانه لعلم للساعة قرئ بفتح اللام والعين والضمير في انه راجع الى عيسى عليه السلام لقوله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا والمعنى ان نزوله علامة القيامة واما الاحاديث فهي كثيرة بلغت مبلغ التواتر كما صرح به الحافظ ابن كثير في تفسيره والحافظ العسقلاني في الفتح وقد الف شيخنا الاكبر استاذنا ومولانا الشاه محمد انور راشد وجمع يوم القيامة وتغرر رسالة كبيرة في احاديث النزول اورد فيها اكثر من سبعين حديثا تشفي وتكفي وجمع فاوعى جزاه الله الجزاء الاوفى واما الاجماع فقال ابو حيان في البحر المحيط قال ابن عطية واجمعت الامة على ما تضمنه الحديث المتواتر من ان عيسى عليه السلام في السماء حي وانه ينزل في آخر الزمان وقال الشيخ محي الدين في الفتوحات لا خلاف في انه ينزل في آخر الزمان وقال السفاريني قد اجمعت الامة على نزوله ولم يخالف فيه احد من اهل الشريعة وانما انكره الفلاسفة والملاحدة ممن لا يعتد بخلافه الى آخر ما قال كذا في شرح العقيدة السفارينية اه ثم ذكر المنقول في كفر من انكر نزوله وايضا بسط الكلام في لطائف الاسرار والحكم في نزوله عليه الصلوة والسلام فارجع اليه لو شئت وسياتي شيء من الكلام عليه عن فتح الملهم قال الحافظ الحكمة في نزول عيسى دون غيره من الانبياء الرد على اليهود في زعمهم انهم قتلوه فبين الله تعالى كذبهم وانه الذي يقتلهم او نزوله لدنو اجله ليدفن في الارض اذ ليس لمخلوق من التراب ان يموت في غيرها وقيل انه دعا الله لما راى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وامته ان يجعله منهم فاستجاب الله دعاءه وابقاه حتى ينزل في آخر الزمان مجددا لامر الاسلام فيوافق خروج الدجال فيقتله والاول اوجه وروى مسلم من حديث ابن عمر في مدة اقامة عيسى بالارض بعد نزوله انها سبع سنين وروى نعيم بن حماد في كتاب الفتن من حديث ابن عباس ان عيسى اذ ذاك يتزوج في الارض ويقيم بها تسع عشرة سنة وباسناد فيه مبهم عن ابي هريرة يقيم بها اربعين سنة وروى احمد وابو داؤد باسناد صحيح من طريق عبد الرحمان بن آدم عن ابي هريرة مثله مرفوعا وقد اختلف في موت عيسى قبل رفعه والاصل فيه قوله تعالى اني متوفيك ورافعك فقيل على ظاهره وعلى هذا فاذا انزل في الارض ومضت المدة المقدرة له يموت ثانيا وقيل معنى قوله متوفيك من الارض فعلى هذا لا يموت الا في آخر الزمان واختلف في عمره حين رفع وقيل ابن ثلاث وثلاثين وقيل مائة وعشرين اه كله من الفتح واجاد صاحب فتح الملهم في بيان الحكمة في نزول عيسى عليه الصلوة والسلام حيث كتب قال العبد الضعيف اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ان يظهر صفة انعامه وانتقامه خلق الخلق وجعله اصنافا فخلق منابع الايمان والهداية من غير نوع الانسان وهم الملائكة ومن النوع الانساني وهم الانبياء والمرسلون صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وخلق معادن الكفر والضلالة من غير نوع الانسان وهم الشياطين ومن النوع الانساني وهم الدجالون الكذابون عليهم لعنة الله فالاولون هم سادة السعداء النازلين في دار كرامته وفضله ومظاهر رحمته ورضاه سبحانه وتعالى والآخرون هم رؤس الاشقياء والساقطين في محل عقوبته وسخطه ومظاهر نقمته وغضبه والمحاربة قائمة بين الفريقين والتي لفتوا فتنة بين الطرفين على ما يقتضيه نظام التجاذب الواقع بين صفات الله الجمالية والقهرية فالملائكة اتقى الله والشياطين في طرف آخر واولياء الرحمن في جانب والدجاجلة اعداء الله في جانب آخر وما زالوا يتحاربون ويتقاتلون في كل عصر ولا يزالون مختلفين حتى ياتي امر الله ولذلك خلقهم وكلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا ومن العلوم المتيقن انه كما ظهر في هذه الامة دجال كذاب تام من وجه سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم شخص او قوم لدفع مكائده وابطال حيله الله سبحانه وتعالى نصر الصادق وخذل الكاذب ولا تزال هذه المحاربة بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان حتى يخرج راس الكفر من المشرق وهو الدجال الاعظم وعدو الله الاكبر الذي انذر به كل نبي قومه وختمت به سلسلة الدجل والكذب التي كتب ان لا توجد فتنة اعظم منها وهناك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا فكان الظاهر ان لا يتقدم بمقاومته خاتم الدجاجلة الكذابين الا خاتم الانبياء والمرسلين ودعا الخليل والذبيح وبشر بمقدمه المسيح وانتهت اليه مراتب النبوة والرسالة الذي ارسل بالحق كافة للناس بشيرا ونذيرا فلا يبقى على ظهر الارض بيت وبر ولا مدر الا ادخله الله دينه القويم فكان الاوفق بما يبدو

فناس ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنفسہ النفیسۃ یحج عدوا فتلا کبرا الا ان اللہ سبحانہ وتعالی رفع منزلتہ وجعل امر الدجال اللعین اہون من ان یقدم فی مقابلتہ صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما بسط

٤٩١ باب ما ذکر عن بنی اسرائیل الخ تقدم فی مقدمۃ اللامع فی بیان مناسبۃ الترتیب بین الابواب من کلام الحافظ قدس سرہ ثم ذکر المصنف بعد الانبیاء اشیاء من العجائب الواقعۃ فی زمن بنی اسرائیل اھ و بنو اسرائیل ذریۃ یعقوب بن اسحق بن ابراہیم و اسرائیل لقب یعقوب ای من الاعاجیب التی کانت فی زمانہم ذکر فیہ اربعۃ وثلثین حدیثا اھ من الفتح وذکر العینی قصۃ فی سبب تسمیۃ یعقوب باسرائیل ویستفاد من کلام الحافظ والقسطلانی ان ہذہ الابواب التی فی ذکر بنی اسرائیل ملحقۃ باحادیث الانبیاء کما سیأتی فی مبدأ باب المناقب

٤٩٢ باب حدیث ابرص و اقرع و اعمی کذا فی الہامش الہندیۃ معلما علیہ علامۃ النسخۃ ولیس لفظ باب فی نسخۃ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الشروح الثلاثۃ الفتح والعینی والقسطلانی قال الحافظ ہکذا ترجم لہذا الحدیث... فی اثنا ذکر بنی اسرائیل وہو الحدیث الثانی عشر وقال العینی والقسطلانی وفی بعض النسخ باب حدیث ابرص الخ

٤٩٣ باب قولہ تعالی ام حسبت ان اصحاب الکہف الخ ہکذا فی النسخ الہندیۃ والعینی والقسطلانی ولیس فی نسخۃ الفتح لفظ باب قال الحافظ کذا لابی ذر عن المستملی والکشمیہنی وحدہما الی آخر الترجمۃ ولغیرہ فی اولہ باب ولم یورد فی ذلک الا تفاسیر ما وقع فی قصۃ اصحاب الکہف وسقط کلاہما من روایۃ النسفی وقال ایضا لم یذکر المصنف فی ہذہ الترجمۃ حدیثا مسندا وقد روی عبد بن حمید باسناد صحیح عن ابن عباس قصۃ اصحاب الکہف مطولۃ غیر مرفوعۃ ذکرہا الحافظ ملخصا من الفتح قولہ الکہف الفتح فی الجبل ہو قول الضحاک اخرجہ عنہ ابن ابی حاتم واختلف فی مکان الکہف فالذی تظافرت بہ الاخبار انہ فی بلاد الروم وعن ابن عباس انہ بالقرب من ایلۃ وقیل بقرب من طرسوس وفی تفسیر ابن مردویہ عن ابن عباس اصحاب الکہف اعوان المہدی وسندہ ضعیف فان ثبت حمل علی انہم لم یموتوا بل ہم فی المنام الی ان یبعثوا لاعانۃ المہدی وقد ورد فی حدیث آخر بسند واہ انہم یحجون مع عیسی علیہ السلام قولہ والرقیم الکتاب الخ قال ابو عبیدۃ الرقیم الوادی الذی فیہ الکہف وعن کعب الاحبار ہو اسم القریۃ وعن سعید بن جبیر ان الرقیم اسم الکلب وقیل الرقیم ہو الغار کما سابینہ فی حدیث الغار وقیل الرقیم الصخرۃ التی اطبقت علی الوادی وہو سیأتی فی التفسیر قول ابن عباس ان الرقیم لوح من رصاص کتبت فیہ اسماء اصحاب الکہف وقیل الرقیم الدواۃ وقال قوم اخبر اللہ عن قصۃ اصحاب الکہف ولم یخبر عن قصۃ اصحاب الرقیم قلت ولیس کذلک بل السیاق یقتضی ان اصحاب الکہف ہم اصحاب الرقیم واللہ اعلم اھ مختصرا من الفتح

٤٩٤ باب حدیث الغار فی نسخ الشروح سقط لفظ باب قال الحافظ عقب المصنف قصۃ اصحاب الکہف بحدیث الغار اشارۃ الی ما ورد انہ قد قیل ان الرقیم المذکور فی قولہ تعالی ام حسبت ان اصحاب الکہف والرقیم الآیۃ ہو الغار الذی اصاب فیہ الثلاثۃ ما اصابہم وذلک فیما اخرجہ البزار والطبرانی باسناد حسن عن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ انہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر الرقیم قال انطلق ثلاثۃ فکانوا فی کہف فوقع الجبل علی باب الکہف فاوصد علیہم فذکر الحدیث اھ من الفتح وہکذا فی العینی ثم قال قلت یحتمل انہ ذکرہا عقیب ذاک لان ہؤلاء الثلاثۃ کانوا فی زمن بنی اسرائیل یدل علیہ ما رواہ الطبرانی عن عقبۃ بن عامر ان ثلاثۃ نفر من بنی اسرائیل الحدیث اھ

٤٩٥ باب (بغیر ترجمۃ) وہکذا فی العینی والقسطلانی وقالا ہو کالفصل لما قبلہ ولیس فی اکثر النسخ لفظ باب ولم یتعرض لہ الحافظ ولیس ہو بموجود فی نسخۃ شرحہ ثم البراعۃ عندی ہکذا عند الحافظ فی قولہ قدم معاویۃ المدینۃ آخر قدمۃ قدمہا۔

کتاب المناقب

ہکذا فی نسخۃ العینی وکذا علی ہامش النسخۃ الہندیۃ بعلامۃ النسخۃ وفی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الفتح والقسطلانی باب المناقب قال الحافظ کذا فی الاصول التی وقفت علیہا من کتاب البخاری وذکر صاحب الاطراف وکذا فی بعض الشروح اجمال کتاب المناقب فعلی الاول ہو من جملۃ کتاب احادیث الانبیاء وعلی الثانی ہو کتاب مستقل والاول اولی فانظر من تصرفہ انہ قصد بہ سیاق الترجمۃ النبویۃ بان یجمع فیہ امور النبی صلی اللہ علیہ وسلم من المبدأ الی المنتہی فبدأ بمقدماتہا من ذکر ما یتعلق بالنسب الشریف فذکر اشیاء تتعلق بالانساب ومن ثم ذکر امورا تتعلق بالقبائل ثم النہی عن دعوی الجاہلیۃ لان معظم فخرہم کان بالانساب ثم ذکر صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسلیما کثیرا کثیرا وشمائلہ ومعجزاتہ واستطرد منہا بفضائل اصحابہ ثم اتبع باحوالہ قبیل الہجرۃ وما جری لہ بمکۃ فذکر المبعث ثم اسلام الصحابۃ وہجرۃ الحبشۃ والمعراج ووفود الانصار والہجرۃ الی المدینۃ ثم ساق المغازی علی ترتیبہا عندہ ثم الوفاۃ فہذا آخر ہذا الباب وہو من جملۃ تراجم الانبیاء وختمہا بخاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وعلیہم وسلم تسلیما کثیرا اھ من الفتح قلت وہکذا وقد تقدم فی ہامش مقدمۃ اللامع ایضا ان الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ذکر الفضائل والمناقب المتعلقۃ بہذہ الامۃ تمہید وتکمیل لذکر نبینا سید الانبیاء علیہ افضل الصلوات والتسلیمات ولما کان ذکرہ الشریف اصلا ومقصودا بسط فی ذکر التمہید والتکمیل فذکر قریشا لانہ قبیلتہ صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وسلم تسلیما کثیرا کثیرا ثم المناقب جمع منقبۃ وہی ضد المثلبۃ قال العینی وقال السندی المناقب المکارم والمفاخر واحدہا منقبۃ ضد المثلبۃ کانہا تنقب قلب الحسود اھ وقول اللہ تعالی یایہا الناس انا خلقناکم الآیۃ قال الحافظ یشیر الی ما تضمنتہ ہذہ الآیۃ من ان المناقب عند اللہ انما ہی بالتقوی بان یعمل بطاعتہ ویکف عن معصیتہ وقد ورد فی الحدیث ما یوضح ذلک ففی صحیح ابن خزیمۃ وابن حبان من حدیث ابن عمر فی خطبتہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح وفیہ یا ایہا الناس الناس رجلان مومن تقی کریم علی اللہ وفاجر شقی ہین علی اللہ ثم تلا ہذہ الآیۃ وروی احمد وغیرہ

فی خطبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی یا ایہا الناس ان ربکم واحد وان اباکم واحد الا لا فضل لعربی علی عجمی ولا لاسود علی احمر الا بالتقوی خیرکم عند اللہ اتقاکم اھ وقولہ واتقوا اللہ الذی تساءلون بہ الآیۃ قال الحافظ والمراد بذکر ہذہ الآیۃ الاشارۃ الی الاحتیاج الی معرفۃ النسب ایضا لانہ یعرف بہ ذوو الارحام المامور بصلتہم وذکر ابن حزم فی مقدمۃ کتاب النسب لہ فصلا فی الرد علی من زعم ان علم النسب علم لا ینفع وجہل لا یضر بان فی علم النسب ما ہو فرض علی کل احد وما ہو فرض علی الکفایۃ وما ہو مستحب قال فمن ذلک ان یعلم ان محمدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو ابن عبد اللہ الہاشمی فمن زعم انہ لم یکن ہاشمیا فہو کافر الی آخر ما ذکرہ الحافظ ونقل ابن عبد البر انہ قال فی اول کتابہ النسب ولعمری لم ینصف من زعم ان علم النسب علم لا ینفع وجہل لا یضر اھ

٤٩٦ باب (بغیر ترجمۃ) لیس لفظ الباب فی نسخۃ الفتح وہو موجود فی النسخ الہندیۃ والعینی والقسطلانی قال العینی ہو کالفصل لما قبلہ وقال تحت حدیثہ الاول من ہذا الباب ووجہ ذکرہ عقیب الحدیث السابق ان المذکور فیہ ان الناس تبع لقریش وفیہ تفضیلہم علی غیرہم والمذکور فی ہذا انہ لم یکن بطن من قریش الا وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم قرابۃ فیقتضی ہذا التفضیل علی الکل اھ قال الحافظ ودخول ہذا الحدیث فی ہذہ الترجمۃ (یعنی فی ترجمۃ الباب السابق فان ہذا الباب لیس فی نسخۃ الفتح) واضح من جہۃ تفسیر المودۃ المطلوبۃ فی الآیۃ بصلۃ الرحم التی بینہ وبین قریش وہم الذین خوطبوا بذلک وذلک یستدعی معرفۃ النسب التی تحقق بہا صلۃ الرحم قال عکرمۃ کانت قریش تصل الارحام فی الجاہلیۃ فلما دعاہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی اللہ تعالی خالفوہ وقاطعوہ فامرہم بصلۃ الرحم التی بینہ وبینہم اھ

٤٩٧ باب مناقب قریش قال العلامۃ العینی الکلام فی قریش علی انواع الاول من ہو الذی تسمی بقریش من اجداد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال الزبیر قالوا قریش اسم فہر بن مالک وما لم یلد فہر فلیس من قریش قال الزبیر قال عمی فہر ہو قریش اسمہ وفہر لقبہ قال ابن درید الفہر الحجر الاملس یملأ الکف فہو مونث وقیل یذکر ویونث وکنیتہ فہر ابو غالب وقال ابن ہشام النضر ہو قریش فمن کان من ولدہ فہو قریشی ومن لم یکن من ولدہ فلیس بقریشی وہذا قول الجمہور وقیل قصی ہو قریش والقولان الاولان حکاہما غیر واحد من ائمۃ علم النسب والصحیح الذی علیہ الجمہور ہو النضر وقیل الصحیح ہو فہر النوع الثانی فی وجہ التسمیۃ بقریش وفیہ خمسۃ عشر قولا الاول انہ من التقرش وہو التکسب والتجارۃ وکانت قریش یتقرشون فی البیاعات وہذا قالہ ابن ہشام ثم ذکر العینی بقیۃ الاقوال فیہ والنوع الثالث فی ما جاء فیہم فروی عن سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من یرید ہوان قریش اہانہ اللہ وعن واثلۃ بن الاسقع قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ اصطفی کنانۃ من ولد اسماعیل واصطفی قریشا من کنانۃ واصطفی ہاشما من قریش واصطفانی من بنی ہاشم رواہ مسلم وکانت لقریش فی الجاہلیۃ مکارم منہا السقایۃ والعمارۃ والرفادۃ والحجابۃ والحکومۃ وغیر ذلک ذکرہ العینی وکانوا یسمون آل اللہ وجیران اللہ والنسبۃ الی قریش قریشی وعن الخلیل قرشی ایضا فان اردت بقریش الحی صرفتہ فان اردت بہ القبیلۃ لم تصرفہ اھ مختصرا

قولہ فغضب معاویۃ کتب الشیخ فی اللامع کان وجہ الغضب انہ حمل قول عبد اللہ بن عمرو علی انہ یکون خلیفۃ حق ولیس المراد فی الحدیث ذلک بل المراد انہ یتغلب والحاصل ان احد الصحابیین اخطأ فیہ فاما ان یکون مراد عبد اللہ انہ یکون عن قریب او انہ یکون خلیفۃ حق وہما غیر صحیحین لانہ یکون متغلبا ویکون فی آخر الزمان او یکون الراوی اصاب فی فہم ما روی الا ان معاویۃ رضی اللہ عنہ فہم منہ خلاف ما قصد فغضب لذلک واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ قال الحافظ فی انکار معاویۃ ذلک نظر لان الحدیث الذی استدل بہ مقید باقامۃ الدین فیحتمل ان یکون خروج القحطانی اذا لم تقم قریش امر الدین وقد وجد ذلک اھ وقال العلامۃ السندی وانما فعل ما فعل معاویۃ لانہ ما بلغہ ذلک الحدیث واستدلالہ بحدیث ان ہذا الامر لا دلیل علیہ الا لان تقییدہ بما اقاموا الدین یشعر ان ہذا الامر لا یبقی فیہم حین ترکہم مراعاۃ الدین واللہ تعالی اعلم اھ ملخصا والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف فی سبب انکار معاویۃ انہ حمل الحدیث علی انہم یریدون بمعاونۃ ہذا الحدیث اخراج الخلافۃ من قریش ویؤیدہ قول معاویۃ ایاکم والامانی وبسط فی ہامش اللامع ایضا انہم اختلفوا فی القحطانی ہل یکون من الخلفاء الصالحین ام لا فارجع الیہ لو شئت۔

٤٩٨ باب نزل القرآن بلسان قریش قال الحافظ اورد فیہ طرفا من حدیث انس فی امر عثمان رضی اللہ عنہ وسیأتی مبسوطا مشروحا فی فضائل القرآن ووجہ دخولہ فی مناقب قریش ظاہر واللہ اعلم اھ وسنذکر الکلام فی جمع القرآن ہناک ان شاء اللہ۔

٤٩٩ باب نسبۃ الیمن الی اسماعیل علیہ السلام ای ابن ابراہیم الخلیل ونسبۃ مضر وربیعۃ الی اسماعیل متفق علیہا واما الیمن فجماع نسبہم ینتہی الی قحطان واختلف فی نسبہ فالاکثر علی انہ ابن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح وقیل ہو من ولد ہود علیہ السلام وقیل ہو ہود نفسہ وقیل ابن اخیہ ویقال ان قحطان اول من تکلم بالعربیۃ وہو والد العرب المتعربۃ واما اسمعیل فہو والد العرب المستعربۃ واما العرب العاربۃ فکانوا قبل ذلک کعاد وثمود وغیرہما وزعم الزبیر بن بکار ان قحطان من ذریۃ اسمعیل وانہ قحطان بن الہمیسع بن تیم بن نبت بن اسمعیل علیہ السلام وہو ظاہر قول ابی ہریرۃ المتقدم فی ذکر قصۃ ہاجر حیث قال وہو یخاطب الانصار فتلک امکم یا بنی ماء السماء وہذا ہو الذی ترجح فی نفسی اھ من الفتح وبسط اشد البسط قولہ منہم اسلم بن افصی بفتح الہمزۃ وسکون الفاء بعدہا مہملۃ مقصورا ووقع فی روایۃ الجرجانی افعی بعین مہملۃ بدل الصاد وہو تصحیف واما اراد المصنف ان نسب حارثۃ ابن عمرو متصل بالیمن وقد خاطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی اسلم بانہم من بنی اسمعیل کما فی حدیث سلمۃ بن الاکوع الذی فی ہذا الباب فدل علی ان الیمن من بنی اسماعیل وفی ہذا الاستدلال نظر لانہ لا یلزم من کون بنی اسلم من بنی اسمعیل ان یکون جمیع من ینسب الی قحطان من بنی اسمعیل لاحتمال ان یکون وقع فی اسلم ما وقع فی اخوتہم خزاعۃ من الخلاف ہل ہم من بنی قحطان او من بنی اسمعیل الی آخر ما بسط قولہ وانت مع بنی فلان الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ومن المعلوم ان النفر لا یکون الا من ہو معہم فلذا امسکوا عن الرمی لان الرمی انما کان یرد الیہم ینتصر باصابۃ الرمی فاذ قال وانا معکم کلکم اخذوا فی المراماۃ ولم یکن الفریقان متی بلا بحیث یری کل منہم مع آخر اھ وذکر فی ہامشہ کلام الشراح مما یتعلق بہ فارجع الیہ۔

٥٠٠ باب (بغیر ترجمۃ) کذا ہو بلا ترجمۃ وہو کالفصل من الباب الذی قبلہ ووجہ تعلقہ بہ من الحدیثین الاولین ظاہر

وهو الزجر عن الادعاء الى غير الاب الحقيقي لان اليمن اذا ثبت نسبهم الى اسماعيل فلا ينبغي لهم ان ينتسبوا الى غيره واما الحديث الثالث فذ تعلق باصل الباب وهو ان عبد القيس ليسوا من مضر واما الرابع فاشارة الى ما وقع في بعض طرقه من الزيادة بذكر ربيعة ومضر اهـ من الفتح

ص۴۹۹ باب ذكر اسلم وغفار ومزينة وجهينة واشجع هذه خمس قبائل كانت في الجاهلية في القوة والمكانة دون بني عامر بن صعصعة وبني تميم بن مر وغيرهما من القبائل فلما جاء الاسلام كانوا اسرع دخولا فيه من اولئك فانقلب الشرف اليهم بسبب ذلك فاما اسلم فقد تقدم ذكر نسبهم في الباب الماضي ثم ذكر الحافظ نسب الباقي من القبائل الاربعة

ص۴۹۹ باب ذكر قحطان كذا في النسخ الهندية والفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني ههنا بدله باب ابن اخت القوم ومولى القوم منهم ولا شك ان نسخ البخاري في سياق هذه التراجم مختلفة جدا تقديما وتاخيرا كما يظهر من الشروح ونسخة الفتح في اكثرها موافقة للنسخة الهندية التي بايدينا تقدم الكلام في قحطان وهل هو من ذرية اسمعيل ام لا والى قحطان ينتهي انساب اهل اليمن من حمير وكندة وهمدان وغيرهم وقوله حتى يخرج رجل من قحطان لم اقف على اسمه ولكن جوز القرطبي ان يكون جهجاه الذي وقع ذكره في مسلم من طريق اخرى عن ابي هريرة بلفظ لا تذهب الايام والليالي حتى يملك رجل يقال له جهجاه اخرجه عقب حديث القحطاني ثم قال الحافظ وهذا الحديث يدخل في علامات النبوة من جملة ما اخبر به صلى الله عليه وسلم قبل وقوعه ولم يقع بعد وقد روى نعيم بن حماد في الفتن من طريق ارطاة بن المنذر احد التابعين من اهل الشام ان القحطاني يخرج بعد المهدي ويسير على سيرة المهدي الى آخر ما قال في الفتح (تنبيه) قد تقدم في مقدمة اللامع في بيان مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب على الهامش واجاد شيخ مشايخنا في تراجمه ههنا كلاما لطيفا فقال في باب ذكر قحطان تحير الناس في هذه المطالب التي ترجم لها البخاري ولم يهتدوا الى مقصده فيها والذي دق هذا العبد الضعيف بفهم ان البخاري عمد ههنا الى قصص اطال الكلام محمد بن اسحق فيها في سيرته فاقام لكل منها شاهدا من الاحاديث الصحيحة على شرطه فذكر ابن اسحق قصة ...... اليمن من حمير فاتى البخاري لها بشاهد وهو ذكر قحطان في الحديث الصحيح وذكر حلف الفضول وغيرها من معاداتهم فيما بينهم فاشار اليه البخاري بقوله باب ما ينهى من دعوى الجاهلية وذكر تسلط خزاعة على مكة بعدما اخرجوا فاتى لها بشاهد وهو ذكر عمرو بن لحي وتسييبه السوائب وذكر قصة حفر عبد المطلب زمزم فاتى لها بشاهد هو حديث اسلام ابي ذر وشربه من زمزم فانه يدل على ان زمزم كان موجودا في اول مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الدارمي قبل ذكر مبعث النبي صلى الله عليه وسلم جهل العرب واخرج قصة رجل ذكر عنده صلى الله عليه وسلم انه قتل ابنه في الجاهلية فاتى البخاري لها بشاهد وهو قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم وذكر ابن اسحق نسبه صلى الله عليه وسلم الى سيدنا اسمعيل وروى عن مالك انه كره رفع النسب الى ما فوق الاسلام فاتبع البخاري لابن اسحق وذكر ابن اسحق في ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم قصة الفيل واستيلاء الحبش على اليمن فلم يجد البخاري لها شاهدا فاتى بقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وذكر الحبشة في الحديث وخطابه لبني ارفدة هذا ما لاح لي والله تعالى اعلم انتهى بلفظ الشريف نور الله مرقده اهـ من هامش مقدمة اللامع.

ص۴۹۹ باب ما ينهى عنه من دعوة الجاهلية قال الحافظ ودعوى الجاهلية الاستغاثة عند ارادة الحرب كانوا يقولون يا آل فلان فيجتمعون فينصرون القائل ولو كان ظالما فجاء الاسلام بالنهي عن ذلك وكان المصنف اشار الى ما ورد في بعض طرق حديث جابر المذكور وهو ما اخرجه اسحق بن راهويه والمحاملي في الفوائد الاصبهانية من طريق ابي الزبير عن جابر اقتتل غلام من المهاجرين وغلام من الانصار فذكر الحديث وفيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعوى الجاهلية قالوا لا قال لا باس ولينصر الرجل اخاه ظالما او مظلوما فان كان ظالما فلينهه فانه له نصر وعرف من ذلك ان الاستغاثة ليست حراما وانما الحرام ما يترتب عليها من دعوى الجاهلية اهـ

ص۴۹۹ باب قصة خزاعة اختلف في نسبهم مع الاتفاق على انهم من ولد عمرو بن لحي باللام والمهملة مصغرا وهو ابن حارثة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء وقد تقدم نسبه في اسلم واسلم هو عم عمرو بن لحي ويقال ان اسم لحي ربيعة وقد صحف بعض الرواة فقال عمرو بن يحيى ووقع مثل ذلك في الجمع للحميدي والصواب باللام وتشديد الياء آخره مصغرا ويقال لخزاعة بنو كعب نسبوا الى جدهم كعب بن عمرو بن لحي قال ابن الكلبي لما تفرق اهل سبا بسبب سيل العرم نزل بنو مازن على ماء يقال له غسان فمن اقام به منهم فهو غساني وانخزعت منهم بنو عمرو بن لحي عن قومهم فنزلوا مكة وما حولها فسموا خزاعة وتفرقت سائر الازد اهـ من الفتح.

ص۴۹۹ قصة اسلام ابي ذر باب قصة زمزم كذا في النسخ الهندية وفي نسخة القسطلاني ههنا باب قصة زمزم قال القسطلاني ولابي ذر قصة اسلام ابي ذر رضي الله عنه وعند العيني باب قصة زمزم وفيه اسلام ابي ذر وفي نسخة الفتح قصة زمزم وذكر فيه الحديث المذكور في النسخ الهندية لكن ذكر فيه قبله باب قصة اسلام ابي ذر وذكر فيه الحديث بطوله في قصة اسلامه وهذا الباب مع ذكر فيه من الحديث ياتي في النسخ الهندية بعد عدة ابواب يعني بعد اسلام ابي بكر وسعد ولهذا قال الحافظ ههنا وسقط هذا الباب (اي اسلام ابي ذر) لغير ابي ذر وكانه اولى لان هذه الترجمة ستاتي بعد اسلام ابي بكر وسعد وغيرهما اهـ وقال العيني بعد ذكر حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة اما قصة زمزم فلان فيه ذكر زمزم واكتفى ابو ذر رضي الله عنه به في المدة التي اقام فيها بمكة واما قصة اسلامه فظاهرة من هذا الباب اهـ قلت وقد تقدم في مقدمة اللامع في الفائدة الثالثة عشر في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب ما قال الحافظ ولما ذكر اسلم وغفار ذكر قريبا منه اسلام ابي ذر لانه اول من اسلم من غفار اهـ وتقدم هناك في هامشه قلت بل ذكره ههنا لبيان زمزم كما ترجم به وذكر اسلامه استطرادا من حيث انه اول من اسلم من غفار كما افاده الحافظ وذكر اسلامه يناسب الترجمة الثانية الآتية بعد النبوة والا فلا وجه لذكر اسلامه قبل

مبعثه صلى الله عليه وسلم

ص۵۰۰ باب جهل العرب وفي نسخة الفتح باب قصة زمزم وجهل العرب وذكر فيه الحديث المذكور في النسخ الهندية وفي نسخة العيني والقسطلاني ههنا باب ذكر قحطان وهذا الباب قد تقدم في النسخ الهندية وكذا في نسخة الفتح بعد ذكر اسلم وغفار قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره باب جهل العرب وهو اولى اذ لم يجر في حديث الباب لزمزم ذكر واما الاسماعيلي فجمع هذه الاحاديث في ترجمة واحدة وهو متجه اهـ

ص۵۰۰ باب من انتسب الى آبائه قال العيني اي بيان جواز انتساب من انتسب الى آبائه الذين مضوا في الاسلام او في الجاهلية وكره بعضهم ذلك مطلقا ومحل الكراهة انما كان اذا ذكره على طريق المفاخرة والمشاجرة وقد روى الامام احمد وابو يعلى في مسنديهما باسناد حسن من حديث ابي ريحانة رفعه من انتسب الى تسعة آباء كفار يريد بهم عزا وكرامة فهو عاشرهم في النار اهـ وكذا في الفتح.

ص۵۰۰ باب ابن اخت القوم ومولى القوم منهم وهكذا هذه الترجمة ههنا في نسخة الفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني تقدم هذا الباب كما سبق في باب ذكر قحطان وفي نسختيهما ههنا باب قصة الحبش الآتي بعد هذا الباب قال الحافظ قوله منهم اي فيما يرجع الى المناصرة والتعاون ونحو ذلك واما بالنسبة الى الميراث ففيه نزاع كما سياتي بسط في كتاب الفرائض ولم يذكر المصنف حديث مولى القوم منهم مع ذكره في الترجمة فزعم بعضهم انه لم يقع له حديث على شرطه فاشار اليه وفيه نظر لانه قد اورده في الفرائض من حديث انس ولفظ مولى القوم من انفسهم والمراد بالمولى ههنا المعتق بفتح المثناة والحليف واما المولى من اعلى فلا يراد ههنا ووقع في حديث ابي هريرة عند البزار مقرون الترجمة وزيادة عليها بلفظ مولى القوم منهم وحليف القوم منهم وابن اخت القوم منهم اهـ وكتب الشيخ في اللامع واثبات الجزء الثاني بالرواية مغايبة اهـ وتقدم عن الحافظ انه اشار به الى ما سياتي وبه جزم العيني.

ص۵۰۰ باب قصة الحبش قال الحافظ والحبش هم الحبشة يقال انهم من ولد حبش بن كوش بن حام بن نوح وهم مجاورون لاهل اليمن يقطع بينهم البحر وقد غلبوا على اليمن قبل الاسلام وملكوها وغزا ابرهة من ملوكهم الكعبة ومعه الفيل وقد ذكر ابن اسحق قصة مطولة واخرجها الحاكم ثم البيهقي من طريق قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه عن ابن عباس ملخصة والى هذا القدر اشار المصنف بذكرهم في مقدمة السيرة النبوية اهـ من الفتح وقال العيني لم يذكر في الباب من قصة الحبشة الا شيئا نزرا وذكر ابن اسحق قصتهم مطولة فمن اراد الوقوف عليها فليرجع الى كتابه اهـ قوله يا بني ارفدة هو بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الفاء اسم لجدهم وقيل معنى الارفدة الامة وقد تقدم شيء من ذلك في ابواب العيدين ثم قال الحافظ وقد استدل قوم من الصوفية بحديث الباب على جواز الرقص وسماع آلات الملاهي وطعن فيه الجمهور باختلاف المقصدين فان لعب الحبشة بحرابهم كان للتمرين على الحرب فلا يحتج به للرقص في اللهو والله اعلم اهـ من الفتح

ص۵۰۰ باب من احب ان لا يسب نسبه ليسب بضم اوله والمراد بالنسب الاصل وبالسب الشتم والمراد ان لا يشتم اهل نسبه اهـ من الفتح ومطابقة الحديث للترجمة توخذ من قوله فقال كيف بنسبي فانه صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يجيء نسبه مع هجو الكفار اهـ من العيني

ص۵۰۰ باب ما جاء في اسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قوله ما كان محمد ابا احد الخ ليست هذه الآية في نسخة الفتح قال القسطلاني ثبتت هذه الآية ههنا في رواية ابي الوقت اهـ قوله عز وجل محمد رسول الله الخ قال الحافظ كان يشير الى ان هذين الاسمين اشهر اسمائه واشهرهما محمد صلى الله عليه وسلم، وقد تكرر في القرآن واما احمد فذكر فيه حكاية عن قول عيسى عليه السلام فاما محمد فمن باب التفعيل للمبالغة واما احمد فمن باب التفضيل وقيل سمي احمد لانه علم منقول من صفة وهي افعل التفضيل ومعناه احمد الحامدين وسبب ذلك ما ثبت في الصحيح انه يفتح عليه في المقام المحمود بمحامد لم يفتح بها على احد قبله وقيل الانبياء حمادون وهو احمدهم اي اكثرهم حمدا او اعظمهم في صفة الحمد واما محمد فمنقول من صفة الحمد ايضا وهو بمعنى محمود وفيه معنى المبالغة وقد اخرج المصنف في التاريخ الصغير من طريق علي بن زيد قال كان ابو طالب يقول وشق له من اسمه ليجله ❊ فذو العرش محمود وهذا محمد والمحمد الذي حمد مرة بعد مرة كالممدح او الذي تكاملت فيه الخصال المحمودة قال عياض كان رسول الله صلى الله عليه وسلم احمد قبل ان يكون محمدا كما وقع في الوجود لان تسميته احمد وقعت في الكتب السالفة وتسميته محمدا وقعت في القرآن العظيم وذلك انه حمد ربه قبل ان يحمده الناس وكذلك في الآخرة يحمد ربه فيشفعه فيحمده الناس وقد خص بسورة الحمد وبلواء الحمد وبالمقام المحمود وشرع له الحمد بعد الاكل وبعد الشرب وبعد الدعاء وبعد القدوم من السفر وسميت امته الحمادين فجمعت له معاني الحمد وانواعه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا اهـ قوله لي خمسة اسماء قال القسطلاني فان قيل ان المقرر في علم المعاني ان تقديم الجار والمجرور يفيد الحصر وقد وردت الروايات باكثر من ذلك حتى قال ابن العربي ان له صلى الله عليه وسلم الف اسم اجيب بانه لم يرد الحصر فيها فالمعنى انه له خمسة اسماء اختص بها وخمسة اسماء مشهورة عند الامم السابقة اهـ قال الحافظ وقال عياض حمى الله هذه الاسماء ان يسمى بها احد قبله وانما يسمى بعض العرب محمدا قرب ميلاده لما سمعوا من الكهان والاحبار ان نبيا سيبعث في ذلك الزمان يسمى محمدا فرجوا ان يكونوا هم فسموا ابناءهم بذلك قال وهم ستة لا سابع لهم كذا قال وقال السهيلي في الروض لا يعرف في العرب من يسمى محمدا قبل النبي صلى الله عليه وسلم الا ثلاثة محمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن احيحة ومحمد بن حمران بن ربيعة قال الحافظ وهو حصر مردود وقد جمعت اسماء من تسمى بذلك في جزء مفرد فبلغوا نحو العشرين لكن مع تكرر في بعضهم ووهم في بعض فيتخلص منهم خمسة عشر نفسا وقال الحافظ ايضا بعد ذكر حديث الباب قال ابن دحية في تصنيف له مفرد في الاسماء النبوية قال بعضهم اسماء النبي صلى الله عليه وسلم عدد اسماء الله الحسنى تسعة وتسعون اسما قال ولو بحث عنها باحث لبلغت ثلاث مائة اسم وذكر في تصنيفه

المذكور اما منها من القرآن والاخبار وضبط الفاظها وشرح معانيها وغالب الاسماء التي ذكرها وصف بها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد الاتيان منها على سبيل التسمية مثل عدها اللبنة بفتح اللام وكسر الموحدة ثم النون في اسمائه للحديث المذكور في الباب بعده في المختصر الذي من ذهب وفضة الا موضع لبنة قال فكنت انا اللبنة ونقل ابن العربي في شرح الترمذي عن بعض الصوفية ان لله الف اسم ولرسوله الف اسم ا‍ه

ص٥٠١ باب خاتم النبيين يعني المراد بالخاتم في اسمائه انه خاتم النبيين ولمح بما وقع في القرآن اھ من الفتح واما مطابقة الحديث الاول بالترجمة فما قال العيني تؤخذ المطابقة من معناه لان في طريق من طرق الحديث عند الاسماعيلي فانا موضع اللبنة جئت فختمت الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام اھ وقال الحافظ تحت الباب اشار الى ما اخرجه في التاريخ من حديث العرباض بن سارية رفعه اني عبد الله وخاتم النبيين وان آدم لمنجدل في طينته الحديث واخرجه ايضا احمد وصححه ابن حبان والحاكم اھ.

ص٥٠١ باب وفات النبي صلى الله عليه وسلم كذا في النسخ الهندية وكذا في نسخة الشرح ويشكل ايراده ههنا فانه سيأتي في محله قال الحافظ كذا وقعت هذه الترجمة عند ابي ذر وسقطت من رواية النسفي ولم يذكرها الاسماعيلي وفي ثبوتها ههنا نظر فان محلها في آخر المغازي كما سيأتي والذي يظهر ان المصنف قصد بايراد حديث عائشة ههنا بيان مقدار عمر النبي صلى الله عليه وسلم فقط لا خصوص زمن وفاته وايراده في الاسماء اشارة الى ان من جملة صفاته عند اهل الكتاب ان مدة عمره القدر الذي عاشه وسيأتي نقل الخلاف في مقداره في آخر المغازي ان شاء الله اھ

ص٥٠١ باب كنية النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا كثيرا قال الحافظ الكنية بضم الكاف وسكون النون ماخوذة من الكناية تقول كنيت عن الامر بكذا اذا ذكرته بغير ما يستدل به عليه صريحا وقد اشتهرت الكنى للعرب حتى ربما غلبت على الاسماء كابي طالب وابي لهب وقد يكون للواحد كنية واحدة فاكثر وقد يشتهر باسمه وكنيته جميعا فالاسم والكنية واللقب يجمعها العلم بالتحتية وتتغاير بان اللقب ما اشعر بمدح او ذم والكنية ما صدرت باب او ام وما عدا ذلك فهو اسم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يكنى ابا القاسم بولده القاسم وكان اكبر اولاده واختلف هل مات قبل البعثة او بعدها وقد ولد له صلى الله عليه وسلم ابراهيم في المدينة من مارية رضي الله عنها وفي حديث انس ان جبرئيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا ابا ابراهيم وقد اختلف في جواز التكني بكنيته صلى الله عليه وسلم فالمشهور عن الشافعي المنع على ظاهر هذه الاحاديث وقيل يختص ذلك بزمانه وقيل بمن يسمى باسمه اھ وسيأتي تفصيل المذاهب في محله من كتاب الادب ان شاء الله تعالى.

ص٥٠١ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بغير ترجمة وضمه بعضهم الى الباب الذي قبله ولا تظهر مناسبة له ولا يصلح ان يكون فصلا من الذي قبله بل هو طرف من الحديث الذي بعده ولعل هذا من تصرف الرواة نعم وجه بعض شيوخنا بانه اشار الى ان النبي صلى الله عليه وسلم وان كان ذا اسم وكنية لكن لا ينبغي ان ينادى بشيء منهما بل يقال له يا رسول الله كما خاطبته خالة السائب لما اتت به اليه ولا يخفى تكلفه اھ

ص٥٠١ باب خاتم النبوة اي صفته وهو الذي كان بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان من علاماته التي كان اهل الكتاب يعرفونه بها وادعى عياض ان الخاتم هو اثر شق الملكين لما بين كتفيه وتعقبه النووي وقال هذا باطل لان الشق انما كان في صدره وبطنه وكذا قال القرطبي واثره انما كان خطا واضحا من صدره الى مراق بطنه كما في الصحيحين قال ولم يثبت قط انه بلغ بالشق حتى نفذ من وراء ظهره فهذه غفلة من هذا الامام ولعل ذلك وقع من بعض نساخ كتابه فانه لم يسمع عليه فيما علمت كذا قال قال الحافظ وقد وقفت على مستند القاضي ثم ذكره فارجع اليه وقد بسط الحافظ في صفة الخاتم بما ورد فيه من الروايات وآراء العلماء وقوله الحجلة من حجل الفرس الخ اورد عليه الشراح بان التحجيل انما يكون في القوائم واما الذي في الوجه هو الغرة ووجهه الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال المقصود منه بيان مادة الاشتقاق لا ان معناه في الرواية ذلك فلا حاجة الى التغليط اھ وبسط في هامش اللامع من كلام الشراح وكذا ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي فارجع اليه لو اشتقت

ص٥٠١ باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم اي خلقه وخلقه واورد فيه اربعة وعشرين حديثا منها حديث ابي هريرة وفيه قوله بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا الخ كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره هذا بيان لشرافة نسبه صلى الله عليه وسلم يعني ان القرون التي هي خير من قرون بني آدم انا منها والقرن طبقة الناس وقوله قرنا فقرنا يعني انا خير طبقتي وابي خير طبقته وجدي خير طبقته واب جدي خير طبقته وهكذا حتى تنتهي الى آدم على نبينا وعليه الصلوٰة والسلام اھ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان هذا بيان لافضلية طبقته صلى الله عليه وسلم والمعنى انه صلى الله عليه وسلم بعث في خير القرون باعتبار الابتداء وكذا باعتبار الانتهاء اما باعتبار الابتداء فلاجل هذا الحديث فان المعنى ان القرون الماضية تترقى في الخيرية قرنا فقرنا فقد قالوا ان زمن آدم كان زمن الصبا وزمن نوح كان زمن الشباب وزمن ابراهيم زمن الكهولة وزمن نبينا صلوات الله وسلامه عليهم زمن المشيخة واما باعتبار الانتهاء فبمقتضى الحديث المعروف الآتي في باب فضائل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث فالغرض من حديث الباب اي حديث ابي هريرة بيان افضلية طبقته باعتبار الابتداء اھ من هامش اللامع

ص٥٠١ باب كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه الخ وفي رواية الكشميهني عيناه بدل عينه. قوله وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم قال الحافظ قد تقدم مثل هذا من قول عبيد بن عمير في اوائل الطهارة ومثله لا يقال من قبل الرأي وهو ظاهر في ان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم لكنه بالنسبة للامة وزعم القضاعي انه مما اختص به عن الانبياء ايضا وهذا الحديث يرد عليه اھ ويظهر من كلام العيني انه جعل

هذا الباب بغير ترجمة فانه قال بعد لفظ باب اي هذا باب وهو كالفصل لما قبله ثم ذكر قوله كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام الخ منفردا عما قبله.

ص٥٠٢ باب علامات النبوة في الاسلام اي الواقعة في زمن الاسلام من حين البعثة دون ما وقع منها قبل وعبر بالعلامات لتشمل المعجزات التي هي خوارق عادات مع التحدي والكرامات قاله القسطلاني وقال الحافظ هي جمع علامة وعبر بها المصنف لكون ما يورده من ذلك اعم من المعجزة والكرامة والفرق بينهما ان المعجزة اخص لانه يشترط فيها ان يتحدى النبي من يكذبه بان يقول ان فعلت كذا اتصدق بأني صادق او يقول من يتحداه لا اصدقك حتى تفعل كذا ويشترط ان يكون المتحدى به مما يعجز عنه البشر في العادة المستمرة وقد وقع النوعان للنبي صلى الله عليه وسلم في عدة مواطن والهاء في المعجزة للمبالغة او هي صفة محذوف واشهر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم القرآن لانه صلى الله عليه وسلم تحدى به العرب وهم افصح الناس لسانا واشدهم اقتدارا على الكلام بان ياتوا بسورة مثله فعجزوا مع شدة عداوتهم له وصدهم عنه الى آخر ما بسط في بيان اعجاز القرآن الى ان قال واما ما عدا القرآن من نبع الماء من بين اصابعه وتكثير الطعام وانشقاق القمر ونطق الجماد فمنه ما وقع التحدي به ومنه ما وقع دالا على صدقه من غير سبق تحد ومجموع ذلك يفيد القطع بانه ظهر على يده صلى الله عليه وسلم من خوارق العادات شيء كثير كما يقطع بوجود جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وان كانت افراد ذلك ظنية وردت مورد الآحاد مع ان كثيرا من المعجزات النبوية قد اشتهر وانتشر ورواه العدد الكثير والجم الغفير وافاد الكثير منه القطع عند اهل العلم بالآثار وذكر النووي في شرح مقدمة مسلم ان معجزات النبي صلى الله عليه وسلم تزيد على الف ومائتين وقال البيهقي في المدخل بلغت الفا وقال الزاهدي من الحنفية ظهر على يديه الف معجزة وقيل ثلاثة آلاف وقد اعتنى بجمعها جماعة من الائمة كابي نعيم والبيهقي وغيرهما اھ من الفتح مختصرا قلت وكذا بسطها السيوطي في الخصائص والقسطلاني في المواهب وكتب الشيخ في اللامع قوله باب علامات النبوة يعني بها معجزاته صلى الله عليه وسلم ويندرج فيه كرامات صحابته لان كرامة الولي تكون معجزة لنبيه ويندرج فيه اخباره صلى الله عليه وسلم عما سيقع وعن علامات الساعة وعما يجري في عالم الغيب اھ وفي هامشه قال الحافظ قوله في الاسلام اي من حين المبعث وهلم جرا دون ما وقع قبل ذلك وقد جمع ما وقع من ذلك قبل المبعث بل قبل المولد الحاكم في الاكليل وابو سعيد النيسابوري في شرف المصطفى وابو نعيم والبيهقي في دلائل النبوة ثم بسط الحافظ في ذكر بعض علامات النبوة الواردة عند مولده صلى الله عليه وسلم وقبله وبعده ومال العلامة الكشميري رحمه الله كما في الفيض الى ان المصنف يصدر ببيان العلامات سواء كانت من جنس الارهاصات وهي ما تقع قبل النبوة او من جنس المعجزات الى ما يصدر بعد النبوة وقال الحافظ اورد المصنف في هذا الباب نحو خمسين حديثا اھ

ص٥٠٤ قوله كنا نعد الآيات بركة الخ كتب الشيخ في اللامع بيان لفساد الزمان وانقلاب الامر من الخير الى الشر يعني ان الآيات في زمنه صلى الله عليه وسلم كانت بركة وبشارات للمسلمين واما اليوم فلم يبق منها غير التهويل والتخويف كالزلزلة وقحوط المطر وغيرها فذكر العدد واراد ملزومه وهو الوجود اھ قلت وما افاده الشيخ هو اجود بل اصح عندي مما قاله الشراح كما بسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت اما مطابقة حديث عبد الرحمن بن ابي بكر في قصة اضيافه بالباب فقال العيني قيل لا مطابقة بينهما لان الترجمة في علامات النبوة والحديث في كرامة الصديق واجيب بانه يجوز ان تظهر المعجزة على يد الغير او يستفيد الاعجاز من آخره حيث قال اكلوا منها اجمعون اھ قلت ومن المعروف ان كرامة الولي معجزة لنبيه كما تقدم قريبا.

ص٥٠٦ باب قول الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية قال الحافظ وجه دخول هذه الترجمة في ابواب علامات النبوة من جهة انه اشار في الحديث الى حكم التوراة وهو امي لم يقرأ التوراة قبل ذلك فكان الامر كما اشار اليه اھ وكتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على الترجمة من حيث انهم كانوا قد تعاهدوا فيما بينهم ان ياتوا النبي صلى الله عليه وسلم فان امرهم بالرجم انكروه وان امرهم بالجلد جلدوه وان سألهم الرب تبارك وتعالى يوم القيامة عن اكتفائهم بالجلد احتجوا بانهم فعلوا ذلك بامر رسوله ونبيه وفيه دلالة على انهم قد عرفوا ذلك اي كونه نبيا اھ قلت ما افاده الشيخ قدس سره واضح كما هو نص رواية ابي داؤد وبه تظهر المطابقة بين الحديث والترجمة وذكر القسطلاني ايضا رواية ابي داؤد.

ص٥٠٦ باب سوال المشركين ان يريهم النبي صلى الله عليه وسلم آية الخ ذكر فيه حديث ابن مسعود وانس وابن عباس في ذلك وقد ورد انشقاق القمر ايضا من حديث علي وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وغيرهم فاما انس وابن عباس فلم يحضرا ذلك لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد واما انس فكان ابن اربع او خمس بالمدينة واما غيرهما فيمكن ان يكون شاهد ذلك وممن صرح برؤية ذلك ابن مسعود وقد اورد المصنف حديثه ههنا مختصرا وليس فيه التصريح بحضور ذلك واورده في التفسير بتمامه ووقع في رواية لابي نعيم في الدلائل عن ابن مسعود فلقد رأيت احد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة اھ وقال القسطلاني قوله اي في الحديث اشهدوا وانما قال ذلك لانها معجزة عظيمة لا يكاد يعدل بها شيء من آيات الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام ومعجزة انشقاق القمر من امهات المعجزات واجمع عليه المفسرون واهل السنة وروي عن جماعة كثيرة من الصحابة اھ قلت وترجم المصنف فيما سيأتي بعد باب اسلام عمر رضي الله عنه باب انشقاق القمر ولا يتوهم التكرار بينهما فان المقصود ههنا بيان كونه علامة وآية فان هذه الابواب في علامات النبوة في الاسلام وذكره فيما سيأتي لكونه من الوقائع المهمة.

ص٥٠٦ باب (بغير ترجمة) كذا في الاصول بغير ترجمة وكان من حقه ان يكون قبل البابين الذين قبله لانه ملحق بعلامات النبوة وهو كالفصل منها لكن لما كان كل من البابين راجعا الى الذي قبله وهو علامات

النبوۃ سہل الامر فی ذلک اھ وتعقب علیہ العینی اذ قال قلت لا یحتاج الی ہذا الکلام ولا الاعتذار عنہ لان البابین الذین قبلہ من علامات النبوۃ ایضاً وہذا الباب المجرد فی نفس الامر ملحق بالحق بہ البابان اللذان قبلہ وقال ایضاً وہذا الباب کالفصل لما قبلہ وقال بعد ذکر الحدیث کرامۃ احد من الصحابۃ وممن کان بعدہم من معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویلحق بہا والحدیث بعینہ سنداً ومتناً مر فی باب مجردہ بین ابواب المساجد ومثل ہذا ہو المکرر حقیقۃ وہو قلیل والرجلان فی الحدیث اسید بن حضیر وعباد بن بشر اھ من الفتح

ص۵۱۵ باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ قال الحافظ ای بطریق الاجمال ثم التفصیل اما الاجمال فیشمل جمیعہم لکنہ اقتصر فیہ علی شئ مما یوافق شرطہ واما التفصیل فلمن ورد فیہ شئ بخصوصہ علی شرطہ وسقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر وحدہ اھ قلت وللصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین فضیلۃ یشمل جمیعہم وہم کلہم وہی انہم رضی اللہ عنہم من خیر القرون ابتداءً وانتہاءً اما الاول فلحدیث ابی ہریرۃ بعثت من خیر قرون بنی آدم قرناً فقرناً کما تقدم فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما باعتبار الانتہاء فلحدیث خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث وتوضیح الکلام قد مر منا فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم ان العلماء قد ذکروا ترتیب الصحابۃ من حیث التفضیل مجملاً فکتب مولانا احمد علی المحدث السہارنفوری فی ہامش البخاری وفی شرح السنۃ قال ابو منصور البغدادی اصحابنا مجمعون علی ان افضلہم الخلفاء الاربعۃ علی ترتیب الخلافۃ ثم تمام العشرۃ ثم اہل بدر ثم احد ثم بیعۃ الرضوان ومن لہ مزیۃ من اہل العقبتین من الانصار وکذلک السابقون الاولون وہم من صلی القبلتین وقیل اہل بیعۃ الرضوان اھ قولہ ومن صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اورآہ الخ یعنی ان اسم صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستحق لمن صحبہ اقل ما یطلق علیہ اسم صحبۃ لغۃ وان کان العرف یخص ذلک ببعض الملازمۃ ویطلق ایضاً علی من رآہ رؤیۃ ولو علی بعد وہذا الذی ذکرہ البخاری ہو الراجح الا انہ ہل یشترط فی الرائی ان یکون بحیث یمیز ما رآہ او یکتفی بمجرد حصول الرؤیۃ محل نظر وعمل من صنف فی الصحابۃ یدل علی الثانی فانہم ذکروا مثل محمد بن ابی بکر الصدیق وانما ولد قبل وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاثۃ اشہر وایام کما ثبت فی الصحیح ان امہ اسماء بنت عمیس ولدتہ فی حجۃ الوداع قبل ان یدخلوا مکۃ ومع ذلک فاحادیث ہذا الضرب مراسیل والخلاف الجاری بین الجمہور وبین ابی اسحاق الاسفرائینی ومن وافقہ علی رد المراسیل مطلقاً حتی مراسیل الصحابۃ لا یجری فی احادیث ہولاء لان احادیثہم لا من قبیل مراسیل کبار التابعین ولا من قبیل مراسیل الصحابۃ الذین سمعوا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا مما یلغز بہ فیقال صحابی حدیثہ مرسل لا یقبلہ من یقبل مراسیل الصحابۃ ومنہم من بالغ فکان لا یعد فی الصحابۃ الا من صحب الصحبۃ العرفیۃ کما جاء عن عاصم الاحول قال رأی عبد اللہ بن سرجس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر انہ لم یکن لہ صحبۃ اخرجہ احمد وکذا روی عن سعید بن المسیب انہ کان لا یعد فی الصحابۃ الا من اقام مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ فصاعداً او غزا معہ غزوۃ فصاعداً والعمل علی خلاف ہذا القول لانہم اتفقوا علی عد جمع جم فی الصحابۃ لم یجتمعوا بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الا فی حجۃ الوداع ومن اشترط الصحبۃ العرفیۃ اخرج من لہ رؤیۃ او من اجتمع بہ لکن فارقہ عن قرب ومنہم من اشترط فی ذلک ان یکون حین اجتماعہ بہ بالغاً وہو مردود ایضاً لانہ یخرج مثل الحسن بن علی ونحوہ من احداث الصحابۃ والذی جزم بہ البخاری ہو قول احمد والجمہور من المحدثین وقول البخاری من المسلمین قید یخرج بہ من صحبہ او من رآہ من الکفار فاما من اسلم بعد موتہ منہم فان کان قولہ من المسلمین حالاً خرج من ہذہ صفتہ وہو المعتمد ویرد علی التعریف من صحبہ او رآہ مومناً بہ ثم ارتد بعد ذلک ولم یعد الی الاسلام فانہ لیس صحابیاً اتفاقاً فینبغی ان یزاد فیہ ومات علی ذلک مثل ربیعۃ بن امیۃ بن خلف الجمحی — وقد وقع حدیثہ فی مسند احمد واخراج حدیث مثل ہذا مشکل ولعل من اخرجہ لم یقف علی قصۃ ارتدادہ فلو ارتد ثم عاد الی الاسلام لکن لم یرہ ثانیاً بعد عودہ فالصحیح انہ معدود فی الصحابۃ لاطباق المحدثین علی عد الاشعث بن قیس ونحوہ ممن وقع لہ ذلک وہل یختص جمیع ذلک ببنی آدم او یعم غیرہم من العقلاء محل نظر اما الجن فالراجح دخولہم لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الیہم قطعاً وہم مکلفون فیہم العصاۃ والطائعون فمن عرف اسمہ منہم لا ینبغی التردد فی ذکرہ فی الصحابۃ وان کان ابن الاثیر عاب ذلک علی ابی موسیٰ فلم یستند فی ذلک الی حجۃ واما الملائکۃ فیتوقف عدہم فیہم علی ثبوت بعثتہ الیہم فان فیہ خلافاً بین الاصولیین حتی نقل بعضہم الاجماع علی ثبوتہ وعکس بعضہم وہذا کلہ فیمن رآہ وہو فی قید الحیوۃ الدنیویۃ واما من رآہ بعد موتہ وقبل دفنہ فالراجح انہ لیس بصحابی والا لعد من اتفق ان یری جسدہ المکرم وہو فی قبرہ المعظم ولو فی ہذہ الاعصار وکذلک من کشف لہ عنہ من الاولیاء فرآہ کذلک علی طریق الکرامۃ وکذلک المراد بہذہ الرؤیۃ من اتفقت لہ وہو یقظان اما من رآہ فی المنام وان کان قد رآہ حقاً فذلک مما یرجع الی الامور المعنویۃ لا الاحکام الدنیویۃ فلا یعد صحابیاً ولا یجب علیہ ان یعمل بما امرہ بہ فی تلک الحالۃ واللہ تعالی اعلم باختصار یسیر وہذہ المسئلۃ من مسائل الاصول بسط الکلام علیہ الحافظ فی مبدء کتابہ الاصابۃ وابن عبد البر فی الاستیعاب والسیوطی فی التدریب ثم اعلم ان المصنف رحمہ اللہ تعالی کما قال الحافظ لم یراع الترتیب فی اسماء من ذکر من الصحابۃ فی ابواب المناقب لا من حیث الافضلیۃ ولا من حیث السابقیۃ ولا الاسنیۃ وہذہ ہی جہات التقدیم فی الترتیب وہذا یدل علی انہ کتب کل ترجمۃ علیحدۃ فضم بعض النقلۃ بعضہا الی بعض

ص۵۱۵ باب مناقب المہاجرین وفضلہم منہم ابو بکر عبد اللہ بن ابی قحافۃ رضی اللہ عنہم، سقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر والمہاجرون ہم الذین ہاجروا من مکۃ الی المدینۃ الی اللہ تعالی وقیل المراد بالمہاجرین من عدا الانصار ومن اسلم یوم الفتح وہلم جرا فالصحابۃ من ہذہ الحیثیۃ ثلثۃ اصناف والانصار ہم الاوس والخزرج وحلفائہم وموالیہم اھ من العینی واقتصر الحافظ فی الفتح علی القول الاخیر ای المراد بہم من عدا الانصار الخ قولہ منہم ابو بکر الخ ہکذا جزم بان اسم ابی بکر رضی اللہ عنہ عبد اللہ وہو المشہور ویقال کان اسمہ قبل الاسلام عبد الکعبۃ وکان یسمی ایضاً عتیقاً واختلف ہل ہو اسم لہ اصلی او قیل لہ ذلک لانہ لیس فی نسبہ ما یعاب بہ او لقدمہ فی الخیر وسبقہ الی الاسلام او قیل لہ ذلک لحسنہ او لان امہ کان لا یعیش لہا ولد فلما ولد استقبلت بہ البیت فقالت اللہم ہذا عتیقک من الموت او لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشرہ بان اللہ اعتقہ من النار وقد ورد فی ہذا الاخیر حدیث عن عائشۃ عند الترمذی وآخر عن عبد اللہ بن الزبیر عند البزار وصححہ ابن حبان وزاد فیہ وکان اسمہ قبل ذلک عبد اللہ بن عثمان وعثمان اسم ابی قحافۃ لم یختلف فی ذلک کما لم یختلف فی کنیۃ الصدیق ولقب الصدیق لسبقہ الی تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقیل کان ابتداء تسمیتہ بذلک صبیحۃ الاسراء وروی الطبرانی من حدیث علی انہ کان یحلف ان اللہ انزل اسم ابی بکر من السماء الصدیق رجالہ ثقات واما نسبہ فہو عبد اللہ بن عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مرۃ بن کعب وعدد آبائہما الی مرۃ سواء وام ابی بکر سلمی وتکنی ام الخیر بنت صخر بن مالک بن عامر بن عمرو المذکور اسلمت وہاجرت وذلک معدود من مناقبہ لانہ انتظم اسلام ابویہ وجمیع اولادہ قولہ وقول اللہ عز وجل للفقراء المہاجرین الآیۃ ساقہا الاصیلی وکریمۃ الی قولہ ہم الصادقون واشار المصنف بہذہ الآیۃ الی ثبوت فضل المہاجرین لما اشتملت علیہم من اوصافہم الجمیلۃ وشہادۃ اللہ تعالی لہم بالصدق، قولہ وقال اللہ تعالی الا تنصروہ الآیۃ اشار المصنف بہا الی ثبوت فضل الانصار فانہم امتثلوا الامر فی نصرہ وفی الآیۃ ایضاً فضل ابی بکر الصدیق لانہ انفرد بہذہ المنقبۃ حیث صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السفرۃ ووقاہ بنفسہ اھ کلہ من الفتح

ص۵۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدوا الابواب الا باب ابی بکر الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابن عباس الا وصلہ المصنف فی الصلوۃ بلفظ سدوا عنی کل خوخۃ فکانہ ذکرہ بالمعنی وقولہ فی الحدیث الا باب ابی بکر قال الحافظ ہو استثناء مفرغ والمعنی لا تبقوا باباً غیر مسدود الا باب ابی بکر فاترکوہ بغیر سد قال الخطابی وابن بطال وغیرہما فی ہذا الحدیث اختصاص ظاہر لابی بکر وفیہ اشارۃ قویۃ الی استحقاقہ للخلافۃ ولا سیما وقد ثبت ان ذلک کان فی آخر حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الوقت الذی امرہم فیہ ان لا یؤمہم الا ابو بکر وقد ادعی بعضہم ان الباب کنایۃ عن الخلافۃ والامر بالسد کنایۃ عن طلبہا کانہ قال لا یطلبن احد الخلافۃ الا ابا بکر فانہ لا حرج علیہ فی طلبہا والی ہذا جنح ابن حبان فقال بعد ان اخرج ہذا الحدیث فی ہذا الحدیث دلیل علی انہ الخلیفۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما قال زاد الطبرانی فی آخر ہذا الحدیث بمعناہ فانی رأیت علیہ نوراً ثم ذکر الحافظ ہہنا الکلام علی الاحادیث التی یخالف ظاہرہا حدیث الباب الواردۃ فی استثناء باب علی فارجع الیہ لو شئت۔

ص۵۱۶ باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای فی رتبۃ الفضل ولیس المراد البعدیۃ الزمانیۃ فان فضل ابی بکر کان ثابتاً فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما دل علیہ حدیث الباب اھ من الفتح وقال القسطلانی واما البعدیۃ فی الرتبۃ فیقال فیہا الافضل بعد الانبیاء ابو بکر وقد اطبق السلف علی انہ افضل الامۃ حکی الشافعی وغیرہ اجماع الصحابۃ والتابعین علی ذلک اھ۔

ص۵۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت متخذاً خلیلاً الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابو سعید الخ یشیر الی حدیثہ السابق قبل باب اھ قولہ ولکن اخوۃ الاسلام افضل الخ قال العلامۃ السندی ای الاکتفاء باخوۃ الاسلام افضل من ارتکاب اتخاذ غیر اللہ خلیلاً فترکت الاتخاذ واکتفیت بالاخوۃ اھ

ص۵۱۷ باب بغیر ترجمۃ، قال القسطلانی تبعاً للعینی ہذا بغیر ترجمۃ فہو کالفصل من سابقہ ولیس ہذا الباب فی نسخۃ الفتح ولم یتعرض لہ ایضاً قولہ واللہ یغفر لہ ضعفہ کتب الشیخ فی اللامع ای لا مواخذۃ علیہ فی ضعفہ ذلک لانہ لیس لصنعہ فہو مغفور لہ فی ذلک ولیس المعنی انہ ذنب حتی یغفر اھ وافاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری اما وجہ الضعف فلیس یرجع الی نقص فی فضل الصدیق بل السبب فی ذلک ما کان فی زمنہ من تزلزل فی الملک وارتداد فی الاسلام حتی ان امثال عمر رضی اللہ عنہ وکان علماً فی باسہ ونجدتہ قد کان تخوف کما یظہر بالمراجعۃ الی کتب السیر وبسط فی ہامش الکوکب فی معنی قولہ واللہ یغفر لہ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ہذا اشارۃ الی نسبۃ اتحادیۃ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تقدم البسط فی النسب الاربعۃ فی بدء الوحی (ای فی ہامش اللامع) فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اخبر بقرب اجلہ بقولہ عز اسمہ فسبح بحمد ربک واستغفرہ اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقرب اجل صدیقہ بقولہ واللہ یغفر لہ فکانہ اشارۃ الی قرب وفاتہ بعد خلافتہ ولہذا المعنی ذکرہ الامام البخاری رحمہ اللہ ہذا الحدیث ہہنا فای منقبۃ تکون اعظم من الاتحاد معہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً ولذلک عندی نظائر کثیرۃ من رأیہ فی قبول الفدیۃ عن اساری بدر وجوابہ لعمر فی الحدیبیۃ بعین ما اجاب بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فائدۃ) ذکرہا الحافظ فی الفتح مات ابو بکر رضی اللہ عنہ بمرض السل علی ما قالہ الزبیر بن بکار وعن الواقدی انہ اغتسل فی یوم بارد فحم خمسۃ عشر یوماً وقیل بل سمتہ الیہود فی حریرۃ او غیر ہا وذلک علی الصحیح لثمان بقین من جمادی الآخرۃ سنۃ ثلث عشرۃ من الہجرۃ فکانت مدۃ خلافتہ سنتین وثلاثۃ اشہر وایاماً وقیل غیر ذلک ولم یختلفوا انہ استکمل سن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فمات وہو ابن ثلاث وستین واللہ اعلم اھ۔

ص۵۲۰ باب مناقب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، ہکذا فی نسخ الشروح باثبات لفظ باب قال القسطلانی وسقط لفظ باب لابی ذر اھ قلت وکذا سقطت الابواب الآتیۃ فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قال الحافظ سقطت الابواب کلہا من روایۃ ابی ذر وابقی التراجم بغیر لفظ باب وثبت ذلک فی روایۃ الباقین اھ ای ابن نفیل بنون وفاء مصغراً ابن عبد العزی بن ریاح بکسر الراء بعدہا تحتانیۃ وآخرہ مہملۃ ابن عبد اللہ بن قرط ابن رزاح بفتح الراء بعدہا زای وآخرہ مہملۃ ابن عدی بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

في كعب وعدد ما بينهما من الآباء الى كعب متفاوت بواحد بخلاف ابي بكر فبين النبي صلى الله عليه وسلم وكعب سبعة آباء وبين عمر وبين كعب ثمانية وام عمر حنتمة بنت هاشم ابن المغيرة ابنة عم ابي جهل والحارث ابني هشام بن المغيرة ووقع عند ابن مندة انها بنت هشام اخت ابي جهل وهو تصحيف نبه عليه ابن عبد البر قوله ابي حفص الخ اما الكنية فجاء في السيرة لابن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم كناه بها وكانت حفصة اكبر اولاده واما اللقب فهو الفاروق باتفاق فقيل اول من لقبه به النبي صلى الله عليه وسلم رواه ابو جعفر بن ابي شيبة في تاريخه من طريق ابن عباس عن عمر ورواه ابن سعد من حديث عائشة وقيل اهل الكتاب اخرجه ابن سعد عن الزهري وقيل جبرئيل رواه البغوي اهـ قوله فلما استاذن عمر فلما استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب الخ قال العلامة السندي لا يخفى ان المبادرة الى الحجاب لازمة عند دخول الاجنبي سواء كان عمر او لا فما وجه التعجب الا ان يقال ان هذه الواقعة قبل آية الحجاب لكن حينئذ يكفي القيام ولا حاجة الى الحجاب فلعل فيهن من يجوز لهن الكشف عند عمر كحفصة مثلا فالتعجب بالنظر الى قيامهن او يقال لعل التعجب من اسراعهن قيل ان يعلمهن ان النبي صلى الله عليه وسلم ياذن له ام لا وهذا اقرب والله اعلم اهـ قلت ان كانت الواقعة قبل الحجاب فاسراعهن الى الحجاب لستر هن عن عمر خوفا منه.

ص٥٢٢ باب مناقب عثمان بن عفان ابي عمرو القرشي (رضي الله عنه) هو عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وعدد ما بينهما من الآباء متفاوت فالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث العدد في درجة عفان كما وقع لعمر سواء واما كنيته فهو الذي استقر عليه الامر ونقل عن الزهري انه كان يكنى ابا عبد الله بابنه عبد الله الذي رزقه من رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومات عبد الله المذكور صغيرا وله ست سنين وحكى ابن سعد ان موته كان سنة اربع من الهجرة وماتت امه رقية رضي الله عنها قبل ذلك سنة اثنتين والنبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر وكان بعض من ينتقصه يكنيه ابا ليلى يشير الى لين جانبه حكاه ابن قتيبة وقد اشتهر ان لقبه ذو النورين وروى خيثمة في الفضائل والدارقطني في الافراد من حديث علي انه ذكر عثمان وقال ذاك امرؤ يدعى في السماء ذا النورين وقال الحافظ ايضا في شرح حديث ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم قال الخطابي انما لم يذكر ابن عمر عليا لانه اراد الشيوخ وذوي الاسنان الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حزبه امر شاورهم وكان علي في زمانه صلى الله عليه وسلم حديث السن قال ولم يرد ابن عمر الازدراء به ولا تاخيره عن الفضيلة بعد عثمان انتهى وما اعتذر به من جهة السن بعيد لا اثر له في التفضيل المذكور وقد اتفق العلماء على تاويل كلام ابن عمر هذا لما تقرر عند اهل السنة قاطبة من تقديم علي بعد عثمان ومن تقديم بقية العشرة المبشرة على غيرهم ومن تقديم اهل بدر على من لم يشهدها وغير ذلك فالظاهر ان ابن عمر انما اراد بهذا النفي انهم كانوا يجتهدون في التفضيل فيظهر لهم فضائل الثلاثة ظهورا بينا فيجزمون به ولم يكونوا حينئذ اطلعوا على التنصيص الى آخر ما بسط الحافظ وقال القسطلاني عن الكرماني والى القول بتفضيل عثمان ذهب الشافعي واحمد كما رواه البيهقي عنهما وحكاه الشافعي عن اجماع الصحابة والتابعين وهو المشهور عن مالك وكافة ائمة الحديث والفقه وكثير من المتكلمين واليه ذهب ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني لكنهما اختلفا في التفضيل اهو قطعي ام ظني فالذي مال اليه الاشعري الاول والى الثاني مال الباقلاني واختاره امام الحرمين في الارشاد اهـ

ص٥٢٣ باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان الخ قال القسطلاني ولفظ باب ثابت لابي ذر ساقط لغيره فالقصة والاتفاق رفع وسقط الباب والترجمة للكشميهني والمستملي اهـ قال العلامة العيني بعد ذكر حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لان الحديث يشتمل على جميع ما في الترجمة اهـ قوله وتناول عمر يد عبد الرحمن الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع الظاهر انه اتم تلك الصلوة ولم يستانفها ويرد عليه تكلم عمر قبل التقديم والاستخلاف والجواب انه من تصرف الرواة او كان استخلافه اياه قبل ان يقول مقالته ولا يمكن الجواب انه استانف بهم الصلوة ولم يبن عليها اذ يلزم عليه فساد صلوة المامومين حيث لم يستانفوا صلوتهم وبقوا على التحريمة الاولى اهـ قلت لله در الشيخ قدس سره ما ادق نظره فقها وحفظا للفروع ولم يتعرض لهذه المسئلة في هذا الحديث احد من الشراح والمسئلة خلافية عندنا الحنفية ايضا كما بسطت في هامش اللامع فارجع اليه قوله ما اجد احق بهذا الامر من هولاء النفر الخ كتب الشيخ في اللامع انما جعل الخلافة شورى بينهم مع علمه بترتيب الخلافة وان الخليفة بعده عثمان رضي الله عنه لا غير اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في عدم تصريحه بالخليفة بعده ودافعا للتهمة عن نفسه وتوقيا عن مواخذة الرب تبارك وتعالى واعتراض الخليقة لو اتى الخليفة بعده بامور هي منكرة شرعا اهـ قوله ارفع يدك يا عثمان فبايعه كتب الشيخ وكان من الاسباب المرجحة لعثمان ان عبد الرحمن حين سال عثمان رضي الله عنه بم تعمل بعد الكتاب والسنة قال بسيرة الشيخين واذا سال عليا بم تعمل بعد الكتاب والسنة اجاب اني اجتهد برائي وانما كان ابن عوف تكلم بكل منهما ما تكلم في خلوة عن صاحبه لئلا يعلم كل منهما ماذا قال لصاحبه وما اجابه هو ايضا فان عثمان رضي الله عنه كان اشدهما كراهية للخلافة اذ ذاك وكان علي كرم الله وجهه يرغب فيها رغبة ما فاذا وصلت النوبة الى علي كان علي اشد الناس كراهية لها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تجدون من اشد الناس كراهية لهذا الشان حتى يقع فيه اهـ وبسط في هامشه الكلام في تائيد كلام الشيخ قدس سره.

ص٥٢٥ باب مناقب علي بن ابي طالب (كرم الله وجهه) قال الحافظ هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم شقيق ابيه واسمه عبد مناف على الصحيح ولد قبل البعثة بعشر سنين على الراجح وكان قد رباه النبي صلى الله عليه وسلم من صغره لقصة مذكورة في السيرة النبوية فلازمه من صغره فلم يفارقه الى ان مات وامه فاطمة بنت اسد ابن هاشم وكانت ابنة عمة ابيه وهي اول هاشمية ولدت لهاشمي وقد اسلمت وصحبت وماتت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قال احمد واسماعيل القاضي والنسائي وابو علي النيسابوري لم يرد في حق احد من الصحابة بالاسانيد الجياد اكثر مما جاء في علي وكان السبب في ذلك انه تاخر ووقع الاختلاف في زمانه وخروج من خرج عليه فكان ذلك سببا لانتشار مناقبه من كثرة من كان بينها من الصحابة ردا على من خالفه فكان الناس طائفتين لكن المبتدعة قليلة جدا ثم كان من امر علي ما كان فنجمت طائفة اخرى حاربوه ثم اشتد الخطب فتنقصوه واتخذوا لعنه على المنابر سنة ووافقهم الخوارج على بغضه وزادوا حتى كفروه مضموما ذلك منهم الى عثمان فصار الناس في حق علي ثلاثة اهل السنة والمبتدعة من الخوارج والمحاربين له من بني امية واتباعهم فاحتاج اهل السنة الى بث فضائله فكثر الناقل لذلك لكثرة من يخالف ذلك والا فالذي في نفس الامر ان لكل من الاربعة من الفضائل اذا حرر بميزان العدل لا يخرج عن قول اهل السنة والجماعة اصلا وروى يعقوب بن سفيان باسناد صحيح عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين وقال ابن اسحق عشر سنين وهذا ارجحها وقيل غير ذلك اهـ وقال الحافظ ايضا وقد اخرج المصنف من مناقب علي اشياء في غير هذا الموضع منها حديث عمر علي اقضانا وسياتي في تفسير البقرة ومنها حديث قتاله البغاة ومنها حديث قتاله الخوارج وقد تقدم من حديث ابي سعيد في علامات النبوة وغير ذلك مما يعرف بالتتبع واوعب من جمع مناقبه من الاحاديث الجياد النسائي في كتاب الخصائص واما حديث من كنت مولاه فعلي مولاه فقد اخرجه الترمذي والنسائي وهو كثير الطرق جدا وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد وكثير من اسانيدها صحاح وحسان وقد روينا عن الامام احمد قال ما بلغنا عن احد من الصحابة ما بلغنا عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ومن لطائف قدرته تبارك وتعالى ان الخلافة ترتبت على بعد النسب من النبي صلى الله عليه وسلم فاقربهم نسبا ابعدهم في الترتيب وبالعكس كذلك فيما بينهم اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر لا سيما في علي كرم الله تعالى وجهه فانه اقربهم نسبا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه ثم بعد ذلك اقربهم عثمان رضي الله عنه الا ان عمر رضي الله عنه ابعد نسبا من الصديق الاكبر كما يظهر من انسابهم ثم ذكرت في هامش اللامع صورة انسابهم بطريق الجدول مع التوضيح البالغ فارجع اليه لو اشتقت.

ص٥٢٦ باب مناقب جعفر بن ابي طالب الهاشمي الخ قال الحافظ سقطت الابواب كلها من رواية ابي ذر والتي التراجم بغير لفظ باب وثبت ذلك في رواية الباقين وجعفر هو اخو علي شقيقه وكان اسن منه بعشر سنين واستشهد بموته كما سياتي في المغازي وقد جاوز الاربعين قوله وقال له النبي صلى الله عليه وسلم الخ هو من حديث البراء الذي ذكره في اول مناقب علي وسياتي بتمامه في عمرة الحديبية اهـ وكنية جعفر ابو عبد الله اسلم قديما وهاجر الهجرتين ويقال له عبد الله الطيار وذو الجناحين وذو الهجرتين الشجاع الجواد هاجر الحبشة وكان هو سبب اسلام النجاشي امره رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش غزوة موتة ولما قطعت يده في غزوة موتة جعل الله تعالى جناحين ليطير بهما في الجنة مع الملائكة رضي الله تعالى عنه وارضاه اهـ ملخصا من العيني والقسطلاني

ص٥٢٦ باب ذكر عباس بن عبد المطلب ذكر فيه حديث انس ان عمر كانوا اذا قحطوا استسقى بالعباس وهذه الترجمة وحديثها سقطا من رواية ابي ذر والنسفي وقد تقدم الحديث المذكور في الاستسقاء وكان العباس رضي الله تعالى عنه اسن من النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين او بثلاث وكان اسلامه على المشهور قبل فتح مكة وقيل قبل ذلك وليس ببعيد وكان ممن اسر يوم بدر وفدى نفسه وعقيلا ابن اخيه ابي طالب كما سياتي ولاجل انه لم يهاجر قبل الفتح لم يدخله عمر في اهل الشورى مع معرفته بفضله واستسقائه به وسياتي حديث عائشة في اجلال النبي صلى الله عليه وسلم عمه العباس في آخر المغازي في الوفاة النبوية وكنية العباس ابو الفضل ومات العباس في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلاثين وله بضع وثمانون سنة اهـ وقال القسطلاني وكان العباس جميلا وسيما ابيض له ظفيرتان معتدلا وقيل طوالا وكان فيما رواه ابن ابي حاتم مرفوعا اجود قريش كفا واوصلها رحما وزاد ابو عمر وكان ذا راي حسن ودعوة مرجوة وقد قيل انه اسلم قديما وكان يكتم اسلامه واظهره يوم الفتح وتوفي في خلافة عثمان قبل مقتله بسنتين بالمدينة يوم الجمعة لاثنتي عشرة خلت من رجب او من رمضان سنة اثنتين وثلثين وهو ابن ثمان وثمانين سنة وصلى عليه عثمان رضي الله عنه ودفن بالبقيع رضي الله تعالى عنه وارضاه

ص٥٢٦ باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ زاد غير ابي ذر في هذا الموضع ومنقبة فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وهذا الحديث سياتي موصولا في باب مفرد ترجمة منقبة فاطمة وهو يقتضي ان يكون ما اعتمده ابو ذر اولى اهـ قلت وهذه الزيادة موجودة في نسخة العيني والقسطلاني قوله قرابة النبي صلى الله عليه وسلم يريد بذلك من ينسب الى جده الاقرب وهو عبد المطلب ممن صحب النبي صلى الله عليه وسلم منهم او من رآه من ذكر او انثى وهم علي واولاده والحسن والحسين ومحسن وام كلثوم من فاطمة رضي الله عنها وجعفر واولاده عبد الله وعون ومحمد ويقال انه كان لجعفر بن ابي طالب ابن اسمه احمد وعقيل بن ابي طالب وولده مسلم بن عقيل وحمزة بن عبد المطلب واولاده يعلى وعمارة وامامة والعباس بن عبد المطلب واولاده الذكور عشرة وهم الفضل وعبد الله وقثم وعبيد الله والحارث ومعبد وعبد الرحمن وكثير وعون وتمام وفيه يقول العباس تموا بتمام فصاروا عشرة ＊ يا رب فاجعلهم كراما بررة ＊ ويقال ان

لکل منہم روایۃ وکان لہ من الاناث ام حبیب وامنۃ وصفیۃ واکثرہم من لبابۃ ام الفضل ومعتب بن ابی لہب والعباس بن عتبۃ بن ابی لہب وکان زوج امنۃ بنت العباس وعبداللہ بن الزبیر بن عبدالمطلب واختہ ضباعۃ وکانت زوج المقداد بن الاسود وابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب وابنہ جعفر ونوفل ابن الحارث بن عبدالمطلب وابناہ المغیرۃ والحارث وعبداللہ بن الحارث ہذا روایۃ وکان یلقب "ببہ" بموحدتین الثانیۃ ثقیلۃ وامیۃ واروی وعاتکۃ وصفیۃ بنات عبدالمطلب اسلمت صفیۃ وصحبت وفی الباقیات خلاف واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم ذکر المصنف حدیث عائشۃ والمراد منہ ہنا قول ابی بکر لقرابۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احب الی ان اصل من قرابتی اھ کلہ من الفتح۔

ص٥٢٦ باب مناقب الزبیر بن العوام الخ ای ابن خویلد بن اسد بن عبدالعزی بن قصی یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصی وعدد ما بینہما من الآباء سواء وامہ صفیۃ بنت عبدالمطلب عمۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان یکنی ابا عبداللہ وروی الحاکم باسناد صحیح عن عروۃ قال اسلم الزبیر وہو ابن ثمان سنین اھ من الفتح۔

ص٥٢٦ ذکر طلحۃ بن عبید اللہ الخ وہکذا فی نسخۃ الفتح وفی نسخۃ القسطلانی باب ذکر طلحۃ وفی نسخۃ العینی باب مناقب طلحۃ وقال فی شرحہ وفی بعض النسخ باب ذکر طلحۃ الخ وفی روایۃ ابی ذر مناقب طلحۃ بدون لفظ باب اھ قال الحافظ ہو طلحۃ بن عبیداللہ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرۃ بن کعب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مرۃ بن کعب ومع ابی بکر الصدیق فی تیم بن مرۃ وعدد ما بینہم من الآباء سواء یکنی ابا محمد وامہ الصعبۃ بنت الحضرمی اخت العلاء اسلمت وہاجرت وعاشت بعد ابنہا قلیلا وقتل طلحۃ یوم الجمل سنۃ ست وثلثین رمی بسہم جاء من طرق کثیرۃ ان مروان بن الحکم رماہ فاصاب رکبتہ فلم یزل ینزف الدم منہا حتی مات وکان یومئذ اول قتیل واختلف فی سنہ علی اقوال اکثرہا خمس وسبعون واقلہا ثمان وخمسون اھ

ص٥٢٧ باب مناقب سعد بن ابی وقاص الزہری ای احد العشرۃ یکنی ابا اسحٰق قولہ وہو سعد ابن مالک ای اسم ابی وقاص مالک بن وہیب ویقال اہیب بن عبد مناف بن زہرۃ بن کلاب بن مرۃ یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کلاب بن مرۃ وعدد ما بینہما من الآباء متقارب وامہ حمنۃ بنت سفیان بن امیۃ ابن عبد شمس لم تسلم مات بالعقیق سنۃ خمس وخمسین وقیل بعد ذلک الی ثمانیۃ وخمسین وعاش نحوا من ثمانین سنۃ اھ من الفتح قال العینی وکان یقال لہ فارس الاسلام وہو اول من رمی بسہم فی الاسلام وکان مجاب الدعوۃ وکان سابع سبعۃ فی الاسلام وہو الذی کوف الکوفۃ ونفی الاعاجم وفتح اللہ علی یدیہ اکثر فارس ومات فی قصرہ بالعقیق علی عشرۃ امیال من المدینۃ وحمل علی رقاب الناس الی المدینۃ ودفن بالبقیع وصلی علیہ مروان بن الحکم وہو آخر العشرۃ وفاۃً فی سنۃ خمس وخمسین وہو المشہور وعمرہ یوم مات ثلث وثمانون وقیل ثلث وسبعون اھ ویاتی باب مستقل فی اسلامہ

ص٥٢٧ باب ذکر اصہار النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الذین تزوجوا الیہ ولیس المراد من تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہ کما سیاتی والصہر یطلق علی جمیع اقارب المرأۃ والرجل ومنہم من یخصہ باقارب المرأۃ قولہ منہم ابو العاص بن الربیع ای ابن ربیعۃ بن عبدالعزی بن عبد شمس بن عبد مناف ویقال باسقاط ربیعۃ وہو مشہور بکنیتہ واختلف فی اسمہ علی اقوال اشہرہا عند الزبیر مقسم وامہ ہالۃ بنت خویلد اخت خدیجۃ فکان ابن اختہا والصہر المصاہرۃ المقاربۃ وقال الراغب الصہر الختن واہل بیت المرأۃ یقال لہم الاصہار قال الحافظ وکانہ لمح بالترجمۃ الی ما جاء عن عبداللہ بن ابی اوفی رفعہ سألت ربی ان لا ازوج احداً من امتی ولا اتزوج الیہ الا کان معی فی الجنۃ فاعطانی اخرجہ الحاکم فی مناقب علی قال النووی الصہر یطلق علی اقارب الزوجین وعلی ہذا عمل البخاری فان ابا العاص بن الربیع لیس من اقارب نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا من جہۃ کونہ ابن اخت خدیجۃ ولیس المراد ہنا نسبتہ الیہا بل الی تزوجہ بابنتہا وتزوج زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل البعثۃ وہی اکبر بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد اسر ابو العاص ببدر مع المشرکین وفدتہ زینب فشرط علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرسلہا الیہ فوفی لہ بذلک فہذا معنی قولہ فی آخر الحدیث ووعدنی فوفی لی ثم اسر ابو العاص مرۃ اخری فاجارتہ زینب فاسلم فردہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی نکاحہ وولدت امامۃ التی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحملہا وہو یصلی کما تقدم فی الصلوۃ وولدت لہ ایضا ابنا اسمہ علی کان فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مراہقا فیقال انہ مات قبل وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما ابو العاص فمات سنۃ اثنتی عشرۃ واشار المصنف بقولہ منہم الی من لم یذکرہ ممن تزوج الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کعثمان وعلی وقد تقدمت ترجمۃ کل منہما ولم یتزوج احد من بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر ہؤلاء الثلثۃ الا ابن ابی لہب فانہ کان تزوج رقیۃ قبل عثمان ولم یدخل بہا فامرہ ابوہ بفراقہا ففارقہا فتزوجہا عثمان واما من تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہ فلم یقصدہ البخاری بالذکر ہنا واللہ اعلم اھ من الفتح

ص٥٢٨ باب مناقب زید بن حارثۃ الخ وہو من بنی کلب اسر فی الجاہلیۃ فاشتراہ حکیم بن حزام لعمتہ خدیجۃ فاستوہبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم منہا ذکر قصتہ محمد بن اسحٰق فی السیرۃ وان اباہ وعمہ اتیا مکۃ فوجداہ فطلبا ان یفدیاہ فخیرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین ان یدفعہ الیہما او یثبت عندہ فاختار ان یبقی عندہ وقد اخرج ابن مندہ فی معرفۃ الصحابۃ باسناد مستغرب ان حارثۃ اسلم یومئذ واستشہد زید بن حارثۃ فی غزوۃ موتۃ ومات اسامۃ بن زید بالمدینۃ او بوادی القری سنۃ اربع وخمسین وقیل قبل ذلک اھ من الفتح

ص٥٢٨ باب ذکر اسامۃ بن زید ذکر فیہ حدیث المخزومیۃ التی سرقت والغرض منہ قولہ ومن یجترئ ان یکلمہ الا اسامۃ بن زید حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا یسمون اسامۃ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکسر المہملۃ ای محبوبہ لما یعرفون من منزلتہ عندہ لانہ کان یحب اباہ قبلہ حتی تبناہ فکان یقال لہ زید بن محمد وامہ ام ایمن حاضنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ من الفتح

ص٥٢٩ باب مناقب عبد اللہ بن عمر وہو احد العبادلۃ وفقہاء الصحابۃ والمکثرین منہم وامہ زینب ویقال رائطۃ بنت مظعون اخت عثمان وقدامۃ ابنی مظعون الجمحی صحبۃ وکان مولدہ فی السنۃ الثانیۃ او الثالثۃ من المبعث لانہ ثبت انہ کان یوم بدر ابن ثلث عشرۃ سنۃ وکانت بدر بعد البعثۃ بخمس عشرۃ سنۃ وکانت وفاتہ بسبب من دسہ علیہ الحجاج فمس رجلہ بحربۃ مسمومۃ فمرض بہا الی ان مات رضی اللہ عنہ وارضاہ اوائل سنۃ اربع وسبعین اھ من الفتح وقال الحافظ فی ترجمتہ فی الاصابۃ وعند ابن سعد عن نافع قال کانت لابن عمر جاریۃ معجبۃ فاشتد عجبہ بہا فاعتقہا وزوجہا مولی لہ فاتت منہ بولد فکان ابن عمر یاخذ الصبی فیقبلہ ثم یقول واہا لریح فلانۃ قال البخاری فی التاریخ حدثنی الاویسی حدثنی مالک ان ابن عمر بلغ سبعا وثمانین سنۃ وقال غیر مالک عاش اربعا وثمانین والاول اثبت وقال ضمرۃ بن ربیعۃ فی تاریخہ مات سنۃ اثنتین او ثلث وسبعین وجزم مرۃ بثلث وکذا ابو نعیم ویحیی بن بکیر والجمہور وزاد بعضہم فی ذی الحجۃ وقال الفلاس ابو مرۃ سنۃ اربع وبہ جزم خلیفۃ وسعید بن جبیر وابن زبیر اھ۔

ص٥٢٩ باب مناقب عمار وحذیفۃ اما عمار فہو ابن یاسر یکنی ابا الیقظان العنسی بالنون وامہ سمیۃ بالمہملۃ مصغر اسلم ہو وابوہ قدیما وعذبوا لاجل الاسلام وقتل ابو جہل امہ فکانت اول شہید فی الاسلام ومات ابوہ قدیما وعاش ہو الی ان قتل بصفین مع علی رضی اللہ عنہ وعنہم اجمعین وکان قد ولی شیئا من امور الکوفۃ لعمر فلہذا نسبہ ابو الدرداء الیہا واما حذیفۃ فہو ابن الیمان بن جابر بن عمرو العبسی بالموحدۃ حلیف بنی عبدالاشہل من الانصار واسلم ہو وابو الیمان کما سیاتی وولی حذیفۃ بعض امور الکوفۃ لعمر وولی امرۃ المدائن ومات بعد قتل عثمان بیسیر وکان عمار من السابقین الاولین وحذیفۃ من القدماء فی الاسلام ایضا الا انہ متاخر فیہ عن عمار وانما جمع المصنف بینہما فی الترجمۃ لتوارد الثناء علیہما من ابی الدرداء فی حدیث واحد وقد افرد ذکر ابن مسعود وان کان ذکر معہما لوجود ما یوافق شرطہ غیر ذلک من مناقبہ وقد افرد ذکر حذیفۃ فی اواخر المناقب وہو مما یؤید ما سنذکرہ انہ لم یہذب ترتیب من ذکرہ من اصحاب ہذہ المناقب ویحتمل ان یکون افرادہ بالذکر لانہ اراد ذکر ترجمۃ والدہ الیمان اھ من الفتح

ص٥٣٠ باب مناقب ابی عبیدۃ بن الجراح قال الحافظ کذا اخر ذکرہ عن اخوانہ من العشرۃ ولم اقف فی شیٔ من نسخ البخاری علی ترجمۃ لمناقب عبدالرحمٰن بن عوف ولا لسعید بن زید وہما من العشرۃ وان کان قد افرد ذکر اسلام سعید بن زید بترجمۃ فی اوائل السیرۃ النبویۃ واظن ذلک من تصرف الناقلین لکتاب البخاری کما تقدم مرارا انہ ترک الکتاب مسودۃ فان اسماء من ذکرہم ہہنا لم یقع فیہم مراعاۃ الافضلیۃ ولا السابقیۃ ولا الاسنیۃ وہذہ جہات التقدیم فی الترتیب فلما لم یراع واحدا منہا دل علی انہ کتب کل ترجمۃ علیحدۃ فضم بعض النقلۃ بعضہا الی بعض حسب ما اتفق وابو عبیدۃ اسمہ عامر بن عبداللہ بن الجراح بن ہلال بن اہیب ابن ضبۃ بن الحارث بن فہر یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی فہر بن مالک وعدد ما بینہما من الآباء متفاوت فہذا بخمسۃ آباء ومنہم من ادخل فی نسبہ بین الجراح وہلال ربیعۃ وبذلک جزم ابو الحسن بن سمیع ولم یذکرہ غیرہ وام ابی عبیدۃ ہی من بنات عم ابیہ وذکر ابو احمد بن الحاکم انہا اسلمت وقتل ابوہ کافرا یوم بدر ویقال انہ ہو الذی قتلہ ومات ابو عبیدۃ وہو امیر علی الشام من قبل عمر بالطاعون سنۃ ثمان عشرۃ باتفاق ثم قال الحافظ بعد ذکر حدیث الباب حدیث انس اوردہ الترمذی وابن حبان ہذا الحدیث مطولا بہذا الاسناد واولہ ارحم امتی بامتی ابوبکر واشدہم فی امر اللہ عمر واصدقہم حیاء عثمان واقرأہم لکتاب اللہ ابی وافرضہم زید واعلمہم بالحلال والحرام معاذ الا وان لکل امۃ امینا الحدیث واسنادہ صحیح الا ان الحفاظ قالوا ان الصواب فی اولہ الارسال والموصول منہ ما اقتصر علیہ البخاری واللہ اعلم اھ

ص٥٣٠ باب مناقب الحسن والحسین کذا فی النسخ الہندیۃ وذکر فی نسخ الشروح الثلاثۃ قبلہ باب ذکر مصعب بن عمیر ولم یذکر حدیثا قال الحافظ قولہ ذکر مصعب بن عمیر ای ابن ہاشم بن عبدالدار ابن عبد مناف وقع کذلک فی غیر روایۃ ابی ذر وکانہ بیض لہ وقد تقدم من فضائلہ فی کتاب الجنائز انہ لما استشہد لم یوجد ما یکفن فیہ اھ قولہ باب مناقب الحسن الخ کانہ جمعہما لما وقع لہما من الاشتراک فی کثیر من المناقب وکان مولد الحسن فی رمضان سنۃ ثلث من الہجرۃ عند الاکثر وقیل بعد ذلک ومات بالمدینۃ مسموما سنۃ خمسین ویقال قبلہا ویقال بعدہا وکان مولد الحسین فی شعبان سنۃ اربع فی قول الاکثر وقتل یوم عاشوراء سنۃ احدی وستین بکربلاء من ارض العراق وکان اہل الکوفۃ لما مات معاویۃ واستخلف یزید کاتبوا الحسین بانہم فی طاعتہ فخرج الحسین رضی اللہ عنہ الیہم فسبقہ عبیداللہ بن زیاد الی الکوفۃ فخذل غالب الناس عنہ فتاخروا رغبۃ ورہبۃ وقتل ابن عمہ مسلم بن عقیل وکان الحسین قد قدمہ قبلہ لیبایع لہ الناس ثم جہز الیہ عسکرا فقاتلوہ الی ان قتل ہو وجماعۃ من اہل بیتہ والقصۃ مشہورۃ فلا نطیل بشرحہا اھ وقال القسطلانی وکان الحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما مات معاویۃ وبویع یزید ابنہ ابی ان یبایعہ وکتب الی الحسین رجال من شیعۃ ابیہ من الکوفۃ ہلم الینا نبایعک فانت احق من یزید فخرج الحسین من مکۃ الی العراق فاخرج الیہ عبیداللہ بن زیاد من الکوفۃ جیشہ فالتقیا بکربلاء علی الفرات وقتل الحسین من عسکر ابن زیاد وقتل کثیرۃ حتی قتل فقیل قتلہ شمر بن ذی الجوشن الضبابی وقیل سنان بن ابی سنان واحتز راسہ واتی بہا ابن زیاد اھ وفی الفیض ومن غرائب قدرتہ تعالیٰ انہ اتی براس عبیداللہ بن زیاد ایضا بعید ذلک فی ہذا المحل بعینہ اھ

ص٥٣١ باب مناقب بلال بن رباح الخ رباح بفتح الراء والموحدۃ وبعد الالف حاء مہملۃ وامہ حمامۃ

وكان صادق الاسلام طاهر القلب شحيحا على دينه وعذب في الله عذابا شديدا فصبر وهان على قومه فاعطوه الولدان يجعلوا يطوفون به في شعاب مكة وهو يقول احد احد وكان امية بن خلف ممن يوالي على بلال العذاب فكان يعتقد عليه بلال فقال ابو بكر رضي الله عنه ابياتا منها ؎ هنيئا زادك الرحمن خيرا ؎ فقد ادركت ثارك يا بلال وكان شديد الادمة نحيفا طوالا خفيف العارضين من مولدي مكة مولى لبعض بني جمح واصله من الحبشة توفي بدمشق سنة عشرين وهو ابن ثلاث وستين سنة وكان مولى ابي بكر الصديق وعند ابن ابي شيبة باسناد صحيح ان ابا بكر اشتراه بخمس اواق وهو مدفون بالحجارة اه من القسطلاني وفي الفتح ان ابا بكر قال لبلال اشترك الله وحتى فاقام معه بلال حتى توفي فلما مات اذن له عمر فتوجه الى الشام مجاهدا فمات بها في طاعون عمواس وكانت وفاته بدمشق وزعم ابن السمعاني ان بلالا مات بالمدينة وغلطوه اه مختصرا وقال الحافظ في التهذيب بلال بن رباح التيمي مولاهم المؤذن ابو عبد الله ويقال ابو عبد الرحمن وقيل غير ذلك في كنيته وهو ابن حمامة وهو امه اسلم قديما وعذب في الله وشهد بدرا والمشاهد كلها وسكن دمشق ومات بها في طاعون عمواس سنة سبع عشرة او ثمانية عشرة وقال ابن زبر مات بداريا وحمل على رقاب الرجال فدفن بباب كيسان وقيل دفن بباب الصغير وقال ابن مندة في المعرفة دفن بحلب رضي الله عنه اه قلت وتكلم الحافظ في اللسان في ترجمة ابراهيم بن محمد على قصة رحيل بلال الى الشام ومجيئه الى المدينة واذانه بها

صـ۵۳۱ باب مناقب ابن عباس وفي نسخ الشروح الثلثة ذكر ابن عباس بدل مناقب ولفظ الباب موجود في بعض دون بعض قال العلامة العيني وانما لم يقل مناقب ابن عباس مثل غيره لانه قد عقد له بابا في كتاب العلم حيث قال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب ثم ذكر عنه انه قال ضمني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم علمه الكتاب وهذه منقبة عظيمة فاكتفى به عن ذكر لفظ مناقب ههنا اه قال الحافظ تحت الترجمة اي عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم يكنى ابا العباس ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ومات بالطائف سنة ثمان وستين وكان من علماء الصحابة حتى كان عمر يقدمه مع الاشياخ وهو شاب اه وفيه حديثه قال ضمني النبي صلى الله عليه وسلم اليه وقال اللهم علمه الحكمة وفي لفظ علمه الكتاب وهو يؤيد من فسر الحكمة ههنا بالقران وقد استوعبت ما قيل في تفسيرها في اوائل كتاب العلم الى آخر ما قال قال القسطلاني ولد بالشعب قبل خروج بني هاشم منه وحنكه صلى الله عليه وسلم بريقه وسماه ترجمان القرآن وكان طويلا ابيض جسيما وسيما صبيح الوجه قال مسروق كنت اذا رأيت ابن العباس قلت اجمل الناس فاذا تكلم قلت افصح الناس واذا تحدث قلت اعلم الناس وتوفي بالطائف بعد ان عمي سنة ثمان وستين وهو ابن سبعين سنة وصلى عليه محمد بن الحنفية اه كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الحكمة الاصابة في غير النبوة يعني بذلك ان الحكمة قد تستعمل في الانبياء ومعناها الاصابة والنبوة وقد تستعمل في غير الانبياء كما ذكرت ههنا ومعناها الاصابة دون الاصابة التي في النبوة والظاهر ان غرض المؤلف ان الحكمة اذا استعملت في غير محل النبوة فمعناها الاصابة اه وذكر في هامشه بعض الاقوال في تفسير الحكمة وفيه ايضا قال الحافظ اختلف في المراد بالحكمة ههنا فقيل الاصابة في القول وقيل الفهم عن الله وقيل ما يشهد العقل بصحته وقيل نور يفرق بين الالهام والوسواس وقيل سرعة الجواب بالصواب وقيل غير ذلك اه وسيأتي الكلام في تفسير الحكمة في تفسير سورة الاحزاب ايضاً

صـ۵۳۱ باب مناقب خالد بن الوليد اي ابن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بفتح التحتانية والقاف والمثلثة بن مرة بن كعب يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم ومع ابي بكر جميعا في مرة بن كعب يكنى ابا سليمان وكان من فرسان الصحابة اسلم بين الحديبية والفتح ويقال قبل غزوة مؤتة بشهرين وكانت في جمادي سنة ثمان ومن ثم جزم مغلطاي بانها كانت في صفر وكان الفتح بعد ذلك في رمضان وحكى ابن خثيمة انه اسلم سنة خمس وهو غلط فانه كان بالحديبية طليعة للمشركين وهي في ذي القعدة سنة ست وقال الحاكم اسلم سنة سبع زاد غيره وقيل عمرة القضاء والراجح الاول وما وافقه وشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم عدة مشاهد ظهرت فيها نجابته ثم كان قتل اهل الردة على يديه ثم فتوح البلاد الكبار ومات على فراشه سنة احدى وعشرين وذلك في خلافة عمر بحمص وقيل انه مات بالمدينة وغلطوه اه من الفتح

صـ۵۳۱ باب مناقب سالم مولى ابي حذيفة اي ابن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وكان مولاه ابو حذيفة من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وشهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وقتل ابوه يومئذ كافرا فساءه ذلك فقال كنت ارجو ان يسلم لما كنت ارى من عقله واستشهد ابو حذيفة باليمامة واما سالم فكان من السابقين الاولين وقد اشير في هذا الحديث الى انه كان عارفا بالقرآن وسبق في كتاب الصلوة انه كان يؤم المهاجرين بقباء لما قدموا من مكة وشهد سالم بدرا وما بعدها ويقال ان اسم ابيه معقل وكان مولى لامرأة من الانصار فتبناه ابو حذيفة لما تزوجها فنسب اليه واستشهد سالم باليمامة ايضا اه من الفتح وقال القسطلاني كان من اهل فارس من فضلاء الصحابة الموالي وكبارهم معدود في المهاجرين لانه هاجر الى المدينة وفي الانصار لانه مولى امرأة ابي حذيفة اهـ

صـ۵۳۱ باب مناقب عبد الله بن مسعود هو ابن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر مات ابوه في الجاهلية واسلمت امه وصحبت فلذلك نسب اليها احيانا وكان هو من السابقين كان سادس ستة في الاسلام وهاجر الهجرتين وسيأتي في غزوة بدر شهوده اياها وولي بيت المال بالكوفة لعمر وعثمان وقدم في اواخر عمره المدينة ومات في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلثين وقد جاوز الستين وكان من علماء الصحابة وممن انتشر علمه لكثرة اصحابه والآخذين عنه وكانت امه تكنى ام عبد اه من الفتح وفي

القسطلاني وهو من القراء المشهورين وممن جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهاجر الهجرتين وصلى الى القبلتين وشهد بدرا والحديبية وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وكان قصيرا نحيفا يكاد طوال الرجال يوازونه جلوسا وهو قائم ودفن بالبقيع وصلى عليه عثمان وكان له من الولد عبد الرحمن وبه كان يكنى وعتبة وابو عبيدة واسمه عامر اهـ

صـ۵۳۱ باب ذكر معاوية اي ابن ابي سفيان واسمه صخر ويكنى ايضا ابا حنظلة ابن حرب بن امية ابن عبد شمس اسلم قبل الفتح واسلم ابواه بعده وصحب النبي صلى الله عليه وسلم وكتب له وولي امرة دمشق عن عمر بعد موت اخيه يزيد بن ابي سفيان سنة تسع عشرة واستمر عليها بعد ذلك الى خلافة عثمان ثم زمان محاربته عليا وطلحة ثم اجتمع عليه الناس في سنة احدى واربعين الى ان مات سنة ستين فكانت ولايته بين امارة ومحاربة وملكة اكثر من اربعين سنة متوالية اه من الفتح وفي القسطلاني وكان معاوية يقول انه اسلم يوم الحديبية وكتم اسلامه من ابيه وامه وهو وابوه من المؤلفة قلوبهم ومن الطبقة الاولى في قسم غنائم حنين ثم حسن اسلامهما وكان ابيض جميلا وهو من الموصوفين بالحلم وتوفي بدمشق اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ذكر معاوية وتعليه غير العنوان ولم يعبر بالمناقب لانه لم يرد على الصحبة والقرابة المشترك بين اكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم اه قلت ونحو ذلك قالت الشراح عامة قال القسطلاني ومناسبة هذه الاحاديث لما ترجم له ما فيها من ذكر الصحبة المقتضية للشرف العالي على انه قد ورد في فضل السيد معاوية رضي الله تعالى عنه احاديث لكنها ليست على شرط المؤلف فمن ثم لم يقل باب مناقب معاوية او فضائله اذ انه لا تصريح بذلك في ما ساقه في الباب على ما لا يخفى اه قال الحافظ ونقل ابن الجوزي عن اسحاق بن راهويه انه قال لم يصح في فضائل معاوية شيء فهذه النكتة في عدول البخاري عن التصريح بلفظ منقبة اعتمادا على قول شيخه الى ان قال وقد ورد في فضائل معاوية احاديث كثيرة لكن ليس فيها ما يصح من طريق الاسناد وبذلك جزم اسحق بن راهويه والنسائي اه قلت يشكل على هذا كله ان الامام البخاري لم يترجم بلفظ ذكر بدل المناقب في هذا الباب خاصة بل ترجم بلفظ الذكر في عدة ابواب كما تقدم وايضاً سيأتي ذكر جرير وذكر حذيفة وغير ذلك اللهم الا ان يقال انه ليس في هذه الابواب كلها التي غير فيها العنوان ذكر منقبة خاصة كما يظهر من مطالعة هذه الاحاديث الواردة في هذه الابواب ولما كان امر الامير معاوية رضي الله تعالى عنه مشهورا بين الناس وقد ورد في فضله احاديث كثيرة غير صحيحة عندهم نبهوا على ذلك خاصة

صـ۵۳۲ باب مناقب فاطمة الزهراء البتول بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله تعالى عنها وارضاها وامها خديجة ولدت فاطمة في الاسلام وقيل قبل البعثة وتزوجها علي رضي الله تعالى عنه بعد بدر في السنة الثانية وولدت له حسنا وحسينا ومحسنا وزينب وام كلثوم ورقية فماتت رقية ولم تبلغ ومات محسن صغيرا

ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم عقب الا من ابنته فاطمة رضي الله تعالى عنها وكانت وفاتها ليلة الثلاثاء لثلاث خلون من شهر رمضان سنة احدى عشرة بعد النبي صلى الله عليه وسلم بستة اشهر وقد ثبت في الصحيح من حديث عائشة وقيل بل عاشت بعده ثمانية وقيل ثلاثة وقيل شهرين وقيل شهرا واحدا ولها اربع وعشرون سنة وقيل غير ذلك وقيل خمس وقيل تسع وقيل عاشت ثلثين سنة وصلى عليها علي وقيل العباس وقيل ابو بكر رضي الله عنهم واقوى ما يستدل به على تقديم فاطمة على غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن ما ذكر من قوله صلى الله عليه وسلم انها سيدة نساء العالمين الا مريم اه من الفتح والقسطلاني

صـ۵۳۲ باب فضل عائشة هي الصديقة بنت الصديق وامها ام رومان رضي الله عنهم وكان مولدها في الاسلام قبل الهجرة بثمان سنين او نحوها ومات النبي صلى الله عليه وسلم ولها نحو ثمانية عشر عاما وقد حفظت عنه شيئا كثيرا وعاشت بعده قريبا من خمسين سنة فاكثر الناس الاخذ عنها ونقلوا عنها من الاحكام والاداب شيئا كثيرا حتى قيل ان ربع الاحكام الشرعية منقول عنها رضي الله عنها قال الزهري لو جمع علم عائشة الى علم جميع ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وعلم جميع النساء لكان علم عائشة افضل وكانت موتها في خلافة معاوية سنة ثمان وخمسين وذلك ليلة الثلاثاء سبع عشرة خلت من رمضان وصلى عليها ابو هريرة وقيل في التي بعدها ولم تلد للنبي صلى الله عليه وسلم شيئا على الصواب وقول انها اسقطت من النبي صلى الله عليه وسلم سقطا لم يثبت وسالته ان تكتني فقال اكتني بابنك فاكتنت ام عبد الله واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة انها كنا بذلك لما احضر اليه ابن الزبير ليحنكه فقال هو عبد الله وانت ام عبد الله قالت فلم ازل اكنى بها اه من الفتح والقسطلاني ملخصا ولا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم لفضل عائشة بعد مناقب فاطمة ولا يبعد عندي انه اشار بهذا الترتيب الى ترتيب الفضيلة بينهما والمسئلة خلافية شهيرة قال الحافظ قال السبكي الكبير الذي ندين الله به ان فاطمة افضل ثم خديجة ثم عائشة والخلاف شهير ولكن الحق احق ان يتبع وقال ابن تيمية جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة وكانه رأى التوقف وقال ابن القيم ان اريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله فذلك امر لا يطلع عليه فان عمل القلوب افضل من عمل الجوارح وان اريد كثرة العلم فعائشة لا محالة وان اريد شرف الاصل ففاطمة لا محالة وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير اخواتها وان اريد شرف السيادة فقد ثبت النص لفاطمة وحدها قال الحافظ وقيل انعقد الاجماع على افضلية فاطمة وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة اه وبسط الحافظ رحمه الله الكلام على ذلك في باب فضل خديجة وهكذا بسط الكلام عليه اشد البسط صاحب تيسير القاري الى آخر ما ذكر في هامش اللامع وفي القول الفصيح افتتح المؤلف مناقب المهاجرين بالصديق رضي الله عنه وختمها بعائشة بنت الصديق فنعم المدخل ونعم المخرج اهـ

(التنبیه) قال العینی قال الکرمانی والمعتنون بهذا الکتاب من الشیوخ رضی الله عنهم ضبطوه فقالوا ههنا منتصف الکتاب ای کتاب البخاری وباب مناقب الانصار هو ابتداء النصف الآخر منه اھ وهکذا ذکر القسطلانی وسکت عنه الحافظ ولم یتعرض لذلک واما بحسب النسخ الهندیة فمنتصف کتاب البخاری علی آخر باب من ابواب المناقب اعنی باب اسلام سلمان الفارسی وابتداء النصف الثانی منه من کتاب المغازی

٥٣٣ باب مناقب الانصار لفظ الباب سقط لابی ذر والوقت والانصار جمع ناصر کالاصحاب جمع صاحب ویقال جمع نصیر کشریف واشراف والنسبة انصاری ولیس نسبة لاب ولام بل سموا بذلک لما فازوا به دون غیرهم من نصرته صلی الله علیه وسلم وایوائه وایواء من معه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وکان القیاس ان یقال ناصری فقالوا انصاری کانهم جعلوا الانصار اسم المعنی فان قلت الانصار جمع قلة فلا یکون لما فوق العشرة وهم الوف اجیب بان جمعی القلة والکثرة انما یعتبران فی نکرات الجموع لما فی المعارف فلا فرق بینها والانصار هم ولد الاوس والخزرج وحلفائهم ابناء حارثة بن ثعلبة وهو اسم اسلامی واسم امهم قیلة بالقاف المفتوحة والتحتیة الساکنة اھ من القسطلانی وفی الفتح والاوس ینسبون الی اوس بن حارثة والخزرج ینسبون الی الخزرج بن حارثة وهما ابنا قیلة وهو اسم امهم وابوهم هو حارثة بن عمرو بن عامر الذی یجتمع الیه انساب الازد

٥٣٣ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لولا الهجرة لکنت من الانصار هو طرف من حدیث سیأتی فی غزوة حنین قال الخطابی اراد صلی الله علیه وسلم بذلک استطابة قلوب الانصار حیث رضی ان یکون واحدا منهم لولا ما منعه من سمة الهجرة اھ من الفتح

٥٣٣ باب اخاء النبی صلی الله علیه وسلم بین المهاجرین والانصار سقط لفظ باب لابی ذر فما بعده رفع والاخاء بکسر الهمزة وعند ابن سعد انه آخی بین مائة خمسین من المهاجرین وخمسین من الانصار وکان قبل بدر بخمسة اشهر فی دار انس یأتی ذکر من سمی منهم فی باب کیف آخی النبی صلی الله علیه وسلم بین اصحابه قبیل المغازی اھ من القسطلانی وسیأتی تفصیل الکلام هناک ان شاء الله تعالی.

٥٣٤ باب حب الانصار ای فضله ذکر فیه حدیث البراء لا یحبهم الا مؤمن وحدیث انس آیة الایمان حب الانصار قال ابن التین المراد حب جمیعهم وبغض جمیعهم لان ذلک انما یکون للدین ومن بغض بعضهم لمعنی یسوغ البغض له فلیس داخلا فی ذلک وهو تقریر حسن وقد سبق الکلام علی شرح الحدیث فی کتاب الایمان اھ من الفتح

٥٣٤ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم للانصار انتم احب الناس الی قالوا هو علی طریق الاجمال ای مجموعکم احب الیّ من مجموع غیرکم فلا یعارض ما تقدم من احب الناس الیک قال ابو بکر الحدیث

٥٣٤ باب اتباع الانصار بفتح الهمزة جمع تبع وفی حاشیة المصریة جمع تابع واراد بهم الحلفاء والموالی لانهم اتباع الانصار ولیسوا بانصار اھ من العینی بزیادة وقال القسطلانی وسقط لفظ باب لابی ذر وقال ایضا بعد ذکر حدیث الباب وفیه التنبیه علی شرف صحبة الاخیار ومع المرء مع من احب وتامل تاثیر الصحبة فی کل شیء حتی فی البواشق بالصحبة رفعت علی ایدی الملوک وحتی فی الحطب بصحبة التجار یعتق من النار فعلیک بصحبة الاخیار اھ

٥٣٤ باب فضل دور الانصار ای منازلهم قاله الحافظ وزاد القسطلانی وکانت کل قبیلة منهم تسکن محلة فسمیت تلک المحلة دارا اھ قلت والمراد بالمنازل هی القبائل ولذا قال شیخ الاسلام فی شرحه یعنی فضل قبائلهم اھ

٥٣٥ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم للانصار اصبروا حتی تلقونی علی الحوض قال الحافظ قوله قاله عبد الله بن زید ای ابن عاصم المازنی وحدیثه هذا وصله المؤلف باتم من هذا فی غزوة حنین کما سیأتی ان شاء الله تعالی اھ

٥٣٥ باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم اصلح الانصار والمهاجرة بکسر الجیم جماعة المهاجرین الذین هاجروا من مکة الی المدینة وسقط لفظ باب لابی ذر اھ من القسطلانی کتب الشیخ فی اللامع علی قوله فی الحدیث فاغفر للمهاجرین والانصار وکان یورده احیانا کذلک استبعادا من هیئة الشعر لقوله تعالی وما علمناه الشعر وما ینبغی له اھ وفی هامشه هکذا ذکره ابن کثیر فی تفسیره اذ قال ورد انه صلی الله علیه وسلم کان لا یحفظ بیتا علی وزن منتظم بل ان انشده زحفه او لم یتمه وقال ابو زرعة بسنده عن الشعبی انه قال ما ولد عبد المطلب ذکرا ولا انثی الا یقول الشعر الا رسول الله صلی الله علیه وسلم الی آخر ما فی هامشه

٥٣٥ باب قول ویؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة قال الحافظ هو مصیر منه الی ان الآیة نزلت فی الانصار وهو ظاهر سیاقها وحدیث الباب ظاهر فی انها نزلت فی قصة الانصاری فیطابق الترجمة وقد قیل انها نزلت فی قصة اخری ویمکن الجمع انتهی کلام الحافظ

٥٣٦ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم اقبلوا من محسنهم الخ یعنی الانصار قوله وتجاوزوا عن مسیئهم ای فی غیر الحدود وحقوق الناس ومطابقة الحدیث للترجمة فی آخر الحدیث لانه عین الترجمة اھ من الفتح والعینی

٥٣٦ باب مناقب سعد بن معاذ ذکر المصنف اولا مناقب جماعة الانصار علی العموم والآن یذکر مناقب بعض الاشخاص منهم علی الخصوص فبدأ بسعد بن معاذ وقال الحافظ سعد بن معاذ ای ابن النعمان بن امرئ القیس بن عبد الاشهل وهو کبیر الاوس کما ان سعد بن عبادة کبیر الخزرج وایاهما اراد الشاعر بقوله فان یسلم السعدان یصبح محمد بمکة لا یخشی خلاف المخالف اھ من الفتح قوله انه کان بین هذین الحیین الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان البراء اوسی کالسعد فلو قال احد من الخزرج لکان له وجه واما هو فذلک القائل عنه بعید تاهم وقد ذکره المحشی ایضا وذکر فی هامشه کلام المحشی والشراح.

٥٣٦ باب منقبة اسید بن حضیر وعباد بن بشر هو اسید بن حضیر بن سماک بن عتیک بن رافع بن امرئ القیس بن زید بن عبد الاشهل الانصاری الاوسی الاشهلی یکنی ابا یحیی وقیل غیر ذلک ومات فی سنة عشرین فی خلافة عمر علی الاصح وعباد بن بشر هو ابن وقش کما سابینه وفی تاریخ البخاری ومسند ابی یعلی وصححه الحاکم بسنده عن عائشة قالت ثلاثة من الانصار لم یکن احد یعتد علیهم فضلا کلهم من بنی عبد الاشهل سعد بن معاذ واسید بن حضیر وعباد بن بشر قوله ان رجلین الخ ظهر من روایة معمر ان اسید بن حضیر احدهما ومن روایة حماد ان الثانی عباد بن بشر ولذلک جزم به المؤلف فی الترجمة واشار الی حدیثهما فاما روایة معمر فوصلها عبد الرزاق فی مصنفه فذکر الحافظ تلک الروایة واما روایة حماد بن سلمة فوصلها احمد والحاکم فی المستدرک ثم ذکرها الحافظ قوله عباد بن بشر کذا للاکثر بکسر الموحدة وسکون المعجمة وفی روایة ابی الحسن القابسی بشیر بفتح اوله وکسر ثانیه وزیادة تحتانیة وهو غلط وفی الصحابة عباد بن بشر بن قیظی وعباد بن بشر بن نهیک وعباد بن بشر بن وقش وصاحب هذه القصة هو هذا الثالث ووهم من خالف ذلک اھ من الفتح

٥٣٦ باب مناقب معاذ بن جبل ای ابن عمرو بن اوس من بنی اسعد بن شاردة بن تزید بفتح المثناة الفوقانیة ابن جشم بن الخزرج الخزرجی یکنی ابا عبد الرحمن شهد بدرا والعقبة وکان امیر النبی صلی الله علیه وسلم علی الیمن ورجع بعده الی المدینة ثم خرج الی الشام مجاهدا فمات فی طاعون عمواس سنة ثمانی عشرة وعاش ثلاثا وثلاثین سنة علی الصحیح اھ من الفتح

٥٣٦ باب منقبة سعد بن عبادة بضم العین وتخفیف الموحدة ابن دلیم بن حارثة بن ابی حزیمة بفتح المهملة وکسر الزای بعدها تحتیة ثم میم ابن ثعلبة بن طریف بن الخزرج بن ساعدة الانصاری الساعدی نقیب من بنی ساعدة یکنی ابا ثابت وهو والد قیس بن سعد احد مشاهیر الصحابة وکان سعد کبیر الخزرج واحد المشهورین بالجود وشهد بدرا کما فی صحیح مسلم لکن المعروف عند اهل المغازی انه تهیأ للخروج فنهش فاقام ثم ذکره فی البدریین الواقدی والمدائنی وابن الکلبی ومات بحوران من ارض الشام سنة اربع عشرة او خمس عشرة فی خلافة عمر قال ابن الاثیر فی اسد الغابة ولم یختلفوا انه وجد میتا فی مغتسله وقد اخضر جسده ولم یشعروا بموته بالمدینة حتی سمعوا قائلا یقول من بئر ولا یرون احدا ــ نحن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة ورمیناه بسهم فلم یخط فؤاده قال ابن سیرین بینا سعد یبول قائما اذ اتکأ فمات قتلته الجن وقبره بالمنیحة قریة من غوطة دمشق مشهور یزار الی الیوم اھ من الفتح والقسطلانی وذکر شیء من الکلام علیه فی هامش اللامع فی مناقب ابی بکر تحت قول عمر قتله الله وذکر فیه ایضا الخلاف فی سبب موته فارجع الیه ۶۶۶

٥٣٧ باب مناقب ابی بن کعب ای ابن قیس بن عبید بن زید بن معاویة بن عمرو بن مالک بن النجار الانصاری الخزرجی النجاری یکنی ابا المنذر وابا الطفیل کان من السابقین من الانصار شهد العقبة وبدرا وما بعدها مات سنة ثلاثین وقیل غیر ذلک وکان عمر یقول ابی سید المسلمین قال ابن سعد عن الواقدی اول من کتب لرسول الله صلی الله علیه وسلم مقدمه المدینة ابی بن کعب وهو اول من کتب فی آخر الکتاب وکتبه فلان بن فلان اھ من الفتح والقسطلانی.

٥٣٧ باب مناقب زید بن ثابت ای ابن الضحاک بن زید بن لوذان من بنی مالک بن النجار کاتب الوحی واحد فقهاء الصحابة وکان عمره لما قدم النبی صلی الله علیه وسلم المدینة احدی عشرة سنة وکان اعلم الصحابة بالفرائض ومن اعلم الصحابة والراسخین فی العلم ومن افکه الناس اذا خلا مع اهله مات سنة خمس واربعین وصلی علیه مروان بن الحکم اھ من القسطلانی والفتح

٥٣٧ باب مناقب ابی طلحة سقط لفظ باب لابی ذر وابو طلحة هو زید بن سهل بن الاسود بن حرام بن عمرو بن زید مناة بن عدی بن عمرو بن مالک بن النجار الانصاری الخزرجی النجاری عقبی بدری نقیب وامه عبادة بنت مالک بن عدی بن زید مناة بن عدی یجتمعان فی زید مناة وهو مشهور بکنیته وکان زوج ام سلیم بنت ملحان ام انس بن مالک وفی اسد الغابة انه لما خطب ام سلیم قالت له یا ابا طلحة ما مثلک یرد ولکنک امرؤ کافر وانا امرأة مسلمة ولا یحل لی ان اتزوجک فان تسلم فذلک مهری لا اسألک غیره فاسلم فکان ذلک مهرها توفی سنة اثنتین وثلثین او اربع وثلثین وقال المدائنی سنة احدی وخمسین وقیل انه کان لا یکاد یصوم فی عهد النبی صلی الله علیه وسلم من اجل الغزو فلما توفی صلی الله علیه وسلم صام اربعین سنة لم یفطر الا ایام العید وهو یؤید قول من قال انه توفی سنة احدی وخمسین رضی الله تعالی عنه اھ من الفتح والقسطلانی

٥٣٨ باب مناقب عبد الله بن سلام سقط لفظ باب لابی ذر بتخفیف اللام ابن الحارث الاسرائیلی ثم الانصاری کان حلیفا لهم من بنی قینقاع وهو من ولد یوسف بن یعقوب علیهما السلام وکان اسمه فی الجاهلیة الحصین فسماه النبی صلی الله علیه وسلم حین اسلم عبد الله وکان اسلامه لما قدم النبی صلی الله علیه وسلم المدینة مهاجرا وفی الترمذی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال انه عاشر عشرة فی الجنة توفی سنة ثلاث واربعین رضی الله تعالی عنه اھ من القسطلانی وقال الحافظ زعم الداودی انه کان من اهل بدر ولا یثبت وغلط من قال انه اسلم قبل وفاة النبی صلی الله علیه وسلم بعامین اھ من الفتح قوله ما سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول لاحد الخ قال العلامة السندی یحتمل ان الحصر بالنظر الی خصوص اللفظ وهو لفظ انه فی الجنة او بالنظر الی خصوص الحالة وهی حالة المشی او بالنظر الیها ویحتمل ان الحصر بالنظر الی السماع وهو الذی اختاره النووی اھ ووجه الحافظ بوجوه آخر فارجع الیه لو شئت قوله لا ینبغی لاحد ان یقول ما لا یعلم تکلم علیه الشیخ قدس سره فی اللامع ووجهه بحیث لا یرد ما اورده المحشی وذکر فی هامشه

كلام الشراح فارجع اليه لو شئت

٥٣٣ باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وفضلها كهذا وقع ههنا في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني. وفي نسخة الفتح هذا الباب موخر عن ذكر جرير وذكر حذيفة ونحوه الحافظ اذ قال وقع ذكر جرير وحذيفة موخرا عن ذكر خديجة وفي بعضها مقدما وهو اليق فان الذي يظهر انه اخر ذكر خديجة عمدا لكون غالب احوالها متعلقة باحوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث فوقع له في ذلك حسن التخلص من المناقب التي استطرد من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اليها فلما فرغ منها رجع الى بقية سيرته ومغازيه والله اعلم اهـ قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف لما فرغ من المناقب شرع من ههنا ذكر الواقعات المهمة من بدء البعث ومنها تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها اما خديجة فهي بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الاسدية اول خلق الله اسلاما اتفاقا وكانت له صلى الله عليه وسلم وزير صدق عند ما بعث فكان لا يسمع من المشركين شيئا يكرهه من رد عليه وتكذيب له الا فرج الله بها عنه تثبته وتصدقه وتخفف عنه وتهون عليه ما يلقى من قومه واستبشار بالله تعالى له صلى الله عليه وسلم لما ارادها من كرامته وكانت تدعى في الجاهلية الطاهرة تزوجها صلى الله عليه وسلم وسنه خمس وعشرون سنة في قول الجمهور وكانت قبله عند ابي هالة بن النباش بن زرارة التميمي حليف بني عبد الدار وتوفيت على الصحيح بعد النبوة بعشر سنين في شهر رمضان فاقامت معه صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة واستشكل قوله في الترجمة تزويج بصيغة التفعيل اذ مقتضاه ان يكون التزويج لغيره واجيب بان التفعيل قد يجيء بمعنى التفعل او المراد تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة من نفسه اهـ من القسطلاني قال الحافظ ذكر المصنف في الباب احاديث لا تصريح فيها بما في الترجمة الا ان ذلك يوخذ بطريق اللزوم من قول عائشة ما غرت على امرأة ومن قوله صلى الله عليه وسلم وكان لي منها ولد وغير ذلك اهـ

٥٣٤ باب ذكر جرير بن عبد الله البجلي بن جابر وهو الشليل بشين معجمة مفتوحة فلامين بينهما تحتية ساكنة ابن مالك من بني انمار بن اراش نسبوا الى امهم بجيلة يكنى ابا عمرو على المشهور واختلف في وقت اسلامه والصحيح انه في سنة الوفود سنة تسع ووهم من قال انه اسلم قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم باربعين يوما لما ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له استنصت الناس في حجة الوداع وذلك قبل موته صلى الله عليه وسلم باكثر من ثمانين يوما وكان موت جرير سنة خمسين وقيل بعدها اهـ من الفتح وقال الحافظ ايضاً قوله وكان يقال له الكعبة اليمانية الخ استشكل الجمع بين هذين الوصفين كما سيأتي جوابه في اواخر المغازي اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ليس المعنى ان هذين الاسمين كانا له بل المعنى ان الكعبة البيت الحرام لاجل الكعبة اليمانية احتاج الى تميزها بالصفة الزائدة للاشتراك في الاسم فلولا انه كان يقال له مضاهاة كان يقال لاجله اذ لو لم تكن لم يحتج الى زيادة الصفة للتميز لحصول التميز بمطلق الاسم اهـ وبسط الكلام في هامشه في شرح هذا القول وفيه ايضاً وما اختاره الشيخ قدس سره هو ما اختاره العيني كما تقدم في كلام الحافظ وهو مختار العلامة السندي والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما اتذكره من زمان الدرس ان الضمير المجرور في قوله له راجع الى بيت الجاهلية والمعنى يقال له ذو الخلصة ويقال له الكعبة اليمانية واما قوله والكعبة الشامية جملة مستانفة مبتداء وخبر والمعنى والكعبة المكرمة المعظمة البيت الحرام يقال له الشامية ثم الغرض من هذه الترجمة على ما اخترته هو بيان هدم ذي الخلصة وهي من جملة الوقائع المهمة وهو المقصود عندي من سياق هذه التراجم كما تقدم

٥٣٥ باب ذكر حذيفة بن اليمان العبسي بالموحدة واسم اليمان حسل بمهملتين وكسر اوله وسكون ثانيه ثم لام ابن جابر له ولابيه صحبة رضي الله تعالى عنهما قاله الحافظ زاد القسطلاني وانما قيل له اليمان لانه اصاب دما في قومه فهرب الى المدينة وحالف بني عبد الاشهل من الانصار فسماه قومه اليمان لانه حالف الانصار وهم من اليمن وكان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعمله عمر رضي الله تعالى عنه اميرا على المدائن ومات بعد قتل عثمان باربعين يوما سنة ست وثلثين وسقط لفظ باب لابي ذر اهـ قلت وقد تقدم ذكر حذيفة مع عمار قبل عدة ابواب وتقدم هناك الكلام على التكرار وغير ذلك وتقدم قريبا عن الحافظ ان الاليق ذكر هذا الباب قبل باب تزويج خديجة ويمكن توجيهه عندي ان المقصود ههنا بيان معاداة ابليس واجتهاده في اذى المسلمين في مبدء الاسلام فتامل ويشكل عليه انه كان حقه اذا ان يذكر بعد المبعث ويمكن التفصي عنه بان يقال ان الجن كانوا يهوتون من وقت ولادته صلى الله عليه وسلم

٥٣٦ باب ذكر هند بنت عتبة بن ربيعة وعندي ان المقصود بيان عداوة المشركين في مبدء الاسلام حتى النساء يحببن ذلة المسلمين لكن فيه ان العداوة حدثت بعد المبعث فكان ينبغي ذكرها بعدها وقال الحافظ هي بنت عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس وكيد والدة معاوية قتل ابوها ببدر كما سيأتي في المغازي وشهدت مع زوجها ابي سفيان احدا وحرضت على قتل حمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم لكونه قتل عمها شيبة وشرك في قتل ابيها عتبة فقتله وحشي بن حرب كما سيأتي بيان ذلك في حديث الوحشي ثم اسلمت هند يوم الفتح وكانت من عقلاء النساء وكانت قبل ابي سفيان عند الفاكه بن المغيرة المخزومي ثم طلقها في قصة جرت فتزوجها ابو سفيان فانجبت عنده وهي القائلة للنبي صلى الله عليه وسلم لما شرط على النساء المبايعة ولا يسرقن ولا يزنين وهل تزني الحرة وماتت هند في خلافة عمر اهـ من الفتح وقال القسطلاني اسلمت في الفتح بعد اسلام زوجها ابي سفيان واقرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم على نكاحهما وكانت امرأة ذات انفة ورأي وعقل وشهدت احدا كافرة فلما قتل حمزة مثلت به وشقت كبده فلاكتها اهـ قال الحافظ وقد كانت هند في منزلة امهات نساء النبي صلى الله عليه وسلم لان ام حبيبة رضي الله عنها احدى زوجاته صلى الله عليه وسلم بنت زوجها ابي سفيان اهـ

٥٣٧ باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل ابن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح ابن عدي بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك القرشي العدوي والد سعيد بن زيد احد العشرة المبشرة وابن عم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يجتمع هو وعمر في نفيل وسقط لفظ باب لابي ذر اهـ من القسطلاني قال الحافظ وكان ممن طلب التوحيد وخلع الاوثان وجانب الشرك لكنه مات قبل المبعث فروى محمد بن سعد والفاكهي من حديث عامر بن ربيعة حليف بني عدي بن كعب قال قال لي زيد بن عمرو اني خالفت قومي واتبعت ملة ابراهيم واسماعيل وما كانا يعبدان وكانا يصليان هذه القبلة وانا انتظر نبيا من بني اسمعيل يبعث ولا اراني ادركه وانا اؤمن به واصدقه واشهد انه نبي وان طالت بك حياة فاقرئه مني السلام قال عامر فلما اسلمت اعلمت النبي صلى الله عليه وسلم بخبره قال فرد عليه السلام وترحم عليه قال ولقد رايته في الجنة يسحب ذيولا وروى البزار والطبراني من حديث سعيد بن زيد قال خرج زيد بن عمرو وورقة بن نوفل يطلبان الدين حتى اتيا الشام فتنصر ورقة وامتنع زيد فاتى الموصل فلقي راهبا فعرض عليه النصرانية فامتنع وذكر الحديث نحو حديث ابن عمر الآتي في ترجمته وفيه قال سعيد بن زيد فسالت انا وعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد فقال غفر الله له ورحمه فانه مات على دين ابراهيم وروى الزبير ابن بكار من طريق هشام بن عروة قال بلغنا ان زيدا كان بالشام فبلغه مخرج النبي صلى الله عليه وسلم فاقبل يريده فقتل بمضيعة من ارض البلقاء وقال ابن اسحق لما توسط بلاد لخم قتلوه وقيل انه مات قبل المبعث بخمس سنين عند بناء قريش الكعبة اهـ من الفتح وعلى هذا فالترجمة على محلها ويمكن الاشارة الى حال الجاهلية بان بعضهم كانوا طالبين الدين ايضا وهذا بيان لشدة استعدادهم الخ وقال العيني ولما مات دفن باصل حراء ثم قال فان قلت ما حكم من جهة الدين قلت ذكره الذهبي في تجريد الصحابة وقال قال النبي صلى الله عليه وسلم يبعث امة وحده وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد بن عمرو بن نفيل انه كان يستقبل القبلة في الجاهلية ويقول الهي اله ابراهيم وديني دين ابراهيم ويسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر ذاك امة وحده بيني وبين عيسى بن مريم عليه السلام رواه ابن ابي شيبة وذكر الروايات التي تقدم في الكلام الحافظ وقال ايضاً فان قلت لم ذكر البخاري هذا الباب في كتابه قلت اشار به الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه قبل ان يبعث وذكر في شانه ما ذكره حتى ان الذهبي وغيره ذكروه في الصحابة وقال صاحب التوضيح ميل البخاري اليه قلت فلذلك ذكره بين ذكر الصحابة اهـ

٥٣٨ باب بنيان الكعبة اي على يد قريش في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وقد تقدم ما يتعلق ببناء ابراهيم عليه السلام قبل بناء قريش وما يتعلق ببناء عبد الله بن الزبير في الاسلام وذكر ابن اسحق وغيره ان قريشا لما بنت الكعبة كان عمر النبي صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة وروى اسحاق بن راهويه من طريق خالد بن عرعرة عن علي رضي الله تعالى عنه في قصة بناء ابراهيم عليه السلام البيت قال فمر عليه الدهر فانهدم فبنته العمالقة فمر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم فمر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم شاب فلما ارادوا ان يضعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا الحكم بيننا اول من يخرج من هذه السكة فكان النبي صلى الله عليه وسلم اول من خرج منها فحكم بينهم ان يجعلوه في ثوب ثم يرفعه من كل قبيلة رجل وذكر ابو داؤد والطيالسي في الحديث وفيه فامر بثوب فوضع الحجر في وسطه وامر كل فخذ ان ياخذ بطائفة من الثوب فرفعوه ثم اخذه فوضعه بيده اهـ من العيني وبسط

٥٣٩ باب ايام الجاهلية قال الحافظ اي ما كان بين مولد النبوي والمبعث هذا هو المراد به ههنا ويطلق غالبا على ما قبل البعثة ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وقوله ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ومنه اكثر احاديث الباب واما جزم النووي في عدة مواضع من شرح مسلم ان هذا هو المراد حيث اتى فغير ظاهر فان هذا اللفظ هو الجاهلية يطلق على ما مضى والمراد ما قبل اسلامه وضابط آخره غالبا فتح مكة ومنه قول مسلم في مقدمة صحيحه ان ابا عثمان وابا رافع ادركا الجاهلية وقول ابن عباس سمعت ابي يقول في الجاهلية اسقنا كاسا دهاقا وابن عباس انما ولد بعد البعثة واما قول عمر نذرت في الجاهلية فمحتمل وقد نبه على ذلك شيخنا العراقي في الكلام على المخضرمين من علوم الحديث اهـ قال القسطلاني ايام الجاهلية ايام الفترة وسميت بها لكثرة جهالاتهم وسقط لابي ذر لفظ باب اهـ قوله ان هذا الحديث له شان اي قصة طويلة ذكر موسى بن عقبة ان السيل كان ياتي من فوق الردم الذي باعلى مكة فيخربه فتخوفوا ان يدخل الماء الكعبة فارادوا تشييد بنيانها وكان اول من طلعها وهدم منها شيئا الوليد بن المغيرة وذكر القصة في بنيان الكعبة قبل المبعث النبوي واخرج الشافعي في الام بسنده عن عبد الله بن الزبير ان كعبا قال له وهو يعمل بناء مكة اشدده واوثقه فانا نجد في الكتب ان السيول ستعظم في آخر الزمان انتهى فكان الشان المشار اليه انهم استشعروا من ذلك السيل الذي لم يعهدوا مثله انه مبدأ السيول المشار اليها اهـ من الفتح

٥٤٠ قوله كنت في اهلك ما انت اختلفوا في معنى هذا الكلام على اقوال ذكرت في هامش اللامع وافاد الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد حيث كتب والظاهر في معناها انها كلمة تحسر والمقصود انك كنت اليوم مرة لا تقدرين على شيء اهـ

٥٤١ القسامة في الجاهلية هذه الترجمة موجودة في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليست في نسخة الفتح قال الحافظ ثبت عند اكثر الرواة عن الفربري ههنا ترجمة القسامة في الجاهلية ولم تقع عند النسفي وهو اوجه لان الجميع من ترجمة ايام الجاهلية ويظهر ذلك من الاحاديث التي اوردها وتلو هذا الحديث اهـ قلت ذكر البخاري فيه حديث القسامة بطوله وياتي باب القسامة في محله من كتاب الديات وسياتي الكلام عليه من حيث الفقه واختلاف الائمة وغير ذلك من المباحث هناك ان شاء الله وهي من الامور الجاهلية التي اثبتها الشرع فلذلك ذكرها المصنف رحمه الله ههنا.

٥٤٢ قوله فلما انقطعت عروة جوالقه اجاد الشيخ قدس سره في اللامع في توضيح معناه ولم يتعرض لذلك احد من الشراح فكتب المراد به العروة التي يشد بها بين الجوالقين ليحمل بهما على الدابة ولما كان يرد على

مسئلة تلك اى ان اعطيتك عقالى نفرا بلى الذى اعطيتك عقاله دفعه فقال لاتنفر الابل فان العادة ان بعيرا او بعيرين ان بقيا غير معقولين فانهما لاينفران فان سائر جمالك اذا كانت معقولة لم يفرك لو تترك واحدا منها غير معقول وقوله عقلت الابل الابعيرا فانه لم يعقل ولايرد عليه انه لم يصدق قول الهاشمى الذى بين له ووجه عدم الورود انه كان قد نفى النفور فقط ولم يوجد فتم تنبيه مالكه انه لم يعقل اه قوله ليس السعى ببطن الوادى سنة كتب الشيخ فى اللامع ان كان المراد انهم كانوا يشتدون بين الجبلين كملا ولايكتفون فى الاشتداد بين الميلين كما هو السنة الآن صح نسبة اليهم وان كان المراد هو الذى معمول بيننا كما يدل عليه قوله ليس السعى ببطن الوادى حيث صرح بلفظ البطن فالمراد انه ليس سنة مبتدئة من النبى صلى الله عليه وسلم بل سنة ابراهيمى قديمة حتى اتبعتها العرب ايضا اه وذكر فى هامشه توجيهات اخر فارجع اليه لو شئت قوله قد زنت فرجموها قال الكرمانى قال ابن عبد البر اضافة الزنا الى غير المكلف واقامة الحدود فى البهائم عند جماعة اهل العلم منكر ولو صح لكانوا من الجن لان العبادات فى الجن والانس دون غيرهما الى آخر ما بسط من الكلام عليه فى هامش اللامع وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله قد زنت والله اعلم كيف فهم الرجل انها زنت اذ ليس فيهم ازواج وانها ليست بزوجته وانهم يريدون قتلها حدا ولايدرى وجهه اه

ص٥٤٣ باب مبعث النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم المبعث مصدر ميمى من البعث وهو الارسال وساق المصنف ههنا النسب الشريف قوله محمد الخ قال العلامة العينى بالجر عطف بيان للنبى صلى الله عليه وسلم اه قال الحافظ واقتصر البخارى من النسب الشريف على عدنان وقد اخرج فى التاريخ عن عبيد بن يعيش عن يونس بن بكير عن محمد بن اسحق مثل هذا النسب وزاد بعد عدنان بن ادد بن المقوم بن تارح بن يشجب بن يعرب بن ثابت بن اسمعيل ابن ابراهيم عليهما السلام وقد قدمت فى اول الترجمة النبوية الاختلاف فى من بين عدنان وابراهيم ومن بين ابراهيم وآدم واخرج ابن سعد من حديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا انتسب لم يجاوز فى نسبه معد بن عدنان اه قال القسطلانى وقالت عائشة رضى الله تعالى عنها ما وجدنا من يعرف ما وراء عدنان الى ما وراء قحطان وقال ابن جريج عن القاسم بن ابى مرة عن عكرمة اضلت نزار نسبها من عدنان اه قوله انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن اربعين هذا هو المقصود من هذا الحديث فى هذا الباب وهو متفق عليه وقد مضى فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم حديث انس انه صلى الله عليه وسلم بعث على راس اربعين وتقدم فى بدء الوحى انه انزل عليه فى شهر رمضان فعلى الصحيح المشهور ان مولده فى شهر ربيع الاول يكون حين انزل عليه ابن اربعين سنة وستة اشهر وكلام ابن الكلبى يؤذن بانه ولد فى رمضان فانه قال مات وله اثنتان وستون سنة ونصف سنة وقد اجمعوا على انه مات فى ربيع الاول فيستلزم ذلك ان يكون ولد فى رمضان وبه جزم الزبير بن بكار وهو شاذ وفى مولده اقوال آخر اشد شذوذا من هذا اه من الفتح وقال ايضا فى تفسير سورة اقرأ تحت قوله وهو فى غار حراء فجاءه الملك ثم ثم

(تنبيه) اذا علم انه كان يجاور فى غار حراء فى شهر رمضان وان ابتداء الوحى جاءه وهو فى الغار المذكور اقتضى ذلك انه نبى فى شهر رمضان ويعكر على قول ابن اسحق انه بعث على راس الاربعين مع قوله انه فى شهر رمضان ولد ويمكن ان يكون المجيئ فى الغار كان اولا فى شهر رمضان وحينئذ نبئ وانزل عليه اقرأ باسم ربك ثم كان المجيئ الثانى فى شهر ربيع الاول بالانذار وانزلت عليه يا ايها المدثر قم فانذر فيحمل قول ابن اسحق على راس الاربعين اى عند المجيئ بالرسالة والله اعلم اه وقال ايضا تحت قوله الليالى ذوات العدد فى رواية ابن اسحق انه كان يعتكف شهر رمضان وقال ايضا تحت قوله فيتزود لمثلها ويؤخذ منه اعداد الزاد للمتخلى اذا كان بحيث يتعذر عليه تحصيله لبعد مكان اختلائه من البلد مثلا وان ذلك لايقدح فى التوكل وذلك لوقوعه من النبى صلى الله عليه وسلم بعد حصول النبوة له بالرؤيا الصالحة وان كان الوحى فى اليقظة قد تراخى عن ذلك اه قلت وهذا تصريح من الحافظ قدس سره بحصول النبوة له صلى الله عليه وسلم فى زمان الرؤيا الصالحة كما هو ظاهر قوله اول ما بدئ من الوحى الرؤيا الصالحة قوله بمكة ثلاث عشرة سنة هذا اصح مما رواه مسلم من طريق عمار بن ابى عمار عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم اقام بمكة خمس عشرة سنة وسياتى البحث فى ذلك فى ابواب الهجرة ان شاء الله تعالى اه من الفتح وبسط الكلام فى الاوجز فى زمان مبعثه صلى الله عليه وسلم على اقوال كثيرة والراجح ان مبعثه صلى الله عليه وسلم كان وهو ابن اربعين سنة واقام بمكة المكرمة ثلث عشرة سنة وبالمدينة المنورة عشر سنين وتوفى وهو ابن ثلث وستين وهذا هو الراجح المعتمد وما روى فى ذلك من الروايات المختلفة بسط الكلام عليها فى الاوجز وسياتى شئ من ذلك فى باب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم من آخر المغازى.

ص٥٤٣ باب ذكر ما لقى النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه من المشركين بمكة اى من جهة الاذى وذكر فيه احاديث فى المعنى وقد تقدم فى ذكر الملائكة من بدء الخلق حديث عائشة انها قالت للنبى صلى الله عليه وسلم هل اتى عليك يوم كان اشد من يوم احد قال لقد لقيت من قومك وكان اشد ما لقيت منهم فذكر قصته بالطائف وروى احمد والترمذى وابن حبان عن انس مرفوعا لقد اوذيت فى الله وما يؤذى احد واخفت فى الله وما يخاف احد الحديث وقد استشكل بما جاء من صفات ما اوذى به الصحابة كما سياتى لو ثبت ثم ذكر بعض تلك الروايات الواردة فى اذى الصحابة ثم قال واجيب بان جميع ما اوذى به اصحابه كان يتاذى هو به لكونه بسببه واستشكل ايضا بما اوذى به من الانبياء من القتل كما فى قصة زكريا وولده يحيى ويجاب بان المراد هنا غير ازهاق الروح اه من الفتح وقال ايضا (تنبيه) كان حق هذا الحديث اى الحديث الثانى حديث ابن مسعود ان يذكر فى باب الهجرة الى الحبشة المذكور بعد قليل فسياتى فيها ان سجود المشركين المذكور فيه كان سبب رجوع من هاجر الهجرة الاولى الى الحبشة لظنهم ان المشركين كلهم اسلموا فلما ظهر لهم خلاف ذلك هاجروا الهجرة الثانية اه قلت ويمكن عندى ان يوجه ان ذلك لما كان سببا لزيادة المشقة والتعب فى حق الصحابة ذكره فى هذا الباب.

ص٥٤٣ باب اسلام ابى بكر الصديق (رضى الله عنه) كان حق هذا الباب ان يكون متقدما على ما سلف باب المبعث او عقبه لكن وجه ههنا ما وقع فى حديث عمرو بن العاص الذى قبله انه قام ينصر النبى صلى الله عليه وسلم وتلا الآية المذكورة فدل ذلك على ان اسلامه متقدم على غيره بحيث ان عمارا مع تقدم اسلامه لم ير مع النبى صلى الله عليه وسلم غير ابى بكر وبلال وعنى بذلك الرجال وبلال انما اشتراه ابو بكر لينقذه من تعذيب المشركين لكونه اسلم وقال ايضا ذكر المصنف فيه حديث عمار واكتفى به لانه لم يجد شيئا على شرطه غيره اه من الفتح

ص٥٤٤ باب اسلام سعد ولابى ذر زيادة ابن ابى وقاص وسقط فى نسخة لفظ باب قال الحافظ ذكر فيه حديثه وقد تقدم فى مناقبه ومناسبته لما قبله واجتماعهما فى ان كلا منهما يقتضى سبق من ذكر فيه الى الاسلام خاصة لكنه محمول على ما اطلع عليه والا فقد اسلم قبل اسلام بلال وسعد خديجة وسعد بن حارثة وعلى بن ابى طالب وغيرهم قوله ما اسلم احد الا فى اليوم الذى اسلمت فيه قاله بحسب ما علمه والا فقد اسلم قبله خديجة وعلى وابو بكر وزيد ونحوهم وقال الكرمانى لعلهم اسلموا اول النهار وهو آخره اه

ص٥٤٤ باب ذكر الجن تقدم الكلام عليه فى اوائل بدء الخلق وقول الله عز وجل قل اوحى الى الآية يريد تفسير هذه الآية وقد انكر ابن عباس انهم اجتمعوا بالنبى صلى الله عليه وسلم كما تقدم فى الصلوة انه قال ما قرأ النبى صلى الله عليه وسلم على الجن ولارآهم الحديث وحديث ابى هريرة فى هذا الباب وان كان ظاهرا فى اجتماع النبى صلى الله عليه وسلم بالجن وحديثه معهم لكنه ليس فيه انه قرأ عليهم ولاانهم الجن الذين استمعوا القرآن لان فى حديث ابى هريرة انه كان مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلتئذ وابو هريرة انما قدم على النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة السابعة المدينة وقصة استماع الجن للقرآن كان بمكة قبل الهجرة وحديث ابن عباس صريح فى ذلك فيجمع بين ما نفاه وما اثبته غيره بتعدد وفود الجن على النبى صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط الحافظ قلت وفى مجمع البحار وتاريخ الخميس ان قدومهم كان سنة عشر وعلى هذا فذكر الجن ههنا ليس على محله والجواب ان مجيئهم وان كان على المشهور سنة عشر كما تقدم لكن التحقيق ان وفادة الجن وقعت مرات منها بمكة ثلث مرات كما ذكر فى هامش الكوكب الدرى ايضا ورميهم بالشهب كان بعد عشرين يوما من المبعث كما فى تاريخ الخميس وقد وقع الاضطراب فيهم قبيل المبعث او بعده قريبا كما سياتى فى باب اسلام عمر من حديث عمر وفيه الم تر الجن وابلاسها ويأسها من بعد انكاسها الحديث ثم رأيت الحافظ قال بعد ذكر قول ابن اسحق (ان استماع الجن كان بعد رجوع النبى صلى الله عليه وسلم من الطائف لما خرج اليها يدعو ثقيفا الى نصره وكان ذلك فى سنة عشر من المبعث) وقول من قال ان وفود الجن كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من الطائف ليس صريحا فى اولية قدوم بعضهم والذى يظهر من سياق الحديث الذى فيه المبالغة فى رمى الشهب لحراسة السماء من استراق الجن السمع دال على ان ذلك كان قبل المبعث النبوى وانزال الوحى الى الارض فكشفوا ذلك الى ان وقفوا على السبب ولذلك لم يقيد الترجمة بقدوم ولا وفادة ثم لما انتشرت الدعوة واسلم من اسلم قدموا فسمعوا فاسلموا وكان ذلك بين الهجرتين ثم تعدد مجيئهم حتى فى المدينة اه فثبت بهذا كله ان هذا الباب ليس فى غير محله

ص٥٤٤ باب اسلام ابى ذر تقدم هذا الباب قبل باب جهل العرب من كتاب بدء الخلق وذكر هناك اختلاف النسخ وهذه الترجمة بحسب بعض النسخ مكررة فذكرها ههنا ثانيا لكون اسلامه فى بدء المبعث فقد قيل ان اسلامه كان بعد اربعة كما فى الاصابة وابو ذر اسمه جندب وقيل بريد بن جنادة بضم الجيم ونون الخفيفة ابن سفيان وقيل سفير بن عبيد بن حرام بالمهملتين ابن غفار وغفار من بنى كنانة واختلف فى اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا وامه رملة بنت الوقيعة من بنى غفار قال خليفة بن خياط مات سنة اثنتين وثلثين بالربذة قرية من قرى المدينة فى خلافة عثمان بن عفان وصلى عليه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وعنهم اجمعين اه من الفتح والعينى وقال الحافظ فى الاصابة ابو ذر الغفارى الزاهد المشهور الصادق اللهجة مختلف فى اسمه واسم ابيه والمشهور انه جندب بن جنادة بن سكن وقيل ابن عبد الله وقيل اسمه بريد وقيل بالتصغير والاختلاف فى ابيه كذلك ووقع فى رواية لابن ماجة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابى ذر يا جنيدب وكان من السابقين الى الاسلام وقصة اسلامه فى الصحيحين على صفتين بينهما اختلاف ظاهر الى آخر ما بسط وكانت وفاته بالربذة سنة احدى وثلثين وقيل فى التى بعدها وعليه الاكثر ويقال انه صلى عليه عبد الله بن مسعود فى قصة رويت بسند لا باس به اه

ص٥٤٥ باب اسلام سعيد بن زيد اى ابن عمرو بن نفيل والده تقدم ذكره وانه ابن ابن عم عمر بن الخطاب اه من الفتح وقال القسطلانى احد العشرة المبشرة بالجنة وهو ابن عم عمر بن الخطاب وزوج اخته ام جميل فاطمة بنت الخطاب اه وقوله ابن عم عمر كذا فى الاصل والصواب ابن ابن عم عمر كما تقدم فى كلام الحافظ قال الحافظ فى الاصابة اسلم قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الارقم وهاجر وشهد احدا والمشاهد بعدها ولم يكن بالمدينة زمان بدر فلذلك لم يشهدها ذكره عروة وابن اسحق وغيرهما فى المغازى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب له بسهمه يوم بدر لانه كان غائبا بالشام وكان اسلامه قديما قبل عمر وكان اسلام عمر عنده فى بيته لانه كان زوج اخته فاطمة قال الواقدى توفى بالعقيق فحمل الى المدينة وذلك سنة خمسين وقيل احدى وخمسين وقيل سنة اثنتين وعاش بضعا وسبعين سنة وزعم الهيثم بن عدى انه مات بالكوفة وصلى عليه المغيرة بن شعبة قال وعاش ثلاثا وسبعين سنة اه قوله وان عمر لموثقى على الاسلام الخ قال الحافظ اى ربطه بسبب اسلامه اهانة له والزاما بالرجوع عن الاسلام وقال الكرمانى فى معناه كان يثبتنى على الاسلام ويسددنى كذا قال وكانه ذهل عن قوله ههنا قبل ان يسلم فان وقوع التثبيت منه وهو كافر لصهره على الاسلام بعيد جدا مع انه خلاف الواقع الى آخر ما قال وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع يعنى بذلك ان الناس قد تفاوت ما بينهم فى الزمان المتقدم والموجود فان عمر مع شدته على الكفر لم يزد على الوثاق وانتم قتلتم عثمان مع ادعائكم الاسلام والايمان ويحتمل ان يكون المعنى انكم فعلتم بعثمان مع انكم مسلمون وقد كانت الكفار مع كفرهم يحسون على الاسلام ويحفظون عليه ولكنه موقوف على ان يثبت فعل عمر مع سعيد كما ذكرانه كان يحمله ويثبته على الاسلام والثابت خلافه اه قلت اجاد الشيخ قدس سره فى توضيح هذا المعنى (اى المعنى الاول من المعنيين) وعلى هذا يكون تعلق قوله ان عمر لموثقى الخ مع ما صنعوا بعثمان واضح وعلى ما ذكره الحافظ من معناه لايرتبط احدى الكلمتين بالاخرى كما وضح الارتباط بينهما فى المعنى الذى ذكره الشيخ قدس سره فليتدبره والبسط فى هامش اللامع

ص۵۴۵ **باب اسلام عمر بن الخطاب** سقط لفظ باب لابی ذر قاله القسطلانی وتقدم نسبه رضی الله تعالیٰ عنه فی المناقب وفی الخمیس وفی السنة السادسة من النبوة اسلم حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب وقد قیل اسلما فی سنة خمس کذا فی المنتقی وکان اسلام حمزة قبل اسلام عمر بثلاثة ایام بعد دخول النبی صلی الله علیه وسلم دار الارقم کذا فی الصفوة قال الحافظ فی الحدیث الثانی حدیث ابن عمر قوله وانا غلام فی روایة اخری انه کان ابن خمس سنین واذا کان کذلک خرج منه ان اسلام عمر کان بعد المبعث بست سنین او بسبع لان ابن عمر کما سیأتی فی المغازی کان یوم احد ابن اربع عشرة سنة وذلک بعد المبعث بست عشرة سنة فیکون مولده بعد المبعث بسنتین اھ وقال ایضا (تنبیه) جعل ابن اسحق اسلام عمر بعد هجرة الحبشة ولم یذکر انشقاق القمر فاقتضی صنیع المصنف انه وقع فی تلک الایام وقد ذکر ابن اسحق من وجه آخر ان اسلام عمر کان عقب هجرة الحبشة الاولی وقال ایضا بعد ذکر الحدیث الرابع حدیث ابن عمر لمح المصنف بایراد هذه القصة فی باب اسلام عمر بما جاء عن عائشة وطلحة عن عمر رضی الله عنهم من ان هذه القصة کانت سبب اسلامه فروی ابو نعیم فی الدلائل ان ابا جهل جعل لمن یقتل محمدا مائة ناقة قال عمر فقلت له یا ابا الحکم آلضمان صحیح قال نعم قال فتقلدت سیفی اریده فمررت علی عجل وهم یریدون ان یذبحوه فقمت انظر الیهم فاذا صائح یصیح من جوف العجل یا آل ذریح امر نجیح رجل یصیح بلسان فصیح قال عمر فقلت فی نفسی ان هذا الامر ما یراد به الا انا قال فدخلت علی اختی فاذا عندها سعید بن زید فذکر القصة فی سبب اسلامه بطولها وتأمل ما فی ایراده (ای المصنف) حدیث سعید بن زید الذی بعد هذا وهو الحدیث الخامس من المناسبة بهذه القصة اھ

ص۵۴۵ **باب انشقاق القمر** ای فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم علی سبیل المعجزة قوله وقد ترجم بمعنی ذلک فی علامات النبوة اھ قلت وقد تقدم هناک الاشارة الی وجه الفرق لئلا یتکرر وانشقاق القمر کما فی تاریخ الخمیس کان فی السنة التاسعة من المبعث وفی المواهب کان قبل الهجرة بنحو خمس سنین قوله ان اهل مکة الخ قال الحافظ هذا من مراسیل الصحابة لان انسا لم یدرک هذه القصة وقد جاءت هذه القصة من حدیث ابن عباس وهو ایضا ممن لم یشهدها ومن حدیث ابن مسعود وجبیر بن مطعم وحذیفة وهؤلاء شاهدوها ولم ار فی شیء من طرقه ان ذلک کان عقب سؤال المشرکین الا فی حدیث انس فلعله سمعه من النبی صلی الله علیه وسلم ثم وجدت فی بعض طرق ابن عباس بیان صورة السؤال وهو وان کان لم یدرک القصة لکن فی بعض طرقه ما یشعر بانه حمل الحدیث عن ابن مسعود کما سأذکره فاخرج ابو نعیم فی الدلائل من وجه ضعیف عن ابن عباس قال اجتمع المشرکون الی رسول الله صلی الله علیه وسلم منهم الولید بن المغیرة وابو جهل بن هشام والعاص بن وائل ونظراؤهم فقالوا للنبی صلی الله علیه وسلم ان کنت صادقا فاشقق لنا القمر فرقتین فسأل ربه فانشق قوله شقتین وفی روایة لمسلم فاراهم انشقاق القمر مرتین وفی روایة فرقتین او فلقتین بالراء او اللام وفی روایة فانشق باثنتین وفی اخری فصار قمرین ووقع فی نظم السیرة لشیخنا الحافظ ابی الفضل وانشق مرتین بالاجماع قال الحافظ ولا اعرف من جزم من علماء الحدیث بتعدد الانشقاق فی زمنه صلی الله علیه وسلم ولم یتعرض لذلک احد من شراح الصحیحین وتکلم ابن القیم علی هذه الروایة وقال وقد خفی علی بعض الناس فادعی ان انشقاق القمر وقع مرتین وهذا غلط فانه لم یقع الا مرة واحدة وقد قال العماد بن کثیر فی الروایة التی فیها مرتین نظر ولعل قائلها اراد فرقتین قال الحافظ وهذا الذی لا یتجه غیره جمعا بین الروایات اھ ملخصا من الفتح وقال ایضا وقد انکر جمهور الفلاسفة انشقاق القمر متمسکین بان الآیات العلویة لا یتهیأ فیها الانخراق والالتئام وکذا قالوا فی فتح ابواب السماء لیلة الاسراء الی غیر ذلک من انکارهم الی آخر ما بسط فی الجواب عنه وقال قال الخطابی انشقاق القمر آیة عظیمة لا یکاد یعدلها شیء من آیات الانبیاء وذلک انه ظهر فی ملکوت السماء خارجا من جملة طباع ما فی هذا العالم المرکب من الطبائع فلیس مما یطمع فی الوصول الیه بحیلة فلذلک صار البرهان به اظهر اھ من الفتح

ص۵۴۵ **باب هجرة الحبشة** الخ ای هجرة المسلمین من مکة الی ارض الحبشة وکان وقوع ذلک مرتین وذکر اهل السیر ان الاولی کانت فی شهر رجب من سنة خمس من المبعث وان اول من هاجر منهم احد عشر رجلا واربع نسوة وقیل وامرأتان وقیل کانوا اثنی عشر رجلا وقیل عشرة وانهم خرجوا مشاة الی البحر فاستأجروا سفینة بنصف دینار وذکر ابن اسحق ان السبب فی ذلک ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لاصحابه لما رأی المشرکین یؤذونهم ولا یستطیع ان یکفهم عنهم ان بالحبشة ملکا لا یظلم عنده احد فلو خرجتم الیه حتی یجعل الله لکم فرجا فکان اول من خرج منهم عثمان بن عفان معه زوجته رقیة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم واخرج یعقوب بن سفیان بسند موصول الی انس قال ابطأ علی رسول الله صلی الله علیه وسلم خبرهما فقدمت امرأة فقالت له قد رأیتهما وقد حمل عثمان امرأته علی حمار فقال صحبهما الله ان عثمان لاول من هاجر باهله بعد لوط علیه السلام قلت وبهذا تظهر النکتة فی تصدیر البخاری الباب بحدیث عثمان وقد سرد ابن اسحق اسماءهم ذکرها الحافظ الی ان قال ذکر ابن اسحق وموسی بن عقبة وغیرهما من اهل السیر ان المسلمین بلغهم وهم بارض الحبشة ان اهل مکة اسلموا فرجع ناس منهم عثمان ابن مظعون الی مکة فلم یجدوا ما اخبروا به من ذلک صحیحا فرجعوا وسار منهم جماعة الی الحبشة وهی الهجرة الثانیة وسرد ابن اسحق اسماء اهل الهجرة الثانیة وهم زیادة علی ثمانین رجلا وقال ابن جریر الطبری کانوا اثنین وثمانین رجلا سوی نسائهم وابنائهم وشک فی عمار بن یاسر هل کان فیهم وبه تکمل العدة ثلثة وثمانین وقیل ان عدة نسائهم کانت ثمانی عشرة امرأة اھ من الفتح وقال القسطلانی ثم رجعا عندما بلغهم عن المشرکین سجودهم مع صلی الله علیه وسلم عند قراءة سورة النجم فلقوا من المشرکین اشد مما عهدوا فهاجروا ثانیة اھ قلت وما ذکره الحافظ من ان الهجرة الاولی کانت سنة خمس من المبعث وافقه فی ذلک القسطلانی وهکذا فی المواهب اللدنیة وذکر صاحب الخمیس ان الاولی کانت فی السنة الرابعة او الخامسة

ص۵۴۵ **باب موت النجاشی** قال الحافظ تقدم ذکر اسمه واسم ابیه فی الجنائز وان النجاشی لقب من ملک الحبشة ولقبه الآن الحطی بفتح الحاء وکسر الطاء الخفیفة المهملتین آخره تحتیة خفیفة وافاد ابن التین ان النجاشی بسکون الیاء یعنی انها اصلیة لا یاء النسب وحکی غیره تشدیدها ایضا وحکی ابن دحیة کسر نونه وذکر موته هنا استطرادا لکون المسلمین هاجروا الیه وانما وقعت وفاته بعد الهجرة سنة تسع عند الاکثر وقیل سنة ثمان قبل فتح مکة کما ذکره البیهقی فی دلائل النبوة وقد استشکل کونه لم یترجم باسلامه وهذا موضعه وترجم بموته وانما مات بعد ذلک بزمن طویل والجواب انه لما لم یثبت عنده القصة الواردة فی صفة اسلامه وثبت عنده الحدیث الدال علی اسلامه وهو صریح فی موته ترجم به لیستفاد من الصلوة علیه انه کان قد اسلم اھ

اقول وکان هذه الترجمة تتمة للسابقة لان هجرة المسلمین الی الحبشة انما کانت لاجل النجاشی رضی الله تعالیٰ عنه لکونه مأمنا لهم وقال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وهذا النجاشی هو الذی هاجر الیه المسلمون وکتب له صلی الله علیه وسلم کتابا یدعوه فیه الی الاسلام مع عمرو بن امیة سنة ست من الهجرة واسلم علی ید جعفر بن ابی طالب واما النجاشی الذی ولی بعده الحبشة فکان کافرا لم یعرف له اسلام ولا اسم اھ

ص۵۴۵ **باب تقاسم المشرکین علی النبی صلی الله علیه وسلم** قال القسطلانی سقط لفظ باب لابی ذر وتقاسم المشرکین ای تحالفهم ثم قال فی شرح الحدیث قوله حیث تقاسموا علی الکفر زاد فی الحج وذلک ان قریشا وکنانة تحالفت علی بنی هاشم وبنی عبد المطلب او بنی المطلب ان لا یناکحوهم ولا یبایعوهم حتی یسلموا الیهم النبی صلی الله علیه وسلم وفی السیرة وکتبوا بذلک کتابا بخط بغیض بن عامر بن هاشم وعلقوه فی جوف الکعبة وتمادوا علی العمل بما فیه من ذلک ثلاث سنین فاشتد البلاء علی بنی هاشم فی شعبهم وعلی کل من معهم فلما کان رأس ثلاث سنین تلاوم قوم من قصی ممن ولدتهم بنو هاشم ومن سواهم فاجمعوا امرهم علی نقض ما تعاهدوا علیه من الغدر والبراءة وبعث الله علی صحیفتهم الارضة فاکلت ولحست ما فیها من میثاق وعهد وبقی ما کان فیها من ذکر الله عز وجل واطلع الله تعالیٰ نبیه علی ذلک فاخبر عمه ابا طالب بذلک فقال اربک اخبرک بهذا قال نعم فقال ابو طالب والثواقب ما کذبتنی ثم خرج ابو طالب فقال یا معشر قریش ان ابن اخی اخبرنی ان الله عز وجل قد سلط علی صحیفتکم الارضة فان کان کما یقول فوالله لا نسلمه حتی نموت من عند آخرنا وان کان الذی یقول باطلا دفعنا الیکم صاحبنا فقتلتم او استحییتم فقالوا قد رضینا بالذی تقول ففتحوا الصحیفة فوجدوها کما اخبر فقالوا هذا سحر ابن اخیک وزادهم ذلک بغیا وعدوانا اھ وقال الحافظ وکان ذلک التقاسم اول یوم من المحرم سنة سبع من البعثة وکان النجاشی قد جهز جعفرا ومن معه فقدموا والنبی صلی الله علیه وسلم بخیبر وذلک فی صفر منها فلعله مات بعد ان جهزهم وفی الدلائل للبیهقی انه مات قبل الفتح وهو اشبه ثم بسط الحافظ فی تفصیل القصة والاختلاف فی زمان ابتداء حصرهم وکذا فی مدته وغیر ذلک ثم قال لما لم یثبت عند البخاری شیء من هذه القصة اکتفی بایراد حدیث ابی هریرة لان فیه دلالة علی اصل القصة لان الذی اورده اهل المغازی من ذلک کالشرح لقوله فی الحدیث تقاسموا علی الکفر اھ قلت وذکر صاحب مجمع البحار هذه القصة من وقائع السنة الثامنة

ص۵۴۸ **باب قصة ابی طالب** واسمه عند الجمیع عبد مناف وشذ من قال عمران بل هو قول باطل نقله ابن تیمیة فی کتاب الرد علی الرافضی ان بعض الروافض زعم ان قوله تعالیٰ ان الله اصطفی آدم ونوحا وآل ابراهیم وآل عمران ان آل عمران هو آل ابی طالب وان اسم ابی طالب عمران واشتهر بکنیته وکان شقیق عبد الله والد رسول الله صلی الله علیه وسلم ولذلک اوصی به عبد المطلب عند موته الیه فکفله الی ان کبر واستمر علی نصره بعد ان بعث الی ان مات ابو طالب وقد ذکرنا انه مات بعد خروجهم من الشعب وذلک فی آخر السنة العاشرة من المبعث وکان یذب عن النبی صلی الله علیه وسلم ویرد عنه کل من یؤذیه وهو مقیم مع ذلک علی دین قومه اھ من الفتح

ص۵۴۸ **باب حدیث الاسراء** الخ قال ابن دحیة جنح البخاری الی ان لیلة الاسراء کانت غیر لیلة المعراج لانه افرد کل منهما ترجمة قلت لا دلالة فی ذلک علی التغایر عنده بل کلامه فی اول الصلوة ظاهر فی اتحادهما وذلک انه ترجم باب کیف فرضت الصلوة لیلة الاسراء والصلوة انما فرضت فی المعراج فدل علی اتحادهما عنده وانما افرد کلا منهما بترجمة لان کلا منهما یشتمل علی قصة مفردة وان کانا وقعا معا وقد روی کعب الاحبار ان باب السماء الذی یقال له مصعد الملائکة یقابل بیت المقدس فاخذ منه بعض العلماء ان الحکمة فی الاسراء الی بیت المقدس قبل العروج لیحصل العروج مستویا من غیر تعویج وفیه نظر لورود ان فی کل سماء بیتا معمورا وان الذی فی السماء الدنیا حیال الکعبة وکان المناسب ان یصعد من مکة لیصل الی البیت المعمور بغیر تعویج وقد ذکر غیره مناسبات اخری ضعیفة ذکرها الحافظ ثم قال وقد اختلف السلف فمنهم من ذهب الی ان الاسراء والمعراج وقعا فی لیلة واحدة فی الیقظة بجسد النبی صلی الله علیه وسلم وروحه بعد المبعث والی هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثین والفقهاء والمتکلمین الی آخر ما بسط فی الفتح من المباحث مما یتعلق بالاسراء وازید منه العلامة القسطلانی فی المواهب اللدنیة فانه اجاد الکلام مختصرا علی حدیث الاسراء وتکلم علی کل جزء من اجزائه وبسطه شارحه العلامة الزرقانی وسیأتی الاختلاف فی زمانه وتوضع فی الباب الآتی

ص۵۴۸ **باب المعراج** کذا للاکثر وللنسفی قصة المعراج وهو بکسر المیم وحکی ضمها من عرج بفتح الراء یعرج بضمها اذا صعد وقد اختلف فی وقت المعراج فقیل کان قبل المبعث وهو شاذ الا ان حمل علی انه وقع حینئذ فی المنام کما تقدم وذهب الاکثر الی انه کان بعد المبعث ثم اختلفوا فقیل قبل الهجرة بسنة قاله ابن سعد وغیره وبه جزم النووی وبالغ ابن حزم فنقل الاجماع فیه وهو مردود فان فی ذلک اختلافا کثیرا یزید علی عشرة اقوال منها ما حکاه ابن الجوزی انه کان قبلها بثمانیة اشهر وقیل بستة اشهر وقیل باحد عشر شهرا جزم به ابراهیم الحربی حیث قال کان فی ربیع الآخر قبل الهجرة بسنة ورجحه ابن المنیر فی شرح السیرة لابن عبد البر وقیل قبل الهجرة بسنة وشهرین حکاه ابن عبد البر وقیل قبلها بسنة وثلاثة اشهر حکاه ابن فارس وقیل بسنة وخمسة اشهر قاله السدی واخرجه من طریقه الطبری والبیهقی وعلی هذا کان فی شوال او فی رمضان علی الغاء الکسرین منه ومن ربیع الاول وبه جزم الواقدی علی ظاهره وینطبق ما ذکره ابن قتیبة وحکاه ابن عبد البر انه کان قبلها بثمانیة عشر شهرا وعند ابن سعد عن ابن ابی سبرة انه کان فی رمضان قبل الهجرة بثمانیة عشر شهرا وقیل کان فی رجب حکاه ابن عبد البر وجزم به النووی فی الروضة وقیل قبل الهجرة بثلث سنین حکاه ابن الاثیر وحکی عیاض وتبعه القرطبی والنووی عن الزهری انه کان قبل الهجرة بخمس سنین ورجحه عیاض ومن تبعه واحتج بانه لا خلاف ان خدیجة صلت معه بعد فرض الصلوة ولا خلاف انها توفیت قبل الهجرة اما بثلاث او نحوها واما بخمس ولا خلاف ان فرض الصلوة کان لیلة الاسراء قلت وفی جمیع ما نفاه من الخلاف نظر اما اولا فان العسکری حکی انها ماتت قبل الهجرة بسبع سنین وقیل باربع وعن ابن الاعرابی انها ماتت عام الهجرة واما ثانیا فان فرض الصلوة اختلف فیه فقیل کان من اول البعثة وکان رکعتین بالغداة ورکعتین بالعشی وانما الذی فرض لیلة الاسراء الصلوات الخمس واما ثالثا فقد تقدم فی ترجمة خدیجة فی الکلام علی حدیث عائشة

فی بدر الخلق ان عائشة جزمت بان خدیجة ماتت قبل ان تفرض الصلوة وآثار العافظ فی سنة موت خدیجة اختلاف آخر فحکی العسکری عن الزہری انہا ماتت لسبع مضین من البعثة وظاہرہ ان ذلک قبل الہجرة بست سنین فرعہ العسکری علی قول من قال ان المدة بین البعثة والہجرة کانت عشرا اھ کذا من الفتح وبسط الحافظ الکلام فی شرح حدیث الباب اشد البسط وذکر قصة المعراج صاحب مجمع البحار فی السنة الثانیة عشرة من المبعث وکذا صاحب الخمیس ومن المباحث التی ذکرہا العلماء فی حدیث المعراج ما قال الحافظ وبسطہ شارح المواہب ایضا انہ اختلف فی الحکمة فی اختصاص کل من الانبیاء بالسماء التی التقاہ بہا فقیل لیظہر تفاضلہم فی الدرجات وقیل لمناسبة تتعلق بالحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء دون غیرہم من الانبیاء فقیل امروا بملاقاتہ فمنہم من ادرکہ فی اول وہلة ومنہم من تاخر فلحق ومنہم من فاتہ وہذا زیفہ السہیلی فاصاب وقیل الحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء المذکورین للاشارة الی ما سیقع لہ صلی اللہ علیہ وسلم مع قومہ من نظیر ما وقع لکل منہم ثم بسطہ الحافظ

منـ۵۵ باب وفود الانصار الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکة قال العلامة العینی ای ہذا باب فی بیان وفود الانصار ای قدومہم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو بمکة قولہ وبیعة العقبة ای التی ینسب الیہا جمرة العقبة وہی بمنی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرض نفسہ علی القبائل فی کل موسم وانہ اتی کندة وبنی حنیفة وبنی کلب وبنی عامر بن صعصعة وغیرہم فلم یجب احد منہم الی ما سأل وقال موسی بن عقبة عن الزہری کان یقول لہم لا اکرہ احدا منکم علی شیء بل ارید ان تمنعوا من یؤذینی حتی ابلغ رسالة ای فلا یقبلہ احد بل یقولون قوم الرجل اعلم بہ فبینا ہو عند العقبة اذ لقی رہطا من الخزرج فدعاہم الی اللہ تعالی فاجابوہ فجاء فی العام المقبل اثنا عشر رجلا الی الموسم من الانصار احدہم عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالی عنہ فاجتمعوا برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العقبة وبایعوہ وہی بیعة العقبة الاولی فجاء فی العام الآخر سبعون الی الحج فواعدہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما اجتمعوا اخرجوا من کل فرقة نقیبا فبایعوہ ثمة لیلا وہی البیعة الثانیة اھ من القسطلانی وذکر صاحب مجمع بحار الانوار فی السنة الحادیة عشر النبویة انہ صلی اللہ علیہ وسلم علی دأبہ کان یعرض نفسہ علی القبائل موسم الحج ویقول من ینصرنی ویاخذنی معہ حتی اؤدی کلام ربی فلقی رہطا من الخزرج ودعاہم فآمنوا وکانوا ستة من اسعد بن زرارة وفی الثانیة عشر کانت بیعة العقبة الاولی حیث قدم من الانصار اثنا عشر احدہم عبادة بن الصامت وفی الثالثة عشر کانت بیعة العقبة الثانیة وکانوا سبعین رجلا وامرأتین اھ کما تقدم فی الجزء الثانی من کتاب الایمان وبسط الکلام فی الفتح

صـ۵۵۱ باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عائشة (رضی اللہ عنہا) وفی تاریخ الخمیس وفی شوال ہذہ السنة (ای العاشرة من النبوة) تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سودة وعائشة وفی اسد الغابة لابن الاثیر تزوج صلی اللہ علیہ وسلم بعد خدیجة سودة بنت زمعة قال الزہری تزوجہا قبل عائشة وہو بمکة وبنی بہا بمکة ایضا وقال غیرہ تزوج عائشة قبل سودة وانما ابتنی بسودة قبل عائشة لصغر عائشة وتزوج عائشة بمکة وبنی بہا بالمدینة سنة اثنتین وفی المواہب اللدنیة تزوج سودة بمکة بعد موت خدیجة قبل ان یعقد علی عائشة ہذا قول قتادة وابی عبیدة ولم یذکر ابن قتیبة غیرہ ویقال تزوجہا بعد عائشة ویجمع بین القولین بانہ صلی اللہ علیہ وسلم عقد علی عائشة قبل سودة ودخل بسودة قبل عائشة والتزوج یطلق علی کل واحد من العقد والدخول وفی سیرة الیعمری تزوج عائشة بمکة قبل الہجرة بسنتین وقیل بثلاث وہی بنت ست او سبع الی آخر ما بسط ثم قال فی وقائع السنة الاولی من الہجرة وفی ہذہ السنة بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعائشة وکان البناء بہا علی رأس تسعة اشہر وقیل ثمانیة عشر شہرا فی شوال کذا فی المواہب اللدنیة وتاریخ الیافعی وکذا فی الوفاء ومغلطای شوال وفی المشکوة عن عائشة انہا قالت تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شوال وبنی بی فی شوال فای نساء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان احظی عندہ منی وقیل البناء بہا فی الثامن والعشرین من ذی الحجة وقیل زفافہا وقع فی السنة الثانیة والاول اصح وکان البناء بہا یوم الاربعاء ضحی فی منزل ابی بکر بالسنح اھ قولہ فلبث سنتین او قریبا من ذلک الخ قال الکرمانی فان قلت کیف یصح ذلک وخدیجة ماتت قبل الہجرة بثلاث سنین فاذا نکحہا بعد ذلک بثلاث کان نکاحہا حال الہجرة او بعدہا وہو خلاف ما اتفقوا علیہ قلت قد نقل ایضا انہا توفیت قبل الہجرة بخمس سنین اوقد قال او قریبا من ذلک ولا یخفی علیک ان الحدیث مرسل اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ او قریبا من ذلک یعنی بالقرب فی جانب الزیادة لا النقصان کما یشہد بہ الروایات اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ لا اشکال فی حدیث البخاری ہذا اصلا بل فیہ بیان لموت خدیجة ونکاح عائشة رضی اللہ عنہا وقولہ فلبث سنتین توضیح لما سبق من قولہ ثلث سنین والمعنی انہا رضی اللہ عنہا توفیت قبل الہجرة بثلاث سنین فلبث النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہا بمکة سنتین او اکثر من ذلک واما نکاح عائشة والبناء بہا فامر مستقل والمعنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہی بنت ست فی شوال من السنة العاشرة النبویة التی توفیت فیہا خدیجة وبنی بہا فی شوال من السنة الاولی الہجریة وہی بنت تسع وعلی ہذا فلا یرد علی الحدیث اشکال ولا یرد علیہ مخالفة لما رجح المحققون فی نکاح عائشة والبناء بہا اھ

منـ۵۵ باب ہجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال القسطلانی باذن اللہ عز وجل لہ فی ذلک بقولہ تعالی وقل رب ادخلنی مدخل صدق بعد بیعة العقبة بشہرین وبضعة عشر یوما قولہ واصحابہ ابی بکر وعامر بن فہیرة وصاحبین لہ من مکة الی المدینة ولان قد ہاجر بین العقبتین جماعة ابن ام مکتوم وغیرہ اھ زاد الحافظ ذکر الحاکم ان خروجہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکة کان بعد بیعة العقبة بثلاثة اشہر او قریبا منہا وجزم ابن اسحاق بانہ خرج اول یوم من ربیع الاول فعلی ہذا یکون بعد البیعة بشہرین وبضعة عشر یوما وکذا جزم بہ الاموی فی المغازی عن ابن اسحق فقال کان مخرجہ من مکة بعد العقبة بشہرین ولیال قال وخرج لہلال ربیع الاول وقدم المدینة لاثنتی عشرة خلت من ربیع الاول قلت وعلی ہذا خرج یوم الخمیس واما اصحابہ فتوجہ معہ ابوبکر الصدیق وعامر بن فہیرة وتوجہ قبل ذلک بین العقبتین جماعة منہم ابن ام مکتوم ویقال ان اول من ہاجر الی المدینة ابو سلمة بن عبد الاشہل المخزومی زوج ام سلمة وقدم المدینة بکرة وقدم بعدہ عامر بن ربیعة عشیة ثم توجہ مصعب بن عمیر لیفقہ من اسلم من الانصار ثم کان اول من ہاجر بعد بیعة العقبة عامر بن ربیعة علی ما ذکرہ ابن اسحق وسیاتی ما یخالفہ فی الباب الذی یلیہ وہو قول البراء اول من قدم علینا من المہاجرین مصعب بن عمیر الخ ثم توجہ باقی الصحابة شیئا فشیئا کما سیاتی فی الباب الذی یلیہ ثم لما توجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقر بہا خرج من بقی من المسلمین وکان المشرکون یمنعون من قدروا علی منعہ منہم وکان اکثرہم یخرج سرا الی ان لم یبق منہم بمکة الا من

علی امرہ من المستضعفین اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس قال اصحاب السیر لما استقر رأی قریش بعد المشاورة علی قتلہ صلی اللہ علیہ وسلم اتاہ جبرئیل واخبرہ بذالک وقال لا تبت بہذہ اللیلة علی فراشک الذی کنت تبیت علیہ وان اللہ عند ذالک اذن بالخروج الی المدینة کذا فی معالم التنزیل وفی روایة قال لہ ان اللہ یامرک بالہجرة وفی شواہد النبوة لما امر صلی اللہ علیہ وسلم بالہجرة سأل جبرئیل عمن یہاجر معہ قال ابوبکر الصدیق فمن ذالک الیوم سماہ اللہ صدیقا وعن ابن عباس قال ان اللہ آذن نبیہ فی الہجرة بہذہ الآیة وقل رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج الآیة اخرجہ الترمذی وصححہ ہو والحاکم کذا فی الوفاء والمواہب اللدنیة اھ مختصرا ثم ذکر المصنف فی الباب نحوا من ستة وعشرین حدیثا وقال الحافظ فی شرح اثر عائشة لا ہجرة الیوم کان المومنون یفر احدہم بدینہ اشارت عائشة الی بیان مشروعیة الہجرة وان سببہا خوف الفتنة والحکم یدور مع علتہ فمقتضاہ ان من قدر علی عبادة اللہ فی ای موضع اتفق لم تجب علیہ الہجرة منہ والا وجبت ومن ثم قال الماوردی اذا قدر علی اظہار الدین فی بلد من بلاد الکفر فقد صارت البلد بہ دار الاسلام فالاقامة فیہا افضل من الرحلة منہا لما یترجی من دخول غیرہ فی الاسلام وقال الخطابی وکانت الہجرة ای الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اول الاسلام مطلوبة ثم افترضت لما ہاجر الی المدینة الی حضرتہ للقتال معہ وتعلم شرائع الدین وقد اکد اللہ ذالک فی عدة آیات حتی قطع الموالات بین من ہاجر وبین من لم یہاجر فقال تعالی والذین آمنوا ولم یہاجروا ما لکم من ولایتہم من شیء حتی یہاجروا فلما فتحت مکة ودخل الناس فی الاسلام من جمیع القبائل سقطت الہجرة الواجبة وبقی الاستحباب الی آخر ما فی الفتح قولہ فی حدیث انس اقبل نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینة وہو مردف ابابکر رضی اللہ عنہ الخ قال العلامة السندی کانہ وقع کذالک احیانا او المعنی ان راحلتہ متاخرة عن راحلة النبی صلی اللہ علیہ وسلم والا فہما کانا علی راحلتین علی مقتضی الاحادیث الاخر اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فی کتاب المغازی قولہ اذ اقبل لا یاتی قبل ابیہ یغضب الخ یشکل علیہ ما یاتی فی بیعة الحدیبیة انہ رد علی من قال انہ اسلم قبل ابیہ وسیاتی الجمع ہناک ان شاء اللہ

صـ۵۵ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال العلامة العینی ای ہذا باب فی باب قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقدوم اصحاب المدینة وکان وصول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول شہر ربیع الاول ومر الکلام فیہ عن قریب وکان وصول اکثر اصحابہ قبلہ ونزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی کلثوم بن الہدم قالہ ابن شہاب وقیل نزل علی سعد بن خیثمة وجمع بینہما ان نزولہ کان علی کلثوم وکان یجلس مع اصحابہ عند سعد بن خیثمة لانہ کان اعزب وکان یقال لبیتہ بیت العزاب قال ابن شہاب وبلغ علی بن ابی طالب نزولہ صلی اللہ علیہ وسلم آمنا بقباء فرکب راحلتہ فلحق بہ وہو بقباء اھ وشرح العلامة القسطلانی الترجمة بقولہ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول ربیع الاول وقیل فی ثامنہ ومقدم اکثر اصحابہ المدینة قبلہ اھ وقال الحافظ تحت الباب تقدم بیان الاختلاف فیہ فی آخر شرح حدیث عائشة الطویل فی شان الہجرة وقال ہناک دخل المدینة بعد ان استہل ربیع الاول ثم قال اقل ما قیل انہ دخل فی الیوم الاول منہ واکثر ما قیل انہ دخل فی الثانی عشر منہ وقال ایضا فی شرح قولہ حتی نزل بہم فی بنی عمرو بن عوف ومنازلہم بقباء وہی علی فرسخ من المسجد النبوی بالمدینة وکان نزولہ علی کلثوم بن الہدم وقیل کان یومئذ مشرکا وجزم بہ محمد بن الحسن بن زبالة فی اخبار المدینة قولہ وذلک یوم الاثنین من شہر ربیع الاول وہذا ہو المعتمد وشذ من قال یوم الجمعة وفی روایة موسی بن عقبة عن ابن شہاب قدمہا الہلال ربیع الاول ای اول یوم منہ وفی روایة جریر بن حازم عن ابن اسحق قدمہا للیلتین خلتا من شہر ربیع الاول ونحوہ عند ابی معشر لکن قال لیلة الاثنین ومثلہ عن ابن البرقی وثبت کذلک فی اواخر صحیح مسلم وفی روایة ابراہیم بن سعد عن ابن اسحق قدمہا لاثنتی عشرة لیلة خلت من ربیع الاول وعند ابن سعد فی شرف المصطفی من طریق ابی بکر بن حزم قدم لثلث عشرة من ربیع الاول فہذا یجمع بینہ وبین الذی قبلہ بالحمل علی الاختلاف فی رؤیة الہلال وعندہ من حدیث عمر ثم نزل علی بنی عمرو بن عوف یوم الاثنین للیلتین بقیتا من ربیع الاول کذا فیہ ولعلہ کان فیہ خلتا لیوافق روایة جریر بن حازم وعن ابن شہاب فی نصف ربیع الاول وقیل کان قدومہ فی سابعہ وجزم ابن حزم بانہ خرج من مکة لثلث لیال بقین من صفر وہذا یوافق قول ہشام الکلبی انہ خرج من الغار لیلة الاثنین اول یوم من ربیع الاول فان کان محفوظا فلعل قدومہ قباء کان یوم الاثنین ثامن ربیع الاول واذا ضم الی قول انس انہ اقام بقباء اربع عشرة لیلة خرج منہ ان دخولہ المدینة کان لاثنین وعشرین منہ لکن الکلبی جزم بانہ دخلہا لاثنتی عشرة خلت منہ فعلی قولہ تکون اقامتہ بقباء اربع لیال فقط وبہ جزم ابن حبان فانہ قال اقام بہا الثلاثاء والاربعاء والخمیس یعنی وخرج یوم الجمعة فکانہ لم یعتد بیوم الخروج ولا الدخول وعن قوم من بنی عمرو بن عوف انہ اقام فیہم اثنین وعشرین یوما حکاہ الزبیر بن بکار والاکثر انہ قدم نہارا ووقع فی روایة مسلم لیلا ویجمع بان القدوم کان آخر اللیل فدخل نہارا اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس وفی سیرة ابی محمد عبد الملک بن ہشام عن محمد بن اسحق المطلبی قال قدم علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین حین اشتد الضحی وکادت الشمس تعتدل لاثنتی عشرة لیلة مضت من ربیع الاول وہو التاریخ فیما قالہ ابن ہشام الی آخر ما بسط وقال ایضا قیل کان اول ما سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا باللیل والناس نیام تدخلوا الجنة بسلام واکثر اہل السیر ان ذلک الیوم کان یوم الاثنین وشذ من قال یوم الجمعة من ربیع الاول فی الضحوة الکبری قریبا من نصف النہار وبسط الکلام ایضا علی مدة اقامتہ صلی اللہ علیہ وسلم بقباء۔

خلـ۵۵ باب اقامة المہاجر بمکة بعد قضاء نسکہ ای من حج او عمرة قال الحافظ قولہ ثلث للمہاجر بعد الصدر بفتح المہملتین ای بعد الرجوع من منی وفقہ ہذا الحدیث ان الاقامة بمکة کانت حراما علی من ہاجر منہا قبل الفتح لکن ابیح لمن قصدہا منہم بحج او عمرة ان یقیم بعد قضاء نسکہ ثلثة ایام لا یزید علیہا ولہذا رثی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولة ان مات بمکة ویستنبط من ذلک ان اقامة ثلثة ایام لا تخرج صاحبہا عن حکم المسافر وفی کلام الداودی اختصاص ذلک بالمہاجرین الاولین ولا معنی لتقییدہ بالاولین قال النووی معنی ہذا الحدیث ان الذین ہاجروا یحرم علیہم استیطان مکة وحکی عیاض انہ قول الجمہور قال واجازہ لہم جماعة یعنی بعد الفتح فحملوا ہذا القول علی الزمن الذی کانت الہجرة المذکورة واجبة فیہ قال واتفق الجمیع علی ان الہجرة قبل الفتح کانت واجبة وان سکنی المدینة کان واجبا لنصرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومواساتہ بالنفس واما غیر المہاجرین فیجوز لہ سکنی ای بلد اراد سواء مکة وغیرہا بالاتفاق انتہی کلام القاضی ویستثنی من ذلک من اذن لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالاقامة فی غیر المدینة وقال القرطبی المراد بہذا الحدیث من ہاجر من مکة الی المدینة لنصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعنی بہ من ہاجر من

غيرها لانه خرج جوابا عن سوالهم لما تحرجوا من الاقامة بمكة اذ كانوا قد تركوها لله تعالى فاجابهم بذلك واعلمهم ان اقامة الثلث ليس باقامة قال والخلاف الذى اشار اليه عياض كان فيمن مضى اهـ.

ص٥٦ باب (بغير ترجمة) بكذا فى النسخ الهندية بغير ترجمة وبكذا فى نسخة الكرمانى والقسطلانى وفى نسخة الفتح والعينى باب التاريخ من اين ارخوا التاريخ قال الحافظ قال الجوهرى التاريخ تعريف الوقت والتوريخ تقول ارخت وورخت وقيل اشتقاقه من الارخ وهو الانثى من بقر الوحش كانه شئ حدث كما يحدث الولد وقيل هو معرب ويقال اول ما احدث التاريخ من الطوفان من اين ارخوا التاريخ كانه يشير الى اختلاف فى ذلك وقد روى الحاكم فى الاكليل بسنده عن الزهرى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة امر بالتاريخ فكتب فى ربيع الاول وهذا معضل والمشهور خلافه كما سيأتى وان ذلك كان فى خلافة عمر وافاد السهيلى ان الصحابة اخذوا التاريخ بالهجرة من قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى من اول يوم لانه من المعلوم انه ليس اول الايام مطلقا فتعين انه اضيف الى شئ مضمر وهو اول الزمن الذى عز فيه الاسلام وعبد فيه النبى صلى الله عليه وسلم ربه آمنا وابتدأ بناء المسجد فوافق رأى الصحابة ابتداء التاريخ من ذلك اليوم وفهمنا من فعلهم ان قوله تعالى من اول يوم انه اول ايام التاريخ الاسلامى كذا قال والمتبادر ان معنى قوله من اول يوم اى دخل فيه النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه المدينة والله اعلم قوله الا من مقدمه المدينة اى زمن قدومه ولم يرد شهر قدومه لان التاريخ انما وقع من اول السنة وقد ابدى بعضهم للبداءة بالهجرة مناسبة فقال كانت القضايا التى اتفقت له يمكن ان يؤرخ بها اربعة مولده ومبعثه وهجرته ووفاته فرجح عندهم جعلها من الهجرة لان المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع فى تعيين السنة واما وقت الوفاة فاعرضوا عنه لما توقع بذكره من الاسف عليه فانحصر فى الهجرة وانما اخروه من ربيع الاول الى المحرم لان ابتداء العزم على الهجرة كان فى المحرم اذ البيعة وقعت فى اثناء ذى الحجة وهى مقدمة الهجرة فكان اول هلال استهل بعد البيعة والعزم على الهجرة هلال المحرم فناسب ان يجعل مبتدأ وهذا اقوى ما وقفت عليه من مناسبة الابتداء بالمحرم وذكروا فى سبب عمل عمر التاريخ اشياء منها ما اخرجه ابو نعيم فى تاريخه ومن طريقه الحاكم من طريق الشعبى ان ابا موسى كتب الى عمر انه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ فجمع عمر الناس فقال بعضهم ارخ بالمبعث وبعضهم ارخ بالهجرة فقال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فارخوا بها وذلك سنة سبع عشرة فلما اتفقوا قال بعضهم ابدأوا برمضان فقال عمر بالمحرم فانه منصرف الناس من حجهم فاتفقوا عليه وقيل اول من ارخ التاريخ يعلى بن امية حيث كان باليمن اخرجه احمد باسناد صحيح لكن فيه انقطاع وذكر روايات اخر ثم قال فاستفدنا بمجموع هذه الآثار ان الذى اشار بالمحرم عمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم اهـ من الفتح ومناسبة حديث عائشة ثانى حديثى الباب بالترجمة مما يحتاج الى بيان ولم يتعرض له الحافظ ولا القسطلانى وقال العلامة العينى لما كان البابان السابقان داخلين فى باب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم جازت المناسبة لذكر هذا الحديث ههنا اهـ.

ص٥٦ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم اللهم امض لاصحابى هجرتهم قال الحافظ قوله ومرثيته الخ بتخفيف التحتانية وهو عطف على قوله والمرثية تعديد محاسن الميت والمراد هنا التوجع لكونه مات فى البلد التى هاجر منها وقد تقدم بيان الحكمة فى ذلك قبل بباب اهـ

ص٥٦ باب كيف آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين اصحابه الخ تقدم فى مناقب الانصار باب اخاء النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار ولا يتوهم التكرار بينهما لاختلاف المقاصد فان الغرض من الاول بيان فضيلة الانصار والمقصود ههنا ذكر ما وقع بعد الهجرة وفرق آخر وهو ان المقصود هناك ذكر المواخاة نفسها وههنا بيان كيفيتها قال الحافظ ابن عبد البر كانت المواخاة مرتين مرة بين المهاجرين خاصة وذلك بمكة ومرة بين المهاجرين والانصار فهى المقصودة هنا وذكر ابن سعد باسانيد الواقدى الى جماعة من التابعين قالوا لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة آخى بين المهاجرين وآخى بين المهاجرين والانصار على المواساة وكانوا يتوارثون وكانوا تسعين نفسا بعضهم من المهاجرين وبعضهم من الانصار وقيل كانوا مائة فلما نزل واولوا الارحام بطلت المواريث بينهم بتلك المواخاة قال الحافظ قال السهيلى آخى بين اصحابه ليذهب عنهم وحشة الغربة ويتأنسوا من مفارقة الاهل والعشيرة ويشد بعضهم ازر بعض فلما عز الاسلام واجتمع الشمل وذهبت الوحشة ابطل المواريث وجعل المؤمنين كلهم اخوة وانزل انما المؤمنون اخوة يعنى فى التواد وشمول الدعوة واختلفوا فى ابتدائها فقيل بعد الهجرة بخمسة اشهر وقيل بتسعة وقيل وهو يبنى المسجد وغير ذلك وعند ابن سعد فى شرف المصطفى كانت الاخاء بينهم فى المسجد وانكر ابن تيمية فى كتاب الرد على ابن المطهر الرافضى المواخاة بين المهاجرين وخصوصا مواخاة النبى صلى الله عليه وسلم لعلى قال لان المواخاة شرعت لارفاق بعضهم بعضا وليتألف قلوب بعضهم على بعض فلا معنى لمواخاة النبى لاحد منهم ولا لمواخاة مهاجرى لمهاجرى وهذا رد للنص بالقياس واغفال عن حكمة المواخاة الى آخر ما قال فى الفتح.

ص٥٦ باب (بغير ترجمة) كذا لهم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى بعده ولعله كان بعده قاله الحافظ وقال العلامة العينى هو كالفصل للباب الذى قبله وقال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة والباب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم ظاهرة وذلك انا قد ذكرنا ان الابواب المذكورة بعد باب هجرة النبى كلها تابعة لباب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم اهـ

(ص٥٦) باب اتيان اليهود النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة قال العينى قوله هادوا صاروا يهودا الخ مشى البخارى هنا على عادته فى ذكر الفاظ من القرآن مما يماثل لفظ الحديث فان قوله هادوا مذكور فى قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب ومعناه ههنا صاروا يهودا واما قوله هدنا فمذكور فى قوله تعالى انا هدنا اليك ومعناه تبنا اليك وكذا فسر ابو عبيدة اللفظين المذكورين اهـ قال الحافظ ذكر ابن عائذ من طريق عروة ان اول من اتاه منهم ابو ياسر بن اخطب اخو حيى بن اخطب فسمع منه فلما رجع الى قومه قال لقومه اطيعونى فان هذا النبى الذى كنا ننتظر فعصاه اخوه وكان مطاعا فيهم فاستحوذ عليه الشيطان فاطاعوه على ما قال وروى ابن سعد فى شرف المصطفى من طريق سعيد بن جبير جاء ميمون بن يامين وكان رأس اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ابعث اليهم فاجعلنى حكما فانهم يرجعون الى فادخله داخلا ثم ارسل اليهم فاتوه فخاطبوه فقال اختاروا رجلا يكون حكما بينى وبينكم قالوا قد رضينا ميمون بن يامين فقال اخرج اليهم فقال اشهد انه رسول الله فابوا ان يصدقوه وذكر ابن اسحاق ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع اليهود لما قدم المدينة وامتنعوا من اتباعه فكتب بينهم كتابا وكانوا ثلث قبائل قينقاع والنضير وقريظة فنقض الثلاثة العهد طائفة بعد طائفة فمن على بنى قينقاع واجلى بنى النضير واستأصل بنى قريظة وسيأتى بيان ذلك كله مفصلا ان شاء الله تعالى وذكر ابن اسحاق ايضا عن الزهرى سمعت رجلا من مزينة يحدث سعيد بن المسيب عن ابى هريرة ان احبار يهود اجتمعوا فى بيت المدراس حين قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فقالوا غدوا انطلقوا الى هذا الرجل فسألوه عن حد الزانى فذكر الحديث اهـ قوله لو آمن بى عشرة من اليهود الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى من علمائهم لكان ذلك سببا لايمان بقيتهم والا فقد آمن منهم اكثر من ذلك العدد اهـ وذكر فى هامشه كلام الشراح وفيه ايضا قال النووى قال صاحب التحرير المراد عشرة من احبارهم اهـ وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره فى توجيه الحديث وقد عزاه صاحب الفيض الى الرواية فقال نقد روى فيه قيد وهو عشرة من احبار اليهود... فانحل الاشكال اهـ.

ص٥٦ باب اسلام سلمان الفارسى رضى الله عنه قال العلامة العينى اى هذا باب فى ذكر شئ فيه دلالة على اسلام سلمان الفارسى وقد مضى فى كتاب البيوع فى باب الشراء من المشركين كيفية اسلام سلمان ومكاتبته وقصته مشهورة وولاه عمر رضى الله عنه العراق وكان يعمل فى الخوص بيده فيأكل منه عاش مائتين وخمسين سنة بلا خلاف وقيل ثلاث مائة وخمسين وقيل انه ادرك وصى عيسى ابن مريم عليهما السلام ومات بالمدائن سنة ست وثلاثين اهـ وبسط ترجمته فى هامش اللامع وفيه قال الحافظ فى الاصابة سلمان الفارسى ويقال سلمان الخير وقال ابن حبان من زعم ان سلمان الخير آخر فقد وهم وكان اول مشاهده الخندق وشهد بقية المشاهد وقال ابن عبد البر يقال انه شهد بدرا وروت قصته من طرق كثيرة وفى سياق قصته فى اسلامه اختلاف يتعسر الجمع فيه اهـ قال القسطلانى فى شرح قوله انه تداوله بضعة عشر من رب الى رب اى اخذه سيد من سيد وكان حرا فظلموه وباعوه وذلك انه هرب من ابيه لطلب الحق وكان مجوسيا فلحق براهب ثم براهب ثم بآخر وكان يصحبهم الى وفاتهم حتى دله الاخير على ظهور النبى صلى الله عليه وسلم فقصده مع بعض الاعراب فغدروا به فباعوه فى وادى القرى ثم اشتراه منه يهودى آخر من بنى قريظة فقدم به المدينة فلما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ورأى علامات النبوة واسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب عن نفسك فكاتب على ان يغرس ثلاث مائة نخلة واربعين اوقية من ذهب فغرس له صلى الله عليه وسلم بيده المباركة الكل وقال اعينوا اخاكم فاعانوه حتى ادى ذلك كله ثم ذكر ردة عمره كما تقدم فى كلام العينى وكتب شيخنا مولانا خليل المحدث السهارنفورى فى بذل المجهود شرح سنن ابى داود فى ترجمة سلمان الفارسى قال الحافظ فى تهذيب التهذيب نظرت بخط ابى عبد الله الذهبى رجعت عن القول بانه قارب ثلاثمائة او زاد عليها وتبين لى انه ما جاوز الثمانين ولم يذكر مستنده فى ذلك اهـ قوله فترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ستمائة سنة الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع فيه اتمام الكسر عددا فان الاكثر من خمس مائة بعد ست مائة فى العرف وكثيرا ما يسقطوا الكسر ايضا وكلاهما جائز والله تعالى اعلم وعلمه اتم واحكم تم المجلد الاول من تقريرات على البخارى اهـ وفى هامشه قال الحافظ المراد بالفترة المدة التى لا يبعث فيها رسول من الله ولا يمتنع ان ينبأ فيها من يدعو الى شريعة الرسول الاخير ونقل ابن الجوزى الاتفاق على ما اقتضاه حديث سلمان هذا وتعقب بان الخلاف فى ذلك منقول فعن قتادة خمس مائة وستين سنة اخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه وعن الكلبى خمس مائة واربعين وقيل اربعمائة سنة ووجه تعلق هذه الاحاديث باسلام سلمان الاشارة الى ان الاحاديث التى وردت فى سياق قصته ليست على شرط البخارى فى الصحيح وان كان اسناد بعضها صالحا وان احاديث الباب محصلها انه اسلم بعد ان تداوله جماعة بالرق وبعد ان هاجر من وطنه وغاب عنه هذه المدة الطويلة حتى من الله تعالى عليه بالاسلام طوعا اهـ ثم لا يذهب عليك ان الحافظ رحمه الله تعالى قال فى مقدمة الفتح فى ذكر مناسبة الترتيب بين الابواب ان الامام البخارى ساق المغازى على ترتيب ما صح عنده وبدأ باسلام ابن سلام تفاؤلا بالسلامة فى المغازى اهـ كذا افاد والاوجه عندى ان يقال بدأ باسلام سلمان الفارسى فان هذا الباب هو المتصل بكتاب المغازى ولم يترجم البخارى بباب اسلام عبد الله بن سلام بل ذكر حديث اسلامه قبل باب اتيان اليهود النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة وما كتب الشيخ قدس سره تم المجلد الاول الخ مبنى على ما فى ايدينا من النسخ المطبوعة الهندية كما ترى واما بحسب نسخ الشروح فتنصف كتاب البخارى على باب مناقب عائشة كما تقدم هناك شرح البراعة عندى كما افاده الحافظ فى لفظ الفترة وهو ظاهر

محمد زکریا عفی عنہ

۲۹ ذوالقعدہ ۱۳۹۲ھ یوم الخمیس

جلد دوم

الابواب والتراجم للبخاري

تاليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

كتاب المغازي

كذا في النسخ الهندية وكذا في نسخ الشروح بعد البسملة قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره تاخير البسملة عن قوله كتاب المغازي ولابن عساكر باب في المغازي غزوة العشيرة او العسيرة والمغازي جمع مغزى يقال غزا يغزو غزوا ومغزى والاصل غزوا والواحدة غزوة وغزاة والميم زائدة وعن ثعلب الغزوة المرة والغزاة عمل سنة كاملة واصل الغزو القصد ومغزى الكلام مقصده والمراد بالمغازي ههنا ما وقع من قصد النبي صلى الله عليه وسلم الكفار بنفسه او بجيش من قبله وقصدهم اعم من ان يكون الى بلادهم او الى الاماكن التي حلوها حتى دخل مثل احد والخندق اه وقال القسطلاني تبعا للعيني المغازي جمع مغزى والمغزى يصلح ان يكون مصدرا تقول غزا يغزو غزوا ومغزى ويصلح ان يكون موضع الغزو ولكن كونه مصدرا متعين ههنا اه من الفتح بزيادة قلت والغزوة في اصطلاح المحدثين واهل السير ما خرج فيها النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه الشريفة ويقابلها السرية وهو ما لم يحضره بنفسه الشريفة وهذا هو المعروف صرح به الزرقاني على المواهب وغيره كما ذكر في هامش اللامع الا ان الامام البخاري رحمه الله تعالى لم يفرق بينهما ولذا ذكر في كتاب المغازي السرايا والبعوث ايضا ويؤيده ما تقدم من كلام الحافظ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ثم ان الغزوة هي الخروج على قصد الجهاد سواء وقع حرب بينهم اولا واختصت بما فيها النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه النفيسة والسرية تقابلها اه وسياتي الكلام على تعريف السرية وغيرها من الاسماء في باب السرية تجاه نجد

باب غزوة العشيرة او العسيرة كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح باب غزوة العشيرة بدون زيادة قوله او العسيرة قال القسطلاني العشيرة بضم العين المهملة وفتح الشين المعجمة او العسيرة بالشك بل هي بالمعجمة او بالمهملة وسقط لابي ذر لفظ باب وكذا قوله او العسيرة ولفظه بعد البسملة كتاب المغازي غزوة العشيرة حسب ولابن عساكر باب في المغازي غزوة العشيرة او العسيرة اه وبسط العلامة العيني في ضبطها وقال ايضا قال النووي جاء في كتاب المغازي من صحيح البخاري العسيرة اي بضم المهملة الاولى وفتح الثانية والعسير بفتح المهملة الاولى وكسر الثانية بحذف الهاء والمعروف فيها العشيرة باعجام الشين وبالهاء اه وفي هامش الهندية عن التوشيح العشيرة بالمعجمة وهو الصواب وعليه اتفق اهل السير اه وفي تاريخ الخميس وفي البخاري العشير او العسيرة بالتصغير والاولى بالمعجمة بلا هاء والثانية بالمهملة وبالهاء واما غزوة العسرة بالمهملة بغير تصغير فهي غزوة تبوك اه قال الحافظ ومكانها اي العشيرة عند منزل الحج بينبع ليس بينها وبين البلد الا الطريق وخرج في خمسين ومائة وقيل مائتين واستخلف فيها اباسلمة بن عبد الاسد اه قوله وقال ابن اسحق اول ما غزا النبي صلى الله عليه وسلم الابواء الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اختلف في الاولى منها ورأى البخاري انها العشيرة كما ايده بقول قتادة غير ان مقالة ابن اسحق كانت بمنزلة عنده فاورده ايضا ومن دابه ان لا يبالي بما لم يعتد به من المقالات عند الاختلاف اه وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره هو الظاهر من تبويب البخاري فانه بدأ كتاب المغازي بباب غزوة العشيرة لكن المعروف عند اهل السير هو ما قاله ابن اسحق كما سياتي والاوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ان غرض الامام البخاري من ذكر هذه الغزوة في مبدأ الكتاب ليس هو كونها اول المغازي بل المقصود ذكره هذه الغزوة لا للاشارة الى كونها اول المغازي ولما كان يتوهم من قول زيد بن ارقم كونها اول المغازي دفعها بقول ابن اسحق فرأى الامام البخاري في هذا هو قال ابن اسحق كما هو المعروف عند اهل السير فغي التجمع خرج صلى الله تعالى عليه وسلم غازيا في ثاني عشر صفر غزوة الابواء ثم قال وغزا غزوة بواط في ربيع الاول ثم غزا في جمادى الاولى غزوة العشيرة اه مختصرا وهكذا ذكر هذه الثلثة بهذا الترتيب في سيرة ابن هشام وقال صاحب المواهب اول المغازي ودان وهي الابواء وهي اول مغازيه صلى الله عليه وسلم كما ذكره ابن اسحق وغيره اه وفي البحر الجلدي كما في هامش الهندية اختلفوا في اول الغزوات قال محمد بن اسحق وجماعة اولها غزوة ابواء ثم بواط ثم عشيرة والاول ارجح عند الشيخ ابن حجر انتهى فعند هذا العبد الضعيف رأى الامام البخاري في هذه المسئلة موافق لرأي الجمهور وهو قول ابن اسحق لكن يرد عليه ذكر المصنف غزوة العشيرة في مبدأ المغازي ووجهه عندي وخاطري بالوقدم ان اصل غرض المصنف بيان قصة بدر الكبرى ولما كان غزوة العشيرة مقدمة لها ذكرها قبلها كالتقدمة لها وذلك ان هذه العير التي خرج اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة العشيرة كانت ذاهبة الى الشام ولما رجعت هذه من الشام تعرض لها النبي صلى الله عليه وسلم مرة اخرى عند الرجوع ووقعت غزوة بدر الكبرى لمنعها العير قال القسطلاني في المواهب في ذكر غزوة العشيرة خرج اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم في خمسين ومائة وقيل في مائتين يريد عير قريش التي صدرت من مكة الى الشام بالتجارة وكان قريش جمع اموالها في تلك العير ويقال ان فيها خمسين الف دينار والف بعير فخرج اليها ليغنمها فوجدها قد مضت قبل ذلك بايام وهي العير التي خرج اليها حين رجعت من الشام فكانت سببها وقعة بدر الكبرى كما في العيون وغيرها اه بزيادة من الزرقاني فتدبر وتشكر واما ما وقع في رواية زيد بن ارقم عند البخاري من ان اولها العشيرة فهذا مخالف لما هو المعروف بين اهل السير ولذا اولوا قوله بوجوه منها ما حكاه الحافظ عن ابن التين انه يحمل قول زيد بن ارقم على ان العشيرة اول ما غزا هو اي زيد بن ارقم والتقدير فقلت ما اول غزوة غزاها اي وانت معه قال العشيرة وغير ذلك من التوجيهات كما ذكر في هامش اللامع قوله الابواء قال العلامة العيني قال الواقدي هي اول غزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ويقال لها غزوة ودان بفتح الواو وتشديد الدال قال ابن اسحق غزا

النبي صلى الله عليه وسلم غازيا في صفر على رأس اثني عشر شهرا من مقدمه المدينة وقال ابن هشام واستعمل على المدينة سعد بن عبادة وقال ابن جرير يريد قريشا وبني ضمرة بن بكر بن عبد مناف من كنانة فوادعته فيها بنو ضمرة ورجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلق كيدا والابواء بفتح الهمزة وبالباء الموحدة الساكنة ممدودا موضع معروف بين مكة والمدينة وهي الى المدينة اقرب كان سمي بجمع بوء وهو جلد ولد الابل المحشي بالتبن وودان بفتح الواو وتشديد الدال المهملة على وزن فعلان قال البكري قرية من امهات القرى وقال ياقوت بينها وبين الابواء ثمانية اميال اه وفي التلقيح لابن الجوزي بعد ذكر سرية سعد بن ابي وقاص الى الخرار ثم غزوة الابواء يعترض عير قريش وهي اول غزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ثم غزوة بواط يعترض عير قريش اه قال العلامة العيني بواط بضم الباء الموحدة وتخفيف الواو قال الصغاني بواط جبل من جبال جهينة بين بواط والمدينة ثلاثة برد واكثر وقال ابن اسحق غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر ربيع الاول يعني من السنة الثانية من الهجرة يريد قريشا واستعمل على المدينة السائب بن عثمان بن مظعون وقال الواقدي استخلف عليها سعد بن معاذ وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مائتي راكب وكان لواءه مع سعد بن ابي وقاص وكان قصده ان يتعرض عير قريش وكان فيه امية بن خلف ومائة رجل والفسمائة بعير قال ابن اسحاق حتى بلغ بواطا ثم رجع الى المدينة ولم يلق فيها كيدا اه قوله كم غزا النبي صلى الله عليه وسلم قال تسع عشرة قال الحافظ كذا قال ومراده الغزوات التي خرج النبي صلى الله عليه وسلم فيها بنفسه سواء قاتل اولم يقاتل لكن روى ابو يعلى من طريق ابي الزبير عن جابر ان عدد الغزوات احدى وعشرون واسناده صحيح واصله في مسلم فعلى هذا فات زيد بن ارقم ذكر ثنتين منها ولعلهما الابواء وبواط وكان ذلك خفي عليه لصغره ويؤيده ما قلته ما وقع عند مسلم بلفظ قلت ما اول غزوة غزاها قال ذات العشير او العسيرة اه والعشيرة كما تقدم هي الثالثة الى آخر ما بسط الحافظ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وقد اختلف في عدد الغزوات ومنشأ الاختلاف اعتبارات الرواة فكم من راو جعل السفرة الواحدة من المدينة غزوة واحدة وان تضمنت غزوات فعلى رأيه هذا غزوة الفتح والطائف وحنينا واوطاس واحدة ولا ضير فيه واخر نظر الى وقوع المحاربة ولو قليلا الى غير ذلك من الاعتبارات مع ان مفهوم العدد لا معتبر به عند الثقات اه وبسط في هامشه الكلام على عدد الغزوات وفيه وحصل من مجموع ذلك انهم اختلفوا في ذلك على سبعة اقوال من تسعة عشر الى سبع وعشرين ما عدا العشرين وثلاث وعشرين ثم قال الزرقاني وقاتل في تسع منها بنفسه قال ابن تيمية لا يعلم انه قاتل في غزاة الا في احد ولم يقتل احدا الا ابي بن خلف فيها فلا يفهم من قولهم قاتل في كذا انه قاتل بنفسه كما فهمه بعض الطلبة ممن لا اطلاع له على احوال عليه الصلوة والسلام واجيب بان المراد فقاتل اصحابه بحضوره فنسب اليه ولم يقع في باقي الغزوات قتال منه ولا منهم واما السرايا فكانت سراياه والبعوث التي بعث فيها سبعا واربعين سرية كما رواه ابن سعد ممن ذكر في عدد المغازي وبه جزم في اول الاستيعاب والذي في النور قال ابن عبد البر في ديباجة استيعاب كانت بعوثه وسراياه خمسا وثلثين وقال ابن اسحق رواية البكائي ثمانيا وثلاثين وفي الفتح عن ابن اسحق ستا وثلثين والواقدي ثمانيا واربعين وابن الجوزي ستا وخمسين والمسعودي ستين ومحمد بن نصر المروزي سبعين والحاكم في الاكليل انها فوق المائة قال العراقي ولم اجده لغيره وقال الحافظ لعله اراد بضم المغازي اليها وقرأت بخط مغلطائي ان مجموع الغزوات والسرايا مائة وهو كما قال انتهى وسياتي تفصيل الكلام عليه في آخر المغازي في باب كم غزا النبي صلى الله عليه وسلم

باب ذكر النبي صلى الله عليه وسلم من يقتل ببدر اي قبل وقعة بدر بزمان فكان كما قال ووقع عند مسلم من حديث انس عن عمر قال ان النبي صلى الله عليه وسلم ليرينا مصارع اهل بدر يقول هذا مصرع فلان غدا ان شاء الله تعالى وهذا مصرع فلان فوالذي بعثه بالحق ما اخطأوا تلك الحدود الحديث وهذا وقع وهم ببدر في الليلة التي التقوا في صبيحتها بخلاف حديث الباب فانه قبل ذلك بزمان اه من الفتح وفي القسطلاني وسقط لفظ باب لابي ذر وفي نسخة باب ذكر من قتل ببدر اه

باب قصة غزوة بدر كذا في العيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح سقط لفظ باب قال القسطلاني وللاصيلي وابن عساكر ولابي ذر قصة بدر وسقط لفظ باب لابي ذر وقال في الفتح ثبت لفظ باب في رواية كريمة وبدر بالفتح والسكون قرية مشهورة نسبت الى بدر بن مخلد بن النضر بن كنانة كان نزلها او بدر اسم بئر بها سميت بذلك لاستدارتها او لصفاء مائها وكان البدر يرى فيها وكذا في الفتح وزاد وحكى الواقدي انكار ذلك كله عن غير واحد من شيوخ بني غفار وانما هي ماؤنا ومنازلنا وما ملكها احد قط يقال له بدر وانما هو علم عليها كغيرها من البلاد وقوله وانتم اذلة اي قليلون بالنسبة الى من لقيهم من المشركين ومن جهة انهم كانوا مشاة الا القليل منهم ومن جهة انهم كانوا عارين من السلاح وكان المشركون على العكس من ذلك والسبب في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم ندب الناس الى تلقي ابي سفيان لاخذ ما معه من اموال قريش وكان من معه قليلا فلم يظن اكثر الانصار انه يقع قتال فلم يخرج معه منهم الا القليل ولم ياخذوا اهبة الاستعداد كما ينبغي بخلاف المشركين فانهم خرجوا مستعدين ذابين عن اموالهم واما قوله وتقول للمؤمنين فاختلف فيها اهل التاويل فمنهم من قال هي متعلقة بقوله نصركم فعلى هذا هي في قصة بدر وعليه عمل المصنف وهو قول الاكثر وبه جزم الداؤدي وانكره ابن التين فذهل وقيل هي متعلقة بقوله واذ غدوت من اهلك الآية فعلى هذا هي متعلقة بغزوة احد وهو قول عكرمة وطائفة ثم ذكر الحافظ تاييدا الاول ثم قال وقد تبع المصنف بالاختلاف في النزول فذكر قوله تعالى واذ غدوت من اهلك في غزوة احد وكذلك قوله ليس لك من الامر شئ وذكر ما عدا ذلك في غزوة بدر وهو المعتمد اه من الفتح وفي تاريخ الخميس وفي هذه السنة اي الثانية من الهجرة وقعت غزوة بدر الكبرى كما في معالم التنزيل وسيرة ابن هشام قال ابن اسحق كانت وقعة بدر يوم الجمعة صبيحة السابع عشر من رمضان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة وقيل التاسع عشر من رمضان والاول اصح وكذا في المنتقى وفي المواهب اللدنية بعد الهجرة بتسعة عشر شهرا وكان خروج المسلمين من المدينة لاثنتي عشرة ليلة مضت من رمضان وقال ابن هشام لثمان ليال خلون من رمضان وفي الاستيعاب وكانت غزوة بدر في السنة الثانية من الهجرة بسبع عشرة ليلة خلت من رمضان وليس في غزواته ما يعدل بها في الفضل ويقرب منها غزوة الحديبية حيث كان فيها بيعة الرضوان وقال ابن هشام خرج يوم الاثنين لثمان ليال خلون من شهر رمضان واستعمل على المدينة عمرو ابن ام مكتوم ويقال اسمه عبد الله ابن ام مكتوم على الصلوة بالناس ثم رد ابا لبابة من الروحاء واستعمله على المدينة وكان المسلمون ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا على عدة اصحاب طالوت يوم جالوت الذين جاوزوا معه النهر وقد ذكرها الامام البخاري في صحيحه وفي المواهب كان عدد المشركين الفا ويقال تسعمائة وخمسين رجلا اه وفي الجمع خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه يوم السبت لاثنتي عشرة من رمضان اه

۵۶۲ باب قول الله تعالى اذ تستغيثون ربكم الآية قال الحافظ اورد البخاري فيه حديثين وقصة المقداد فيها بيان ما وقع قبل الوقعة وحديث ابن عباس فيه بيان الاستغاثة وقوله اني ممدكم بالف من الملائكة وهذه آية الانفال وتقدم ما يخالفه في العدد من آية آل عمران قال الحافظ روى ابن ابي حاتم بسند صحيح الى الشعبي ان المسلمين بلغهم يوم بدر ان كرز بن جابر يمد المشركين فانزل الله تعالى الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة آلاف الآية قال فلم يمد كرز المشركين ولم يمد المسلمين بالخمسة ومن طريق سعيد عن قتادة قال امد الله المسلمين بخمسة الاف من الملائكة وعن الربيع بن انس قال امد الله المسلمين يوم بدر بالف ثم زادهم فصاروا ثلثة الاف ثم زادهم فصاروا خمسة الاف قال الحافظ وكانه جمع بذلك بين آيتي آل عمران والانفال اھ قوله اذ يغشاكم النعاس امنة قال العلامة القسطلاني قال ابن مسعود النعاس في القتال امنة من الله تعالى وفي الصلوة من الشيطان نعسه الله تعالى وقال قتادة النعاس في الراس والنوم في القلب قال ابن كثير اما النعاس فقد اصابهم يوم احد واما يوم بدر فنزل له هذه الآية ايضا اھ

۵۶۳ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة ووقع في شرح شيخنا ابن الملقن باب فضل من شهد بدرا وتبع في ذلك بعض النسخ وهو خطأ من جهة ان هذه الترجمة بعينها ستاتي فيما بعد فلا معنى لتكرارها اھ

۵۶۴ باب عدة اصحاب بدر اي الذين شهدوا الوقعة مع النبي صلى الله عليه وسلم ومن الحق بهم اھ من الفتح قلت وبسط الحافظ في عدد من شهد بدرا وذكر اختلاف الروايات فيه والجمع بينها وقال ايضا ولاحمد والبزار والطبراني من حديث ابن عباس كان اهل بدر ثلثمائة وثلاثة عشر قال وهذا هو المشهور عند ابن اسحاق وجماعة من اهل المغازي اھ قوله وكان المهاجرون يوم بدر نيفا على ستين قال الحافظ كذا في هذه الرواية وسياتي في آخر الكلام على هذه الغزوة انهم كانوا ثمانين او زيادة اھ

۵۶۵ باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على كفار قريش الخ المراد دعاؤه صلى الله عليه وسلم السابق وهو بمكة وقد مضى بيانه في كتاب الطهارة حيث اورده المصنف من حديث ابن مسعود المذكور في هذا الباب باتم منه سياقا واورده في الطهارة لقصة سلى الجزور ووضعه على ظهر المصلي فلم تفسد صلوته وفي الصلوة مستدلا به على ان ملاصقة المراة في الصلوة لا تفسدها وفي الجهاد في باب الدعاء على المشركين وفي الجزية مستدلا به على ان جيف المشركين لا يفادى بها وفي المبعث في باب ما لقي المسلمون من المشركين بمكة ثم قال (تنبيه) ثبتت هذه الترجمة للاكثر وسقطت لابي ذر عن المستملي والكشميهني وثبوتها اوجه اذ لا تعلق لحديثها بباب عدة اهل بدر اھ من الفتح قلت وهؤلاء الذين دعا عليهم النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين كانوا صرعى ببدر كما في حديث الباب وبهذه المناسبة ذكر المصنف هذا الباب في قصة بدر كما في الخير الجاري

۵۶۶ باب قتل ابي جهل قال العلامة العيني اي بيان كيفية قتله وهذه الترجمة ثبتت لغير ابي ذر قيل (والقائل الحافظ رحمه الله) سقوطها اوجه لان فيه هلاك غير ابي جهل ايضا قلت وفي بعض النسخ ايضا باب قتل ابي جهل وغيره فعلى هذا ثبوتها اوجه اھ قلت ويشكل ههنا انه ليس في بعض احاديث الباب ذكر قتل ابي جهل فيمكن ان يقال في الجواب عنه ان هذه الترجمة من الاصل السادس من اصول التراجم وهو الذي يقال له باب في باب فعلى هذا يكفي مناسبة تلك الروايات بالباب السابق فتامل وجواب آخر وهو ان في بعض النسخ ههنا باب قتل ابي جهل وغيره كما تقدم في كلام العيني ولعله لهذا قال العلامة العيني في احاديث الباب مطابقة للترجمة ظاهرة مع انه ليس في بعضها ذكر ابي جهل ثم انهم اختلفوا في قاتل ابي جهل بسطه الحافظ وغيره وفي هامش الهندية قوله ضربه ابنا عفراء هما معاذ ومعوذ وفي مسلم ان الذين قتلاه معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء وهو ابن الحارث وعفراء امه وروى ان ابن مسعود هو الذي اجهز فيه واخذ راسه قال الشيخ يحمل هذا على ان الثلاثة اشتركوا في قتله وكان الاثخان من معاذ ابن عمرو بن الجموح وجاء ابن مسعود بعد ذلك وفيه رمق فحز راسه كذا في الطيبي قال الكرماني قال النووي قتله معاذ بن عمرو وابن عفراء قلت لعل القتل كان لبعض الكل فاسند كل راو الى ما رواه من القرب او زيادة الاثر على حسب اعتقاده وقول ابن عبد البر الاصح انه قد ضربه ابنا عفراء حتى برد اي مات كذا في الكرماني اھ من هامش الهندية (تنبيه) قال الامام ابو داود في سننه في باب الاسير يوثق قال ابو داود وهما اي عوف ومعوذ قتلا ابا جهل بن هشام وكانا انتدبا له ولم يعرفاه وقال الشيخ في البذل قلت الذان قتلا ابا جهل هما معاذ ومعوذ ابنا عفراء وفي بعض الروايات ذكر معاذ بن عمرو بن الجموح ولم ار احدا ذكر عوفا في من قتل ابا جهل الا ابا داود وابن سعد فانه قال في طبقاته وقتل عوف بن الحارث يوم بدر شهيدا قتله ابو جهل بن هشام بعد ان ضربه عوف واخوه معوذ ابنا الحارث فاثبتاه الى ان قال ولكن قاتل ابي جهل الذين ذكر وا في البخاري ومسلم هم ثلاثة معاذ ومعوذ ابنا عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجموح ولم ار لعوف ذكرا او شركة في قتل ابي جهل اھ وفي عون المعبود المشهور في الروايات ان ابني عفراء الذين قتلا ابا جهل هما معاذ ومعوذ اھ قوله ضرب ثنتين يوم بدر الخ تعارضت ههنا بين رواية معمر عن هشام وبين رواية عبد الله بن المبارك ففي رواية معمر ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة يوم اليرموك وفي رواية ابن المبارك بلفظ ضربتين على عاتقه بينهما ضربة ضربها يوم بدر واختلفوا في الجمع بينهما كما ذكر في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع ليس المقصود انه لم يضرب يوم اليرموك الا واحدة لما سيجئ انه ضرب يوم اليرموك ضربتين بل المراد انه ضرب يوم اليرموك ضربة بين ضربتي يوم بدر وكانت ضربة من ضربتي يوم اليرموك على طرف الضربات والحاصل ان الضربات صارت اربعا لكل يوم ضربتان غير ان ضربتي يوم اليرموك وقعتا بحيث صارت ضربة من ضربتي يوم بدر بينهما وكانت الضربة الثانية من ضربتي يوم بدر على طرف الضربات ثم اوضح الشيخ بالشكل فارجع اليه ورشئت **۵۶۷** قوله يقول حين تبوؤا الخ كتب الشيخ في اللامع اشارة الى التفسير قوله الآن فالضمير عائد اليه صلى الله عليه وسلم والمراد بتبوء المقاعد من النار ابتلائهم في عذاب القبر ومصائب البرزخ وهو تفسير من بعض الرواة اھ وفي هامشه بافادة الشيخ قدس سره اوجه واوضح مما قاله الشراح ههنا وذكر فيه كلام الشراح

۵۶۸ باب فضل من شهد بدرا سقط لفظ الباب لابي ذر والاصيلي وابن عساكر قاله القسطلاني قال الحافظ فضل من شهد بدرا اي مع النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين مقاتلا للمشركين وكان المراد بيان افضليتهم لا مطلق فضلهم اھ

۵۶۹ باب (بغير ترجمة) هذا رجوع الى اصل القصة قال الحافظ كذا في الاصول بغير ترجمة وهو فيما يتعلق ببدر ايضا اھ وقال العلامة العيني وكل ما ذكر فيه لا يخلو عن امر من امور بدر وقال فيما سياتي في هذا الباب من قول كعب بن مالك ذكروا مرارة بن الربيع وهلال بن امية قد شهدا بدرا لما كانت هذه الابواب المذكورة فيما يتعلق بغزوة بدر والترجمة الاولى في باب عدة اصحاب بدر وذكر ان مرارة بن الربيع وهلال بن امية من اهل بدر وانهما داخلان في العدة ردا على من انكر من الناس انهما لم يشهدا بدرا الى آخر ما قال وسياتي الاختلاف في كونهما بدريا ايضا في باب حديث كعب بن مالك

۵۷۰ باب شهود الملائكة بدرا تقدم القول في ذلك في باب قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم قال الحافظ اخرج يونس ابن بكير في زيادات المغازي والبيهقي من طريق الربيع بن انس قال كان الناس يوم بدر يعرفون قتلى الملائكة من قتلى الناس بضرب فوق الاعناق وعلى البنان مثل وسم النار وفي مسند اسحق عن جبير بن مطعم قال رأيت قبل هزيمة القوم ببدر مثل النجاد الاسود اقبل من السماء كالنمل فلم اشك انها الملائكة فلم يكن الا هزيمة القوم وعند مسلم من حديث ابن عباس بينما رجل مسلم يشتد في اثر رجل مشرك اذ سمع ضربة بالسوط فوقه وصوت الفارس الحديث وفيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك مدد من السماء الثالثة ووقع عند البيهقي من طريق ابن محمد بن جبير بن مطعم انه سمع عليا يقول هبت ريح شديدة لم ار مثلها ثم هبت ريح شديدة واظنه ذكر ثالثة فكانت الاولى جبريل والثانية ميكائيل والثالثة اسرافيل وكان ميكائيل عن يمين النبي صلى الله عليه وسلم وفيها ابو بكر واسرافيل عن يساره وانا فيها ومن طريق ابي صالح عن علي قال قيل لي ولابي بكر يوم بدر مع احدكما جبريل ومع الاخر ميكائيل واسرافيل ملك عظيم يحضر الصف ويشهد القتال واخرجه احمد وصححه الحاكم والجمع بينه وبين الذي قبله ممكن قال الشيخ تقي الدين السبكي سئلت عن الحكمة في قتال الملائكة مع النبي صلى الله عليه وسلم مع ان جبريل قادر على ان يدفع الكفار بريشة من جناحه فقلت وقع ذلك لارادة ان يكون الفعل للنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وتكون الملائكة مددا على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الاسباب وسنتها التي اجراها الله تعالى في عباده والله تعالى هو فاعل الجميع والله اعلم

۵۷۱ باب (بغير ترجمة) كذا للجميع بغير ترجمة وهو فيما يتعلق ببيان من شهد بدرا قال الحافظ **۵۷۲** قوله يقرأ في المغرب بالطور وذلك اول ما وقر الايمان كتب الشيخ في اللامع وكان وروده المدينة في فداء اسارى بدر وبذلك يصح ايراده ههنا وقوله لو كان مطعم بن عدي حيا الخ تاليف لابنه جبير وهو سبب آخر لايراده اھ وفي هامشه قال الحافظ وجه ايراده ههنا ما تقدم في الجهاد انه كان قدم في اسارى بدر اي في طلب فدائهم اھ وقال الكرماني فان قلت تقدم في الجهاد في باب فداء المشركين ان جبيرا حين سمع قراءته في المغرب بالطور كان كافرا وجاء في المدينة في اسارى بدر وانما اسلم بعد ذلك يوم الفتح قلت التصريح بالكلمة والتزام احكام الاسلام كان عند الفتح واما حصول وقار الايمان في صدره فكان في ذلك اليوم اھ وتبعه العيني **۵۷۳** قوله وقعت الفتنة الاولى ولم يبق مقتل عثمان فتنة لانه كان قتل رجل فحسب والفتنة الملتبس الامر فيه على المسلمين ثم ان المراد بقوله فلم تبق من اصحاب بدر احدا ليس هو استيعاب الفتنة هؤلاء الصحابة بل المراد شروعها في افنائهم واهلاكهم حتى انقضوا عن قريب وذلك في الفتنتين الباقيتين الخ وذكر في هامشه ما يتعلق بكلام الشراح

۵۷۴ باب تسمية من سمي من اهل بدر وكتب الشيخ في اللامع اشار بذلك الى تفصيل من ورد عليه في كتابه هذا التصريح بكونه بدريا كقوله شهد بدرا او هو بدري الى غير ذلك اھ وفي هامشه يعني المذكور في هذا الباب اسماء من ذكر فيه البخاري انه بدري في الرواية المتقدمة لا اسماء جميع اهل بدر كما في تقرير المكي وقال ليس المراد كل من ذكر في هذا الكتاب ولا كل من روى عنه الحديث في هذا الكتاب بل المراد به من قيل في حقه في هذه الابواب هو بدري او شهد بدرا ونحوهما اھ وقال الحافظ قوله باب تسمية من سمي من اهل بدر في الجامع اي دون من لم يسم فيه ودون من لم يذكر فيه اصلا والمراد بالجامع هذا الكتاب والمراد من سمي من جاء ذكره فيه برواية عنه او عن غيره بانه شهدها لا بمجرد ذكره دون التنصيص على انه شهدها وبهذا يجاب عن ترك ايراده مثل ابي عبيدة ابن الجراح فانه شهدها بالاتفاق وذكر في الكتاب في عدة مواضع الا انه لم يقع فيه التنصيص على انه شهد بدرا اھ قال القسطلاني قال في الكواكب والمقصود منه تسمية من علم في هذا الكتاب انه من اهل بدر على الخصوص فكانه فذلكة واجمال لما تقدم مفصلا لا تسمية المذكورين منهم فيه مطلقا اذ كثير ممن لم يختلف في شهوده بدرا كابي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه لم يذكره ههنا ولا تسمية من روى حديثا منهم فان كثيرا من المذكورين ههنا لم يرو حديثا فيه نحو حارثة وغيره اھ (فائدة) قال الزرقاني قال العلامة الدواني سمعنا من مشائخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جرب اھ وهكذا حكاه عن العلامة الدواني صاحب تاريخ الخميس وقال قاله الدواني في شرح العقائد العضدية **ثم لا يذهب عليك** ان المذكور في النسخ الهندية التي بايدينا بعد اسمه الشريف صلى الله عليه وسلم اياس بن البكير فذكر اسمائهم على ترتيب الحروف المعجم وهكذا في متن شرح الكرماني وقال القسطلاني ذكرهم على حروف المعجم الا رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الاربعة فقدمهم لشرفهم وفي بعضها تقديمه صلى الله عليه وسلم فقط النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم اياس بن البكير الخ مختصرا بدون ذكرهم بين النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وهكذا الترتيب في شرح العيني موافقا للقسطلاني وهكذا الترتيب في الفتح بدون ذكرهم في الاسماء كلها وهكذا في شرح الكرماني وهكذا رواه صاحب المشكوة عن البخاري ولعله مبني على اختلاف نسخ البخاري اھ من هامش اللامع قوله النبي محمد بن عبد الله الهاشمي صلى الله عليه وسلم قال الشراح ذكره تبركا والا فكونه حضر بدرا من المقطوع به وقال الحافظ بعد سرد الاسماء فجملة من ذكر من اهل بدر ههنا اربعة واربعون رجلا وزاد العيني والقسطلاني غير النبي صلى الله عليه وسلم لكن في نسخة القسطلاني اربعة وثلثون بدل اربعة واربعون فلعله من زلة الناسخ قال الحافظ وقد سبق البخاري الى ترتيب اهل بدر على حروف المعجم وهو اضبط لاستيعاب اسمائهم ولكنه اقتصر على ما وقع عنده منهم واستوعبهم الحافظ ضياء الدين المقدسي في كتاب الاحكام وبين اختلاف اهل السير في بعضهم وهو اختلاف غير فاحش واورد ابن سيد الناس اسمائهم في عيون الاثر لكن على القبائل كما صنع ابن اسحاق وغيره واستوعب ما وقع له من ذلك فزادوا على ثلثمائة وثلثة عشر بخمسين رجلا قال وسبب الزيادة الاختلاف في بعض الاسماء قلت ولولا خشية التطويل لسردت اسمائهم مفصلا مبينا للراجح لكن في هذه الاشارة كفاية والله المستعان قلت وهذا على حسب نسخ الشروح وبحسب نسخ الهندية المذكور ههنا ثلاثة واربعون غير النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ليس في النسخ الهندية عتبة بن مسعود الهذلي وهو موجود في نسخة الشراح لكنهم تكلموا عليه وقالوا لم يتقدم له ذكر في البخاري ولا ذكره احد ممن صنف في المغازي في البدريين قال القسطلاني وقد رقم عليه في الفرع علامة السقوط قال في الفتح وهو ساقط عند النسفي ولم يذكره الاسماعيلي و ابو نعيم في مستخرجيهما وهو المعتمد كذا قالوا في قوله رفاعة بن المنذر ابو لبابة الانصاري

انہ تقدم فی الباب المتقدم آنفا قال حدثنا ابو لبابۃ البدری قال الدمیاطی انما ہو اخو ابی لبابۃ ولیس بابی لبابۃ واسم ابی لبابۃ بشیر بن عبد المنذر اھ وقال القسطلانی قال فی الکواکب وفائدۃ ذکرہم معرفۃ فضیلۃ السبق وترجیحہم علی غیرہم والدعاء لہم بالرضوان علی التعیین رضی اللہ عنہم اجمعین اھ

ص۵۷۵ باب حدیث بنی النضیر قال الحافظ ہم قبیلۃ کبیرۃ من الیہود وقد مضت الاشارۃ الی التعریف بہم فی اوائل الکلام علی احادیث الہجرۃ وکان الکفار بعد الہجرۃ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ثلاثۃ اقسام قسم وادعہم علی ان لا یحاربوہ ولا یمالؤا علیہ عدوہ وہم طوائف الیہود الثلاثۃ قریظۃ والنضیر وقینقاع وقسم حاربوہ ونصبوا لہ العداوۃ کقریش وقسم تارکوہ وانتظروا ما یؤول الیہ امرہ کطوائف من العرب فمنہم من کان یحب ظہورہ فی الباطن کخزاعۃ وبالعکس کبنی بکر ومنہم من کان معہ ظاہرا ومع عدوہ باطنا وہم المنافقون فکان اول من نقض العہد من الیہود بنو قینقاع فحاربہم فی شوال بعد وقعۃ بدر فنزلوا علی حکمہ واراد قتلہم فاستوہبہم منہ عبد اللہ بن ابی وکانوا حلفاءہ فوہبہم لہ واخرجہم من المدینۃ الی اذرعات ثم نقض العہد بنو النضیر کما سیاتی وکان رئیسہم حیی بن اخطب ثم نقضت قریظۃ کما سیاتی شرح حالہم بعد غزوۃ الخندق ان شاء اللہ تعالی اھ ثم اعلم ان الامام البخاری رحمہ اللہ ذکر غزوۃ بنی النضیر ہہنا بعد غزوۃ بدر وعامۃ اہل السیر ذکروہا بعد احد وجمہور اہل السیر علی ان قصتہم کانت بعد بئر معونۃ کما حکاہ البخاری عن ابن اسحاق وبعضہم کعروۃ علی ان قصتہم انما وقعت بعد بدر بستۃ اشہر کما حکاہ البخاری عنہ اولا وذلک لانہم اختلفوا فی سبب ہذہ الغزوۃ ما ہو فالجمہور ومنہم ابن اسحق ذکروا فی سبب ہذہ الغزوۃ انہ خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی بنی النضیر یستعین بہم فی دیۃ القتیلین الذین قتلا بعد وقعۃ بئر معونۃ وکان بین بنی النضیر وبنی عامر عقد وحلف فلما اتاہم علیہ الصلوۃ والسلام لیستعینہم فی دیتہما قالوا نعم یا ابا القاسم اجلس فنتشاور فیما جئتنا بہ ثم خلا بعضہم ببعض فقالوا انکم لن تجدوہ علی مثل ہذا الحال منفردا لیس معہ من اصحابہ الا نحو العشرۃ فقالوا من رجل یعلو علی ہذا البیت فیلقی ہذہ الصخرۃ علیہ فیقتلہ ویریحنا منہ واتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخبر من السماء بما اراد القوم فقام علیہ الصلوۃ والسلام ورجع مسرعا الی المدینۃ والسبب الثانی لہذہ الغزوۃ ما روی ابن مردویہ بسند صحیح عن الزہری انہ قال کتب کفار قریش الی عبد اللہ بن ابی وغیرہ ممن یعبد الاوثان قبل بدر یہددونہم بایوائہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ ویتوعدونہم ان یغزوہم بجمیع العرب الی ان قال فلما کانت وقعۃ بدر کتب کفار قریش بعدہا الی الیہود انکم اہل الحلقۃ والحصون یتہددونہم فاجتمع بنو النضیر علی الغدر فارسلوا الیہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرج الینا فی ثلاثۃ من اصحابک ویلقاک ثلاثۃ من علمائنا الی آخر القصۃ قال الحافظ ہذا اقوی مما ذکر ابن اسحق ان سبب غزوۃ بنی النضیر دیۃ الرجلین لکن وافق اہل المغازی اھ مختصرا فمن قال بالسبب الاول ذکرہا بعد غزوۃ احد کما ہو قول الجمہور لان قصۃ بئر معونۃ کانت بعد احد بالاتفاق ومن قال بالسبب الثانی ذکرہا بعد بدر ومنہم عروۃ والیہ میل البخاری لکن یشکل علیہ ان الامام البخاری ذکر بعد قولہ حدیث بنی النضیر قولہ ومخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہم فی دیۃ الرجلین وہذا الخروج الذی کان فی قصۃ الدیۃ کان بعد بئر معونۃ باتفاق المحدثین والمورخین فکیف ذکرہ ہہنا بعد بدر اللہم الا ان یقال انہ ذکرہ لکونہ معروفا فیما بین المورخین فی سبب تلک الغزوۃ لا لانہ اختار ہذا القول ومن دأب الامام البخاری انہ قد یذکر قولا لکونہ معروفا فیما بین العلماء مع انہ لیس مختارا عندہ ویظہر ہذا لمن امعن النظر فی کتابہ واللہ تعالی اعلم والبسط فی ہامش اللامع قولہ واجلی یہود المدینۃ بنی قینقاع وکان اول من اخرج من المدینۃ ذکر الواقدی ان اجلائہم کان فی شوال سنۃ اثنتین یعنی بعد بدر بشہر ویؤیدہ ما روی ابن اسحاق باسناد حسن عن ابن عباس قال لما اصاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قریشا یوم بدر جمع یہود فی سوق بنی قینقاع وقال یا یہود اسلموا قبل ان یصیبکم ما اصاب قریشا یوم بدر فقالوا انہم کانوا لا یعرفون القتال ولو قاتلتنا لعرفت انا الرجال فانزل اللہ تعالی قل للذین کفروا ستغلبون الی قولہ لاولی الابصار واغرب الحاکم فزعم ان اجلاء بنی قینقاع واجلاء بنی النضیر کان فی زمن واحد ولم یوافق علی ذلک لان اجلاء بنی النضیر کان بعد بدر بستۃ اشہر علی قول عروۃ او بعد ذلک بمدۃ طویلۃ علی قول ابن اسحق کما تقدم بسطہ اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس وفی نصف شوال ہذا السنۃ ای الثانیۃ من الہجرۃ یوم السبت وقعت غزوۃ بنی قینقاع اھ

ص۵۷۶ باب قتل کعب بن الاشرف ای الیہودی قال ابن اسحاق وغیرہ کان عربیا من بنی نبہان وہم بطن من طی وکان ابوہ اصاب دما فی الجاہلیۃ فاتی المدینۃ فحالف بنی النضیر فشرف فیہم وتزوج عقیلۃ بنت ابی الحقیق فولدت لہ کعبا وکان طویلا جسیما ذا بطن وہامۃ وہجا المسلمین بعد وقعۃ بدر وخرج الی مکۃ فنزل علی ابن وداعۃ السہمی والد المطلب فہجاہ حسان وہجا امرأتہ عاتکۃ بنت اسید بن ابی العیص بن امیۃ فطردتہ فرجع کعب الی المدینۃ وتشبب بنساء المسلمین حتی آذاہم وروی ابو داؤد والترمذی عن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن کعب بن مالک عن ابیہ ان کعب بن الاشرف کان شاعرا وکان یہجو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویحرض علیہ کفار قریش وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ واہلہا اخلاط فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استصلاحہم وکان الیہود والمشرکون یؤذون المسلمین اشد الاذی فامر اللہ رسولہ والمسلمین بالصبر فلما ابی کعب ان ینزع عن اذاہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن معاذ ان یبعث رہطا لیقتلوہ وذکر ابن سعد ان قتلہ کان فی ربیع الاول من سنۃ ثالثۃ اھ من الفتح وفیہ ایضا قال السہیلی فی قصۃ کعب بن الاشرف قتل المعاہد اذا سب الشارع خلافا لابی حنیفۃ قال الحافظ وفیہ نظر وصنیع المصنف فی الجہاد یعطی ان کعبا کان محاربا حیث ترجم لہذا الحدیث الفتک باہل الحرب وترجم لہ ایضا الکذب فی الحرب اھ ص۵۷۷ قولہ جاء معہ برجلین الخ کتب الشیخ فی اللامع لیس فیہ نفی الزیادۃ اھ وفی ہامشہ والمعروف فی کتب السیر انہم کانوا خمسۃ قال الحافظ وقع فی روایۃ الحمیدی قال فاتاہ ومعہ ابو نائلۃ وعباد بن بشر وابو عبس بن جبیر والحارث بن معاذ ان شاء اللہ کذا ادرجہ ووقعت تسمیتہم کذلک فی روایۃ ابن سعد فکانوا خمسۃ وہو اولی مما وقع فی روایۃ محمد بن محمود کان مع محمد بن مسلمۃ ابو عبس بن جبیر وابو عتیک ولم یذکر غیرہما وکذا فی مرسل عکرمۃ ومعہ رجلان من الانصار ویمکن الجمع بانہم کانوا مرۃ ثلثۃ وفی الاخری خمسۃ اھ قال القسطلانی فی المواہب وہؤلاء الخمسۃ من الاوس قال الزرقانی فتفردت الاوس بقتل کعب کما تفردت الخزرج بقتل سلام بن ابی الحقیق قال عبد الغنی الحافظ قال القسطلانی کان ذلک ای قتل کعب بن الاشرف لاربع عشرۃ لیلۃ مضت من ربیع الاول وکذا فی الخمیس وکذا نقل الحافظ عن ابن سعد ان قتلہ کان فی ربیع الاول وقال العینی کان قتلہ فی رمضان

من سنۃ ثلث وقیل فی ربیع الاول والاول اشہر اھ قلت وعامۃ المحدثین والمورخین علی ان قتلہ کان فی ربیع الاول

ص۵۷۷ باب قتل ابی رافع الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وکان قبل اجلاء بنی النضیر فی حوالی المدینۃ فلما اجلاہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل ابن ابی الحقیق بخیبر فلا منافاۃ بینہما وہما صحیحان ان ارید بالکون مطلقہ وان کان غرض المؤلف بیان کونہ عند القتل والاختلاف فیہ فلا یمکن جمعہما ولا وجہ حینئذ لصحۃ القول الثانی اھ وفی ہامشہ فی مجمع البحار فی السنۃ السادسۃ قتل ابی رافع عبد اللہ بن ابی الحقیق اھ وفی المواہب وشرحہ للزرقانی سریۃ عبد اللہ بن عتیک بفتح العین المہملۃ وبالکاف الخزرجی من بنی سلمۃ لقتل ابی رافع عبد اللہ ویقال سلام بتشدید اللام ابن ابی الحقیق الیہودی بضم المہملۃ وقافین مصغر حکی البخاری القولین فی اسمہ مرضا الثانی وجزم ابن اسحق بان اسمہ سلام وتبعہ الیعمری وہو الذی حزب الاحزاب علی محاربۃ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق وکانت ہذہ السریۃ فی رمضان سنۃ ست کما ذکرہ ابن سعد ہہنا وذکر فی ترجمۃ ابن عتیک امیر السریۃ انہ بعثہ فی ذی الحجۃ الی ابی رافع سنۃ خمس بعد وقعۃ بنی قریظۃ ومشی علیہ ابن اسحاق فذکرہا بعد قریظۃ وقیل فی جمادی الاخرۃ سنۃ ثلاث وقیل فی رجب سنۃ ثلاث وقیل فی ذی الحجۃ سنۃ اربع وفی البخاری قال الزہری بعد قتل کعب بن الاشرف وہذا یقرب القول انہ فی جمادی الاخرۃ سنۃ ثلث قال الحافظ وجزم ابن اسحاق ان الزہری اخذ ذلک عن ابن کعب فقال لما قتلت الاوس کعب بن الاشرف استاذنت الخزرج فی قتل سلام بن ابی الحقیق وکان مما صنع اللہ لرسولہ ان الاوس والخزرج کانا یتصاولان مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصاول الفحلین لا تصنع الاوس شیئا فیہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم غناء الا قالت الخزرج واللہ لا یذہبون بہذہ فضلا علینا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولما اصابت الاوس کعب بن الاشرف قالت الخزرج واللہ لا یذہبون بہذہ فضلا علینا ابدا فتذاکروا من رجل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العداوۃ کابن الاشرف فذکروا ابن ابی الحقیق فاستاذنوہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قتلہ فاذن لہم فخرج الیہ من الخزرج من بنی سلمۃ خمسۃ اھ من ہامش اللامع قلت قد تقدم الاقوال فی زمان قتلہ واکثر اہل السیر علی ان قتلہ کان فی سنۃ ست فلذا ذکرہ صاحب مجمع البحار وصاحب تاریخ الخمیس فی وقائع السنۃ السادسۃ وکذا ذکرہ ابن سعد فی موضع سنۃ ست وفی موضع آخر سنۃ خمس کما تقدم ویشکل علی ہذا ذکرہ قبل غزوۃ احد فانہا فی شوال سنۃ ثلاث کما سیاتی ویمکن الجواب عنہ بان المصنف رحمہ اللہ مال فیہ الی ما حکاہ ہو عن الزہری وہو ان قتلہ کان بعد کعب بن الاشرف وقد تقدم عن الحافظ ان ہذا یقرب القول انہ فی جمادی الاخرۃ سنۃ ثلاث وہو اتقن ما قیل فی زمان قتلہ وایضا لذکرہ بعد قتل کعب مناسبۃ وہو ان قتل کعب کان سببا لقتلہ کما تقدم فی بیان تصاول الاوس والخزرج معہ صلی اللہ علیہ وسلم

ص۵۷۹ باب غزوۃ احد الخ قال الحافظ سقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر واحد بضم الہمزۃ والمہملۃ جبل معروف بینہ وبین المدینۃ اقل من فرسخ وہو الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم جبل یحبنا ونحبہ کما سیاتی فی آخر الباب ونقل السہیلی عن الزبیر بن بکار فی فضل المدینۃ ان قبر ہارون علیہ السلام باحد وانہ قدم مع موسی فی جماعۃ من بنی اسرائیل حجاجا فمات ہناک قلت وسند الزبیر بن بکار فی ذلک ضعیف جدا من جہۃ شیخہ محمد بن الحسن بن زبالۃ ومنقطع ایضا ولیس بمرفوع وکانت عندہ الوقعۃ المشہورۃ فی شوال سنۃ ثلاث باتفاق الجمہور وشذ من قال سنۃ اربع قال ابن اسحق لاحدی عشرۃ لیلۃ خلت منہ وقیل لسبع لیال وقیل ثمان وقیل لتسع وقیل فی نصفہ وقال مالک کانت بعد بدر بسنۃ وفیہ تجوز لان بدرا کانت فی رمضان باتفاق فہی بعدہا بسنۃ وشہر لم یکمل ولہذا قال مرۃ اخری کانت بعد الہجرۃ باحد وثلثین شہرا وکان السبب فیہا ما ذکرہ ابن اسحاق وموسی بن عقبۃ وغیرہما ثم ذکر الحافظ تلخیصہ

ص۵۸۱ باب قولہ تعالی اذ ہمت طائفتان منکم ان تفشلا الخ قال القسطلانی ای حیان من الانصار بنو سلمۃ من الخزرج وبنو حارثۃ من الاوس کان علیہ الصلوۃ والسلام خرج الی احد فی الف والمشرکون فی ثلاثۃ آلاف ووعدہم بالفتح ان صبروا فانخزل ابن ابی بثلث الناس وقال علام نقتل انفسنا واولادنا فہم الحیان باتباعہ فعصمہم اللہ تعالی فمضوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما اضمروا ان یرجعوا فعزم اللہ تعالی لہم علی الرشد فثبتوا والظاہر انہا ما کانت الا ہمۃ وحدیث نفس وکما لا تخلو النفس عند الشدۃ من بعض الہلع ثم یردہا صاحبہا الی الثبات والصبر ویوطنہا علی احتمال المکروہ ولو کانت عزیمۃ لما ثبتت معہا الولایۃ واللہ تعالی یقول واللہ ولیہما اھ ص۵۸۲ قولہ ولقد وقع السیف من ید ابی طلحۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الناعسین کانوا ہم المؤمنون وکان ابو طلحۃ منہم اھ وفی ہامشہ قال الحافظ قولہ ولقد وقع السیف زاد مسلم عن الدارمی عن ابی معمر شیخ البخاری فیہ بہذا الاسناد من النعاس فاذا سبب وقوع السیف من یدہ وسیاتی بعد باب من وجہ آخر عن انس عن ابی طلحۃ کنت فیمن تغشاہ النعاس یوم احد حتی سقط سیفی من یدی مرارا اھ قلت وہم الذین وردت فیہم آیۃ اخری فی سورۃ الانفال اذ یغشیکم النعاس امنۃ منہ الآیۃ اھ من ہامش اللامع وقد تقدم شرح قولہ اذ یغشیکم النعاس امنۃ منہ فی باب قولہ تعالی اذ تستغیثون ربکم فاستجاب لکم الآیۃ

ص۵۸۳ باب قولہ تعالی ان الذین تولوا منکم یوم التقی الجمعان ہکذا فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وکذا فی نسخۃ متن الفتح واما فی نسخۃ الشرح ان الذین تولوا منکم الآیۃ حسب ولیس فیہ لفظ باب قولہ تعالی، قال القسطلانی سقط لفظ باب قول اللہ تعالی لابی ذر اھ قال الحافظ اتفق اہل العلم بالنقل علی ان المراد بہ ہہنا یوم احد وغفل من قال یوم بدر لانہ لم یول فیہا احد من المسلمین نعم المراد بقولہ تعالی وما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان التی فی سورۃ الانفال یوم بدر ولا یلزم منہ ان یکون حیث جاء التقی الجمعان المراد بہ یوم بدر اھ

ص۵۸۳ باب اذ تصعدون ولا تلوون علی احد الآیۃ قال الحافظ قولہ تصعدون تذہبون الخ سقط ہذا التفسیر للمستملی کانہ یرید الاشارۃ الی التفرقۃ بین الثلاثی والرباعی فالثلاثی بمعنی ارتفع والرباعی بمعنی اذہب وقال بعض اہل اللغۃ اصعد ای ابتدأ السیر قولہ فاثابکم غما بغم روی عبد بن حمید من طریق مجاہد قال کان الغم الاول حین سمعوا الصوت ان محمدا قد قتل والثانی لما انحازوا وصعدوا فی الجبل فتذکروا قتل من قتل منہم فاغتموا ومن طریق سعید عن قتادۃ نحوہ وزاد وقولہ لکیلا تحزنوا علی ما فاتکم ای من الغنیمۃ ولا ما اصابکم ای من الجراح وقتل اخوانکم وروی الطبری من طریق

السدی نحوہ لکن قال الغم الاول ما فاتہم من الغنیمۃ والثانی ما اصابہم من الجراح وزاد قال لما صعدوا اقبل ابو سفیان بالخیل حتی اشرف علیہم فنسوا ما کانوا فیہ من الحزن علی من قتل منہم واشتغلوا بدفع المشرکین اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ اصعدو صعد الخ یعنی بہ ان اللفظ مشترک بین الذہاب فی الارض والرقی علی الشئی المرتفع ولا فرق فی معناہ بین مجردہ ومزیدہ حتی انہ یقال اصعدت وصعدت بکلیہما اذا ذہبت وکذلک اذا رقیت واللہ اعلم وذکر فی ہامشہ تائیدہ من کلام الشراح ولبعض المفسرین

ص٥٨١ باب قولہ تعالٰی **ثم انزل علیکم من بعد الغم امنۃ نعاسا الاٰیۃ** ذکر فیہ حدیث ابی طلحۃ کنت فی من تغشاہ النعاس الحدیث وقد تقدم شرحہ قریبا (قبل بابین) قال ابن اسحاق انزل اللہ النعاس امنۃ لاہل الیقین فہم نیام لا یخافون والذین اہمتہم انفسہم اہل النفاق فی غایۃ الخوف اھ من الفتح وقال القسطلانی وانما لم ینعس الطائفۃ الاخری لانہم مستغرقون فی ہم انفسہم فلا تنزل علیہم السکینۃ لا نہا وارد روحانی لا یتلوث بہم اھ

ص٥٨٢ باب **لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم الاٰیۃ** قال الحافظ ای بیان سبب نزول ہذہ الاٰیۃ وقد ذکر فی الباب سببین ویحتمل ان تکون نزلت فی الامرین جمیعا فانہما کانا فی قصۃ واحدۃ وساذکر فی آخر الباب سببا آخر وقال فی آخر الباب ووقع فی روایۃ یونس عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ نحو حدیث ابن عمر لکن فیہ اللہم العن لحیان ورعلا وذکوان وعصیۃ قال ثم بلغنا انہ ترک ذلک لما نزلت لیس لک من الامر شئی قلت وہذا ان کان محفوظا احتمل ان یکون نزول الاٰیۃ تراخی عن قصۃ احد لان قصۃ رعل وذکوان کانت بعدہا وفیہ بعد والصواب انہا نزلت فی شأن الذین دعا علیہم بسبب قصۃ احد اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع بعد ذکر الباب ولما کان فی نزولہ اختلاف اورد بعض الاقوال الاخر ایضا فی تفسیرہ وان لم یکن من المباحث المتعلقۃ باحد تبعا واستطرادا اھ قلت وغرض الشیخ قدس سرہ ان الحدیث الاول من الباب متعلق باحد دون الاخریین فنبہ الشیخ بذلک ان ذکرہما للتنبیہ علی الاختلاف فی سبب النزول نقل العینی فیہ عدۃ اقوال ذکرت فی ہامش اللامع

ص٥٨٣ باب **ذکر ام سلیط** بفتح المہملۃ وکسر اللام ہی والدۃ ابی سعید الخدری کانت زوجا لابی سلیط فمات عنہا قبل الہجرۃ فتزوجہا مالک بن سنان الخدری فولدت لہ ابا سعید اھ من الفتح قال القسطلانی لا یعرف اسمہا وعند ابن سعد انہا ام قیس بنت عبید بن زیاد من بنی مازن وکان یقال لہا ام سلیط لان اسم ابنہا سلیط اھ قال العینی وہی امرأۃ من المبایعات حضرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد ثم قال وحدیث الباب مضی فی کتاب الجہاد فی باب حمل النساء القرب الی الناس فی الغزو اھ

ص٥٨٤ باب **قتل حمزۃ** لیس فی نسخۃ الفتح لفظ باب قال الحافظ کذا لابی ذر ولغیرہ باب قتل حمزۃ فقط وللنسفی قتل حمزۃ سید الشہداء وہذا اللفظ قد ثبت فی حدیث مرفوع اخرجہ الطبرانی من طریق الاصبغ بن نباتۃ عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سید الشہداء حمزۃ بن عبد المطلب ثم ذکر الحافظ فی اخر الباب ذکر ابن سعد قال حدثنی محمد بن جعفر بن الزبیر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلتمس حمزۃ فوجدہ ببطن الوادی قد مثل بہ فقال لولا ان تحزن صفیۃ یعنی بنت عبد المطلب وتکون سنۃ بعدی لترکتہ حتی یحشر من بطون السباع وہو اصل الطیر زاد ابن ہشام قال وقال لن اصاب بمثلک ابدا ونزل جبرئیل فقال ان حمزۃ مکتوب فی السماء اسد اللہ واسد رسولہ وروی البزار والطبرانی باسناد فیہ ضعف عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما رأی حمزۃ قد مثل بہ قال رحمۃ اللہ علیک لقد کنت وصولا للرحم فعولا للخیر ولولا حزن من بعدک لسرنی ان ادعک حتی تحشر من اجواف شتی ثم حلف وہو بمکانہ لامثلن بسبعین منہم فنزل القرآن وان عاقبتم الاٰیۃ اھ قولہ فہل تستطیع ان تغیب وجہک کتب الشیخ فی اللامع وانما فعل ذلک مع قبول اسلامہ والاسلام یہدم ما کان خوفا من ان یدرکہ حمیۃ وحمایۃ فیدعو علیہ ویضر ذلک بدینہ ولا کذلک اذا تغیب عنہ فانہ لا یتذکرہ اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ لان تذکرہ صلی اللہ علیہ وسلم عمہ برؤیۃ الوحشی لا مریۃ فی ذلک ولا حاجۃ حینئذ الی الدعاء علیہ بل تحرج من قلبہ وتکدرہ منہ رضی اللہ تعالٰی عنہ یکفی للمضرۃ وہذا مجرب فان التکدر فی قلوب المشائخ یوصل المرء الی المہالک اھ

ص٥٨٤ باب **ما اصاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجراح یوم احد** قال الحافظ وقد تقدم شئی من ذلک فی باب قولہ لیس لک من الامر شئی ومجموع ما ذکر فی الاخبار انہ شج وجہہ وکسرت رباعیتہ وجرحت وجنتہ وشفتہ السفلی من باطنہا ووہی منکبہ من ضربۃ ابن قمئۃ وجحشت رکبتہ وروی عبد الرزاق عن معمر عن الزہری قال ضرب وجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ بالسیف سبعین ضربۃ وقاہ اللہ شرہا کلہا وہذا مرسل قوی ویحتمل ان یکون اراد بالسبعین حقیقتہا او المبالغۃ فی الکثرۃ وقال ایضا فی آخر الباب وفی الحدیث جواز التداوی وان الانبیاء قد یصابون ببعض العوارض الدنیویۃ من الجراحات والآلام والاسقام لیعظم لہم بذلک الاجر وتزداد درجاتہم رفعۃ ولیتاسی بہم اتباعہم فی الصبر علی المکارہ والعاقبۃ للمتقین اھ

ص٥٨٤ باب (بغیر ترجمۃ) وکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وقالا ہو کالفصل من سابقہ وسقط لابی ذر اھ قلت ولیس ہو فی نسخۃ الفتح ولم یتعرض لہ الحافظ

ص٥٨٤ باب **الذین استجابوا للہ والرسول** ای سبب نزولہا وانہا تتعلق باحد الی آخر ما فی الفتح قلت وہذہ الاٰیۃ نزلت فی غزوۃ حمراء الاسد صرح بہ اہل السیر والمفسرون لکن کما قال الحافظ لہا تعلق بقصۃ احد وذلک لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الیہا الغد من یوم احد واذن مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الناس بطلب العدو وان لا یخرج معنا الا من حضر بالامس الی آخر القصۃ ذکرہا صاحب الخمیس ولذا ذکرہ الامام البخاری فی ابواب غزوۃ احد قال الحافظ وروی ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار عن عکرمۃ عن ابن عباس قال لما رجع المشرکون عن احد قالوا لا محمدا قتلتم ولا الکواعب اردفتم بئسما صنعتم ارجعوا فندب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس فانتدبوا حتی بلغ حمراء الاسد فبلغ المشرکین فقالوا نرجع من قابل فانزل اللہ تعالٰی الذین استجابوا للہ والرسول الاٰیۃ اخرجہ النسائی وابن مردویہ ورجالہ رجال الصحیح الا ان المحفوظ ارسالہ عن عکرمۃ لیس فیہ ابن عباس اھ

ص٥٨٤ باب **من قتل من المسلمین یوم احد** قال الحافظ اما حمزۃ فتقدم ذکرہ فی بابہ واما الیمان وہو والد حذیفۃ فتقدم فی آخر باب اذ ہمت طائفتان واما النضر بن انس فکذا وقع لابی ذر عن شیوخہ وکذا وقع عند النسفی وہو خطأ والصواب

ما وقع عند الباقین انس بن النضر وقد تقدم ذکرہ فی اوائل الغزوۃ علی الصواب فاما النضر بن انس فہو ولدہ وکان اذ ذاک صغیرا وعاش بعد ذلک زمانا وقد تقدم فی ہذہ الابواب ممن استشہد بہا عبد اللہ بن عمرو والد جابر ومن المشہورین عبد اللہ بن جبیر امیر الرماۃ وسعد بن الربیع ومالک بن سنان والد ابی سعید الخدری واوس بن ثابت اخو حسان وحنظلۃ بن ابی عامر المعروف بغسیل الملائکۃ وخارجۃ بن زید بن ابی زہیر صہر ابی بکر الصدیق وعمرو بن الجموح رضی اللہ عنہم اجمعین ولکل من ہؤلاء قصۃ مشہورۃ عند اہل المغازی ثم قال الحافظ قولہ قتل منہم یوم احد سبعون ہذا ہو المقصود بالذکر من ہذا الحدیث ہہنا وظاہرہ ان الجمیع من الانصار وہو کذلک الا القلیل وقد سرد ابن اسحق اسماء من استشہد من المسلمین باحد فبلغوا خمسۃ وستین منہم اربعۃ من المہاجرین حمزۃ وعبد اللہ بن جحش وشماس بن عثمان ومصعب بن عمیر واغفل ذکر سعد مولی حاطب وقد ذکرہ موسی ابن عقبۃ وروی الحاکم فی الاکلیل وابن مندۃ من حدیث ابی بن کعب قال قتل من الانصار یوم احد اربعۃ وستون ومن المہاجرین ستۃ وصححہ ابن حبان من ہذا الوجہ ولعل السادس ثقیف بن عمرو الاسلمی حلیف بنی عبد شمس فقد عدہ الواقدی منہم وعد ابن سعد ممن استشہد باحد من غیر الانصار الحارث بن عقبۃ بن قابوس المزنی وعمہ وہب بن قابوس وعبد اللہ وعبد الرحمن ابنی الہبیب بموحدتین مصغر من بنی سعد بن لیث ومالکا والنعمان ابنی خلف بن عوف الاسلمیین قال انہما کانا طلیعۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلا قال الحافظ ولعل ہؤلاء کانوا من حلفاء الانصار فعدوا فیہم فان کانوا من غیر المعدودین فحینئذ تکمل العدۃ سبعین من الانصار ویکون جملۃ من قتل من المسلمین اکثر من سبعین فمن قال قتل منہم سبعون الغی الکسر واللہ اعلم اھ من الفتح وفی ہامش اللامع قال الزرقانی عن المواہب روی سعید بن منصور من مرسل ابی الضحی قتل یوم احد سبعون اربعۃ من المہاجرین وسائرہم من الانصار ثم ذکر ما تقدم من روایۃ ابن حبان والحاکم ثم قال وذکر المحب الطبری عن الشافعی انہم اثنان وسبعون وعن مالک خمسۃ وسبعون من الانصار خاصۃ احد وسبعون وسرد ابو الفتح الیعمری اسمائہم فبلغوا ستۃ وتسعین من المہاجرین احد عشر وسائرہم من الانصار قال الیعمری ومن الناس من یجعل السبعین من الانصار خاصۃ وبہ جزم ابن سعد اھ مختصرا

ص٥٨٥ باب **احد یحبنا** قال السہیلی سمی احد لتوحدہ وانقطاعہ عن جبال اخری ہناک او لما وقع من اہلہ من نصر التوحید قولہ قال عباس بن سہل الخ ہو طرف من حدیث وصلہ البزار فی الزکوۃ مطولا وقد تقدم شرح ما فیہ ہناک الا ما یتعلق باحد ونسبہ مغلطای الی تخریجہ موصولا فی کتاب الحج وانما خرج ہناک اصلہ دون خصوص ہذہ الزیادۃ ثم قال الحافظ ظہر من الروایۃ التی بعدہا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ذلک لما رآہ فی حال رجوعہ من الحج ووقع فی روایۃ ابی حمید انہ قال لہم ذلک لما رجع من تبوک واشرف علی المدینۃ قال ہذہ طابۃ فلما رای احدا قال ہذا جبل یحبنا ونحبہ فکانہ صلی اللہ علیہ وسلم تکرر منہ ذلک القول وللعلماء فی معنی ذلک اقوال احدہا انہ علی حذف مضاف والتقدیر اہل احد والمراد بہم الانصار لانہم جیرانہ ثانیہا انہ قال ذلک للمسرۃ بلسان الحال اذا قدم من سفر لقربہ من اہلہ ولقیاہم وذلک فعل من یحب بمن یحب ثالثہا ان الحب من الجانبین علی حقیقتہ وظاہرہ لکون احد من جبال الجنۃ کما ثبت فی حدیث ابی عبس بن جبیر مرفوعا جبل احد یحبنا ونحبہ وہو من جبال الجنۃ اخرجہ احمد اھ کلہ من الفتح

ص٥٨٥ باب **غزوۃ الرجیع ورعل وذکوان وبئر معونۃ الخ** قال الحافظ سقط لفظ باب لابی ذر والرجیع بفتح الراء وکسر الجیم ہو فی الاصل اسم للروث سمی بذلک لاستحالتہ والمراد ہہنا اسم موضع من بلاد ہذیل کانت الوقعۃ بقرب منہ فسمیت بہ قولہ رعل وذکوان ای وغزوۃ رعل وذکوان فاما رعل بکسر الراء وسکون المہملۃ بطن من بنی سلیم ینسبون الی رعل بن عوف بن مالک بن امرئ القیس بن لہیعۃ بن سلیم واما ذکوان فبطن من بنی سلیم ایضا ینسبون الی ذکوان بن ثعلبۃ بن بہثۃ بن سلیم فنسبت الغزوۃ الیہا قولہ بئر معونۃ موضع فی بلاد ہذیل بین مکۃ وعسفان وہذہ الوقعۃ تعرف بسریۃ القراء وکانت مع بنی رعل وذکوان المذکورین وسیذکر ذلک فی حدیث انس المذکور فی الباب قولہ وحدیث عضل والقارۃ اما عضل فبطن من بنی الہون من خزیمۃ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر ینسبون الی عضل بن الدیش بن محلم واما القارۃ فبالقاف وتخفیف الراء بطن من الہون ایضا ینسبون الی الدیش المذکور وقصۃ العضل والقارۃ کانت فی غزوۃ الرجیع لا فی سریۃ بئر معونۃ وقد فصل بینہما ابن اسحق فذکر غزوۃ الرجیع فی اواخر سنۃ ثلاث وبئر معونۃ فی اوائل سنۃ اربع ولم یقع ذکر عضل والقارۃ عند المصنف صریحا وانما وقع ذلک عند ابن اسحاق فانہ بعد ان استوفی قصۃ احد قال ذکر یوم الرجیع حدثنی عاصم بن عمر بن قتادۃ قال قدم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد احد رہط من عضل والقارۃ فقالوا یا رسول اللہ ان فینا اسلاما فابعث معنا نفرا من اصحابک یفقہوننا فبعث معہم ستۃ من اصحابہ فذکر القصۃ وعرف بہا بیان قول المصنف قال ابن اسحاق حدثنا عاصم بن عمر انہا بعد احد وان الضمیر یعود علی غزوۃ الرجیع لا علی غزوۃ بئر معونۃ اھ قلت وبہذا حصل شرح الترجمۃ وکان فیہ من الاغلاق ما لا یخفی والیہ اشار الشیخ قدس سرہ فی اللامع حیث کتب قولہ باب غزوۃ الرجیع ورعل الخ وفیہ خفایا وخبایا وزوایا کامنۃ فی الزوایا فلیفحص حقیقۃ الامر اھ وفی ہامشہ وہو کذلک فان الامام البخاری دمج فی ہذا الباب بین السریتین المختلفتین قال الحافظ سیاق ہذہ الترجمۃ یوہم ان غزوۃ الرجیع وبئر معونۃ شئی واحد ولیس کذلک کما اوضحتہ فغزوۃ الرجیع کانت سریۃ عاصم وخبیب فی عشرۃ انفس وہی مع عضل والقارۃ وبئر معونۃ کانت سریۃ القراء السبعین وہی مع رعل وذکوان وکان المصنف ادرجہا معہا لقربہا منہا وذکر الواقدی ان خبر بئر معونۃ وخبر اصحاب الرجیع جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی لیلۃ واحدۃ قال الحافظ وقد فصل بینہما ابن اسحق فذکر غزوۃ الرجیع فی اواخر سنۃ ثلاث وبئر معونۃ فی اوائل سنۃ اربع اھ مختصرا قلت وہذا الباب من المنتقدات کما تقدم فی مقدمۃ اللامع فی الانتقاد الحادی والعشرین وبسطت ہناک شیئا من الکلام علی ذلک واجملت الکلام علی السریتین ایضا وساذکر ہہنا ایضا مختصرا ففی الخمیس فی السنۃ الرابعۃ سریۃ بئر معونۃ فی صفر وذلک ان عامر ابن مالک قال لو بعثت معی رجالا لرجوت ان یجیب قومی فبعث سبعین من الانصار شببۃ یسمون القراء وکتب الی عامر بن الطفیل فلما بلغوا بئر معونۃ استصرخ علیہم من سلیم عصیۃ ورعلا وذکوان فقتلوہم فقالوا بلغوا عنا قومنا انا قد لقینا ربنا فدعا علیہم اربعین صباحا بالقنوت اھ قال الزرقانی وہم سبعون کما فی الصحیحین قال السہیلی ہو الصحیح وقیل اربعون کما فی روایۃ ابن اسحق وموسی بن عقبۃ قال الحافظ ویمکن الجمع بان الاربعین کانوا رؤساء وبقیۃ العدۃ اتباعا وقیل ثلاثون قال الحافظ وہو وہم اھ مختصرا وفی الخمیس بعد ذکر سریۃ بئر معونۃ وفیہا ای فی السنۃ الرابعۃ سریۃ الرجیع وذلک ان قوما من المشرکین قالوا ان فینا اسلاما فابعث نفرا یفقہوننا فبعث مرثدا وعاصم بن ثابت وخبیبا وغیرہم فلما بلغوا الرجیع غدروا واستصرخوا علیہم ہذیلا فقتلوا بعضہم واسروا آخرین وباعوہم من مشرکی مکۃ لیقتلوہم بمقتولیہم فی بدر اھ وذکر صاحب المواہب بعث الرجیع

قبل بئر معونة وقال سرية عاصم بن ثابت في صفر على رأس ستة وثلاثين شهرا من الهجرة فتكون في السنة الرابعة الى الرجيع وقصة عضل والقارة كانت في بعث الرجيع لا في سرية بئر معونة كما يوهمه ترجمة البخاري وفصل بينهما ابن اسحاق فذكر بعث الرجيع في اواخر سنة ثلاث وهذا قول ابن اسحاق واما انهما في صفر قول ابن سعد وبئر معونة في اوائل سنة اربع وذكر الواقدي ان خبر بئر معونة وخبر اصحاب الرجيع جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة واحدة والجائي بالخبر الوحي وسياق ترجمة البخاري يوهم ان بعث الرجيع وبئر معونة شيئ واحد وليس كذلك اه مختصرا بزيادة من الزرقاني كذا في هامش اللامع قوله باب اباي حين اقتل مسلما الخ ذكرت هذه القصيدة التي انشدها خبيب رضي الله تعالى عنه في اللامع وذكر في هامشه ترجمتها وشرحها باللغة الاردوية فارجع اليه لو شئت ولم تذكر هذه القصيدة في الشروح بل احالوا قال الحافظ ساقها ابن اسحاق ثلثة عشر بيتا اه وكذا ذكر الشيخ قدس سره في اللامع في هذا الباب من عدة مواضع منه ما يحتاج الى شرح او توجيه لما حمله الشراح على الوهم والسهو كما هو دأبه في التقرير فارجع اليه لو شئت

۵۸۸ **باب غزوة الخندق وهي الاحزاب** الخ يعني ان لها اسمين وهو كما قال والاحزاب جمع حزب اي طائفة فاما تسميتها الخندق فلاجل الخندق الذي حفر حول المدينة بامر النبي صلى الله عليه وسلم وكان الذي اشار بذلك سلمان فيما ذكره اصحاب المغازي منهم ابو معشر فامر النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة وعمل فيه بنفسه ترغيبا للمسلمين فسارعوا الى عمله حتى فرغوا منه وجاء المشركون فحاصروهم واما تسميتها الاحزاب فلاجتماع طوائف من المشركين على حرب المسلمين وهم قريش وغطفان واليهود ومن تبعهم وقد انزل الله تعالى في هذه القصة صدر سورة الاحزاب وذكر ابن اسحاق باسانيده ان عدتهم عشرة آلاف قال وكان المسلمون ثلاثة آلاف وقيل كان المشركون اربعة آلاف والمسلمون نحو الالف اه من الفتح وفي تاريخ الخميس من تهذيب ابن هشام وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة آلاف رجل يوم الاثنين لثمان ليال مضين من ذي القعدة حتى جعلوا ظهورهم الى سلع فضرب هناك عسكره والخندق بينهم وبين المشركين الى آخر ما بسط وقال الحافظ وذكر موسى بن عقبة ان مدة الحصار كانت عشرين يوما ولم يكن بينهم قتال الا مراماة بالنبل والحجارة واصيب منها سعد بن معاذ بسهم فكان سبب موته كما سيأتي وذكر اهل المغازي سبب رحيلهم وان نعيم بن مسعود الاشجعي القى بينهم الفتنة فاختلفوا وذلك بامر النبي صلى الله عليه وسلم له بذلك ثم ارسل الله عليهم الريح فتفرقوا وكفى الله المؤمنين القتال قوله قال موسى بن عقبة كانت في شوال سنة اربع وتابع موسى على ذلك مالك واخرجه احمد عن موسى بن داود عنه وقال ابن اسحاق كانت في شوال سنة خمس وبذلك جزم غيره من اهل المغازي ومال المصنف الى قول موسى بن عقبة وقواه بما اخرجه اول احاديث الباب من قول ابن عمر انه عرض يوم احد وهو ابن اربع عشرة ويوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فيكون بينهما سنة واحدة واحد كانت سنة ثلاث فيكون الخندق سنة اربع ولا حجة فيه اذا ثبت انها كانت سنة خمس لاحتمال ان يكون ابن عمر في احد كان في اول ما طعن في الرابعة عشر وكان في الاحزاب قد استكمل الخمس عشرة وبهذا اجاب البيهقي ويؤيد قول ابن اسحاق ان ابا سفيان قال للمسلمين لما رجع من احد موعدكم العام المقبل ببدر فخرج النبي صلى الله عليه وسلم من السنة المقبلة الى بدر فتأخر مجيء ابي سفيان تلك السنة للجدب الذي كان حينئذ وقال لقومه انما يصلح الغزو في سنة الخصب فرجعوا بعد ان وصلوا الى عسفان او دونها ذكر ذلك ابن اسحق وغيره من اهل المغازي وقد بين البيهقي سبب هذا الاختلاف وهو ان جماعة من السلف كانوا يعدون التاريخ من المحرم الذي وقع بعد الهجرة ويلغون الاشهر التي قبل ذلك الى ربيع الاول وعلى ذلك جرى يعقوب بن سفيان في تاريخه فذكر ان غزوة بدر الكبرى كانت في السنة الاولى وان غزوة احد كانت في الثانية وان الخندق كانت في الرابعة وهذا عمل صحيح على ذلك البناء لكنه بناء واه مخالف لما عليه الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة وعلى ذلك تكون بدر في الثانية واحد في الثالثة والخندق في الخامسة وهو المعتمد ثم ذكر المصنف في الباب سبعة عشر حديثا اه من الفتح

۵۹۰ **باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الاحزاب** اي من الموضع الذي كان يقاتل فيه الاحزاب الى منزله بالمدينة قال الحافظ وفي تاريخ الخميس وكان قد اقام بالخندق خمسة عشر يوما وقيل اربعة وعشرين يوما وقيل عشرين وقيل سبعة وعشرين وقيل قريبا من شهر قال صلى الله عليه وسلم لن تغزوكم قريش بعد عامكم هذا وكان كذلك فهو معجزة وانصرف عليه الصلوة والسلام من غزوة الخندق يوم الاربعاء لسبع ليال بقين من ذي القعدة كذا في المواهب اللدنية اه قوله وخرجه الى بني قريظة الخ قد تقدم السبب في ذلك وهو ما وقع من بني قريظة من نقض عهده وممالاتهم لقريش وغطفان عليه وتقدم نسب بني قريظة في غزوة بني النضير وذكر عبد الملك بن يوسف في كتاب الانوار انهم كانوا يزعمون انهم من ذرية شعيب نبي الله على نبينا وعليه الصلوة والسلام وهو محتمل وان شعيبا كان من بني جذام القبيلة المشهورة وهو بعيد جدا وقد تقدم ان توجه النبي صلى الله عليه وسلم اليهم كان لسبع بقين من ذي القعدة وانه خرج اليهم في ثلاثة آلاف وذكر ابن سعد انه كان مع المسلمين ستة وثلاثون فرسا اه من الفتح

۵۹۲ **باب غزوة ذات الرقاع** قال الحافظ هذه الغزوة اختلف فيها متى كانت واختلف في سبب تسميتها بذلك كما سيأتي وقد جنح البخاري الى انها كانت بعد خيبر واستدل لذلك في هذا الباب بامور سيأتي الكلام عليها مفصلا ومع ذلك فذكرها قبل خيبر فلا ادري هل تعمد ذلك تسليما لاصحاب المغازي انها كانت قبلها كما سيأتي او ان ذلك من الرواة عنه او اشارة الى احتمال ان تكون ذات الرقاع اسما لغزوتين مختلفتين كما اشار اليه البيهقي على ان اصحاب المغازي مع جزمهم بانها كانت قبل خيبر مختلفون في زمانها فعند ابن اسحاق انها بعد بني النضير وقبل الخندق سنة اربع قال ابن اسحاق اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة بني النضير شهر ربيع وبعض جمادى يعني من سنة اربع وغزا نجدا يريد بني محارب وبني ثعلبة من غطفان حتى نزل نخلا وهي غزوة ذات الرقاع وعند ابن سعد وابن حبان انها كانت في المحرم سنة خمس واما ابو معشر فجزم بانها كانت بعد بني قريظة والخندق وهو موافق لصنيع المصنف وقد تقدم ان غزوة قريظة كانت في ذي القعدة سنة خمس فتكون ذات الرقاع في آخر السنة واول التي تليها واما موسى بن عقبة فجزم بتقديم وقوع غزوة ذات الرقاع لكن تردد في وقتها فقال لا ندري كانت قبل بدر او بعدها او قبل احد او بعدها وهذا التردد لا حاصل له بل الذي ينبغي الجزم به انها بعد غزوة بني قريظة لانه تقدم ان صلوة الخوف في غزوة الخندق لم تكن شرعت وقد ثبت وقوع صلوة الخوف في غزوة ذات الرقاع فدل على تأخرها بعد الخندق وسأذكر بيان ذلك واضحا وفي هامش اللامع عن العيني والحاصل ان غزوة ذات الرقاع عند ابن اسحق كان بعد بني النضير وقبل الخندق سنة اربع وعند ابن سعد وابن حبان انها كانت في المحرم سنة خمس ومال البخاري الى انها كانت بعد خيبر كما سيأتي ومع هذا ذكرها قبل خيبر والظاهر ان ذلك من الرواة اه مختصرا قوله وهي غزوة محارب خصفة كذا فيه وهو متابع في ذلك لرواية مذكورة في اواخر الباب وخصفة هو ابن قيس بن عيلان بن الياس بن مضر ومحارب هو ابن خصفة والمحاربيون من قيس ينسبون الى محارب بن خصفة هذا وفي مضر محاربيون ايضا لكونهم ينسبون الى محارب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر وهم بطن من قريش ولم يحرر الكرماني هذا الموضع فانه قال قوله محارب هي قبيلة من فهر وخصفة هو ابن قيس بن عيلان قال الحافظ وفي شرح قول البخاري محارب خصفة بهذا الكلام من الفساد ما لا يخفى ويوضحه ان بني فهر لا ينسبون الى قيس بوجه نعم وفي العرنيين محارب بن صباح وفي عبد القيس محارب بن عمرو ذكر ذلك الدمياطي وغيره فلهذه النكتة اضيفت محارب الى خصفة لقصد التمييز عن غيرهم من المحاربيين كانه قال محارب الذين ينسبون الى خصفة لا الذين ينسبون الى فهر ولا غيرهم قوله من بني ثعلبة بن غطفان قال الحافظ كذا وقع فيه وهو يقتضي ان ثعلبة جد لمحارب وليس كذلك وقد وقع في رواية القابسي خصفة بن ثعلبة وهو اشد في الوهم والصواب ما وقع عند ابن اسحاق وغيره وبني ثعلبة بواو العطف فان غطفان هو ابن سعد بن قيس بن عيلان فمحارب وغطفان ابنا عم فكيف يكون الاعلى منسوبا الى الادنى وسيأتي في الباب من حديث جابر بلفظ محارب وثعلبة بواو العطف على الصواب وفي قوله ثعلبة بن غطفان تجوز ايضا والاولى ما وقع عند ابن اسحاق وبني ثعلبة من غطفان لانهم دون فان ثعلبة بن سعد بن ذبيان بن بغيض ابن ريث بن غطفان على ان القول ابن غطفان وجهه ان يكون نسبه الى جده الاعلى اه من الفتح قلت وهذا على نسخة الفتح وفي النسخ الهندية على الصواب من غطفان بدل بن غطفان وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ومقصود المصنف من ايراد الآثار المختلفة في الترجمة بيان ما في صلوة الخوف من الاختلاف اين صلاها اولا والجمع بينها ان تحمل على الصلوة المطلقة عن قيد الاولية فانه صلى الله عليه وسلم صلى في جملة تلك الغزوات اه وقال الحافظ (تنبيه) جمهور اهل المغازي على ان غزوة ذات الرقاع هي غزوة محارب كما جزم به ابن اسحاق وعند الواقدي انهما ثنتان وتبعه القطب الحلبي في شرح السيرة اه قلت والى مسلك الجمهور مال المصنف كما صرح هو بنفسه في الترجمة واما سبب تسميتها بذات الرقاع فقال ابن هشام وغيره سميت بذلك لانهم رقعوا فيها راياتهم وقيل بشجر بذلك الموضع يقال له ذات الرقاع وقيل بل الارض التي كانوا نزلوا بها كانت ذات الوان تشبه الرقاع وقيل لان خيلهم كان بها سواد وبياض قاله ابن حبان وقال الواقدي سميت بجبل هناك فيه بقع وهذا لعله مستند ابن حبان ويكون قد تصحف جبل بخيل وقد رجح السهيلي السبب الذي ذكره ابو موسى (وهو ما سيأتي في البخاري) وكذلك النووي ثم قال يحتمل ان تكون سميت بالمجموع واغرب الداودي فقال سميت ذات الرقاع لوقوع صلوة الخوف فيها فسميت بذلك لترقيع الصلوة فيها وذكر الحافظ الكلام على تعدد غزوة سميت بذات الرقاع كما قيل فارجع اليه لو شئت

۵۹۱ **باب غزوة بني المصطلق من خزاعة** الخ قال الحافظ هكذا وقع ههنا وذكر ما يتعلق بها ثم اورد حديث ابي سعيد في العزل ثم قال بعد ذلك حدثني محمود يعني ابن غيلان حدثنا عبد الرزاق فذكر حديث جابر في غزوة نجد وفيه قصة الاعرابي وهذا محله في غزوة ذات الرقاع وقد وقع في رواية ابي ذر عن المستملي في غزوة ذات الرقاع وهو انسب ثم ذكر بعد هذه ترجمة وهي غزوة انمار وذكر فيه حديث جابر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة انمار يصلي على راحلته وهذا الحديث قد تقدم في باب قصر الصلوة وكان محل هذا قبل غزوة بني المصطلق لانه عقبه بترجمة حديث الافك والافك كان في غزوة بني المصطلق فلا معنى لادخال غزوة انمار بينهما بل غزوة انمار انما يشبه ان تكون هي غزوة محارب وبني ثعلبة لما تقدم من قول ابي عبيد ان انمار بني اشجع وانمار وغيرهما من قيس والذي يظهر ان التقديم والتاخير في ذلك من النساخ اه قوله غزوة بني المصطلق اما المصطلق فهو لقب واسمه جذيمة بن سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بطن من بني خزاعة وقد تقدم بيان نسب خزاعة في اوائل السيرة النبوية واما المريسيع فهو ماء لبني خزاعة بينه وبين الفرع مسيرة يوم وقد روى الطبراني من حديث سفيان بن وبرة قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة المريسيع غزوة بني المصطلق قوله قال ابن اسحاق وذلك سنة ست كذا هو في مغازي ابن اسحق رواية يونس بن بكير وغيره عنه وقال في شعبان وبه جزم خليفة والطبري وروى البيهقي من طريق قتادة وعروة وغيرهما انها كانت في شعبان سنة خمس وكذا ذكرها ابو معشر قبل الخندق قوله وقال موسى بن عقبة سنة اربع كذا ذكره البخاري وكانه سبق قلم اراد ان يكتب سنة خمس فكتب سنة اربع والذي في مغازي موسى بن عقبة من عدة طرق اخرجها الحاكم وابو سعيد النيسابوري والبيهقي في الدلائل وغيرهم سنة خمس ولفظه عن موسى بن عقبة عن ابن شهاب ثم قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم بني المصطلق وبني لحيان في شعبان سنة خمس ويؤيده ما اخرجه البخاري في الجهاد عن ابن عمر انه غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم بني المصطلق في شعبان سنة اربع ولم يؤذن له في القتال لانه انما اذن له فيه في الخندق كما تقدم وهي بعد شعبان سواء قلنا انها كانت سنة خمس او سنة اربع وقال الحاكم في الاكليل قول عروة وغيره انها كانت في سنة خمس اشبه من قول ابن اسحق ثم رجح الحافظ كونها سنة خمس انفكاكا يؤيده ما ثبت في حديث الافك ان سعد بن معاذ تنازع هو وسعد بن عبادة في اصحاب الافك فلو كان المريسيع في شعبان سنة ست مع كون الافك كان فيها لكان ما وقع في الصحيح من ذكر سعد بن معاذ غلطا لان سعد بن معاذ مات ايام قريظة وكانت سنة خمس على الصحيح كما تقدم تقريره وان كانت كما قيل سنة اربع فهي اشد فيظهر ان المريسيع كانت سنة خمس في شعبان لتكون قد وقعت قبل الخندق لان الخندق كانت في شوال من سنة خمس ايضا فتكون بعدها فيكون سعد بن معاذ موجودا في المريسيع ورمي بعد ذلك بسهم في الخندق ومات من جراحته في قريظة ويؤيده ايضا ان حديث الافك كان سنة خمس اذ الحديث فيه التصريح بان القصة وقعت بعد نزول الحجاب والحجاب كان في ذي القعدة سنة اربع عند جماعة فيكون المريسيع بعد ذلك فيترجح انها سنة خمس اما قول الواقدي ان الحجاب كان في ذي القعدة سنة خمس فمردود وقد جزم خليفة وابو عبيدة وغير واحد بانه كان سنة ثلاث فحصل لنا في الحجاب ثلاثة اقوال اشهرها سنة اربع والله اعلم وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع في باب خروج النساء الى البراز من كتاب الوضوء تحت قوله فانزل الله الحجاب وذكر فيه الكلام في تعيين آية الحجاب فارجع اليه لو شئت قوله كان حديث الافك في غزوة المريسيع وهكذا قال ابن اسحق وغير واحد من اهل المغازي ان قصة الافك كانت في رجوعهم من غزوة المريسيع اه

صـ٥٩٢ باب غزوة انمار تقدم بعض ما يتعلق به في اول الباب السابق وتقدم ايضا من كلام الحافظ ان محل هذا الباب قبل غزوة بني المصطلق وغير ذلك قال الحافظ ولم يذكر اهل المغازي غزوة انمار وذكر مغلطائي انها غزوة امر بفتح الهمزة وكسر الميم فقد ذكر ابن اسحاق انها كانت في صفر وعند ابن سعد قدم قادم بجلب فاخبر ان انمار وثعلبة قد جمعوا لهم فخرج لعشر خلون من المحرم فاتى محلهم بذات الرقاع وقيل ان غزوة انمار وقعت في اثناء غزوة بني المصطلق لما روى ابو الزبير عن جابر ارسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو منطلق الى بني مصطلق فاتيته وهو يصلي على بعيره الحديث ويؤيده رواية الليث عن القاسم بن محمد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في غزوة بني انمار صلوة الخوف ويحتمل ان رواية جابر بصلوته صلى الله عليه وسلم تعددت اھ قلت وما حكى الحافظ مما قيل ان غزوة انمار وقعت في اثناء غزوة بني المصطلق لعله لهذا ذكرها البخاري بين هذين البابين وقال القسطلاني غزوة انمار وقد يقال غزوة بني انمار وهي قبيلة ولم يزد القسطلاني في شرح الترجمة على هذا وقال بعد ذكر حديث الباب هذا الحديث تقدم في باب صلوة التطوع على الدواب وفي باب ينزل للمكتوبة وليس فيه ذكر قصة انمار فلا معنى لذكره ههنا على ما لا يخفى اھ قلت قد اخرج مالك في موطاه حديث جابر هذا انه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بني انمار قال جابر فبينا انا نازل تحت شجرة اذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فقلت يا رسول الله هلم الى الظل الحديث وبسطت في شرحه الكلام على مصداق هذه الغزوة في الاوجز وفيه وفيها الفتة في الوقائع والمدهور في سنة الثالثة من الهجرة قال الطبري لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة السويق اقام بالمدينة بقية ذي الحجة والمحرم ثم غزا نجدا يريد غطفان وهي غزوة ذي امر فاقام بنجد السفر كله ثم رجع ولم يلق كيدا وفي الخميس سماها الحاكم غزوة انمار وكذا في المجمع وقال صاحب المحلى غزوة بني انمار يعني انمار بن بغيض وهم قبائل في العرب وتلك الغزوة اشتهر بذات الرقاع وكانت قبل الخندق بعد النضير الى آخرها قال قال الزرقاني غزوة بني انمار بناحية نجد في سنة ثلاث من الهجرة وهي غزوة غطفان وتعرف بذي امر وسببها ان جمعا من بني ثعلبة ومحارب تجمعوا يريدون ان يصيبوا من اطراف رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليهم فلما سمعوا بذلك هربوا في رؤس الجبال فرقا من نفر بالرعب فرجع ولم يلق حربا وفي البداية والنهاية في السنة الثالثة في اولها كانت غزوة نجد ويقال لها غزوة ذي امر فذكر القصة وفي طبقات ابن سعد غزوة رسول الله صلى الله عليه وسلم غطفان الى نجد وهي غزوة ذي امر في شهر ربيع الاول على راس خمس وعشرين شهرا من مهاجره صلى الله عليه وسلم فذكر القصة اھ

صـ٥٩٣ باب حديث الافك قد تقدم وجه مناسبة ايراده ههنا من ان قصة الافك كانت في غزوة المريسيع قوله الافك بكسر الهمزة وفتحها مع سكون الفاء فيهما بمنزلة النجس بكسر النون وسكون الجيم والنجس بفتحها اھ من القسطلاني وقال العيني اشار بها الى انها لغتان الاولى الافك بكسر الهمزة وسكون الفاء كالنجس بكسر النون وسكون الجيم والثانية الافك بفتح الهمزة والفاء معا كالنجس بفتحتين والاولى هي اللغة المشهورة وقوله بمنزلة النجس اي في الضبط وكونها لغتين اھ وهذا هو الصواب وما قال القسطلاني في ضبط الافك بسكون الفاء فيهما فيه نظر كما لا يخفى قوله يقال افكهم وافكهم قال الحافظ اي في قوله تعالى بل ضلوا عنهم وذلك افكهم وما كانوا يفترون فقرئ في المشهور بكسر الهمزة وسكون الفاء وبضم الكاف واما بالفتحات فقرئ بالشاذ وهو

عن عكرمة وغيره وثبتت هذه القراءة في رواية ... ذكر المصنف حديث الافك بطوله من طريق صالح بن كيسان عن ابن شهاب وقد تقدم مطولا في الشهادات من طريق فليح عن ابن شهاب وسياتي في التفسير ايضا وذكر المصنف بعد سياق قصة الافك احاديث تتعلق بها اھ وفي الفيض (فائدة) والحكمة الالهية في اجراء تلك القصة في بيت النبوة بيان صبر النبي صلى الله عليه وسلم وثباته على احكام الشرع وعدم مجاوزته عن الحدود فان سعدا لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل يرى على امرأته رجلا ولم يجد عليه بينة كيف يفعل قال له ائت ببينة او يجد حد القذف فقال له سعد ولكن والله اضربه بالسيف غير مصفح فقال النبي صلى الله عليه وسلم انظروا الى غيرة سعد وانا اغير منه والله اغير مني ثم نزل اللعان فكشف الله سبحانه انه لم يقل لسعد فقط بل لما ابتلي به ترقب الوحي بنفسه ايضا ولم يعجل في امره ولا احتال لدرئه ثم اتى احدا ما من بني الا وقد ابتلي من جهة النساء ايضا الى آخر ما ذكر صـ٥٩٦ قوله كشفت من كنف انثى قط كتب الشيخ في اللامع يعني في حرام اھ قلت وكذا افاد الشيخ قدس سره في الكوكب الدري اذ قال اي في الحرام لا في الجاهلية ولا في الاسلام وبسط في حاشية الكلام عليه قال الكرماني وهو كناية عن عدم الجماع ويروى انه كان حصورا وان معه مثل الهدبة اھ ويشكل على ذلك ما في ابي داؤد وفي قصة امرأة صفوان بن معطل هذا من حديث ابي سعيد الخدري انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان زوجها يفطرها اذا صامت واجاب عنه صفوان بانه رجل شاب لا اصبر قال البزار هذا الحديث منكر ولعل الاعمش اخذه من غير ثقة فدلسه فصار ظاهر سنده الصحة وليس للحديث عندي اصل ورده الحافظ وذكر للحديث متابعة جيدة تؤذن بان للحديث اصلا ثم قال والجمع بينها على ما ذكره القرطبي ان مراده بقوله ما كشفت اي بزنا قال الحافظ وفيه نظر لان في رواية سعيد بن هلال عن هشام في قصة الافك قال والله ما اصبت امرأة قط حلالا ولا حراما والذي يظهر ان مراده بالنفي المذكور ما قبل هذه القصة ولا مانع ان يتزوج بعد ذلك اھ صـ٥٩٧ قوله حدثني مسروق قال حدثتني ام رومان الخ قال القسطلاني اعترض الخطيب وتبعه جماعة على هذا الحديث بان مسروقا لم يسمع من ام رومان لانها توفيت في زمنه صلى الله عليه وسلم وسن مسروق اذ ذاك كان ست سنين فالظاهر انه مرسل واجاب الحافظ في المقدمة بان الواقعة في البخاري هو الصواب لان راوي وفاة ام رومان في سنة ست علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف كما نبه عليه البخاري في تاريخه الاوسط والصغير وحديث مسروق صحيح اسنادا وقد جزم ابراهيم الحربي الحافظ بان مسروقا انما سمع من ام رومان في خلافة عمر وقال ابو نعيم الاصبهاني عاشت ام رومان بعد النبي صلى الله عليه وسلم دهرا وقال ايضا في موضع آخر قيل ان ام رومان توفيت في زمنه صلى الله عليه وسلم سنة اربع او خمس او ست ومسروق لم يدركها لانه لم يقدم من اليمن الا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في خلافة ابي بكر وعمر وهذا ما ذكره الواقدي وما في الصحيح اصح وقد جزم ابراهيم الحربي بان مسروقا سمع من ام رومان وله خمس عشرة سنة فيكون سماعه في خلافة عمر لان مولد مسروق كان في سنة الهجرة اھ

صـ٥٩٥ باب غزوة الحديبية الخ قال الحافظ في رواية ابي ذر عن الكشميهني عمرة بدل غزوة والحديبية بالتثقيل والتخفيف لغتان وانكر كثير من اهل اللغة التخفيف وقال ابو عبيد البكري اهل العراق يثقلون واهل الحجاز يخففون اھ وقال القسطلاني في القاموس الحديبية بئر قرب مكة حرسها الله تعالى اھ قوله وقول الله تعالى لقد رضي الله الخ يشير الى انها نزلت في قصة الحديبية

وكان توجهه صلى الله عليه وسلم من المدينة يوم الاثنين مستهل ذي القعدة سنة ست فخرج قاصدا الى العمرة فصده المشركون عن الوصول الى البيت ووقعت بينهم المصالحة على ان يدخل مكة في العام المقبل وجاء عن هشام بن عروة عن ابيه انه خرج في رمضان واعتمر في شوال وشذ بذلك وصح في حج قول عائشة ما اعتمر الا في ذي القعدة قال الحافظ ذكر المصنف فيه ثلثين حديثا اھ من الفتح صـ٥٩٨ قوله الفا واربعمائة كتب الشيخ قدس سره في اللامع ثم كانوا اهم آخرون فصاروا الفا واربعمائة ثم آخرون فصاروا الفا وخمسمائة اھ وفي حاشيته ذكر الحافظ في الفتح الروايات المختلفة في عددهم ففي رواية اربع عشرة مائة وفي رواية الفا واربعمائة او اكثر وفي رواية خمس عشرة مائة وفي اخرى الفا وثلثمائة ثم قال والجمع بين هذا الاختلاف انهم كانوا اكثر من الف واربعمائة فمن قال الفا وخمسمائة جبر الكسر ومن قال الفا واربعمائة الغاه ويؤيده ما في رواية البراء الفا واربعمائة او اكثر واعتمد على هذا الجمع النووي واما البيهقي فمال الى الترجيح وقال ان رواية من قال الف واربعمائة اصح ووقع عند ابن سعد عن معقل بن يسار زهاء الف واربعمائة وهو ظاهر في عدم التحديد واما قول عبد الله بن ابي اوفى الفا وثلثمائة فيمكن حمله على ما اطلع هو عليه واطلع غيره على زيادة والزيادة من الثقة مقبولة ثم ذكر التوجيه الذي ذكره الشيخ في اللامع الى آخر ما بسط في حاشية اللامع صـ٥٩٨ قوله فان ياتونا كان الله قد قطع عينا من المشركين كتب الشيخ في اللامع اي جماعة من المشركين فان الكفار لما رجعوا اليهم لم يبق مع اهل مكة منهم احد فتنقص جماعتهم ويمكن ان يكون المعنى انهم اذا رجعوا اليهم لم تحتج الى بعث جاسوس الى مكة ليعلم علم من اجتمع فيها من الكفار اذ لا يبقى هناك غير قريش فلا يحتاج الى بعث جاسوس لحصول العلم بانه ليس فيها احد ممن سواهم غير ان ابا بكر لم يوافق هذا الرأي لما فيه من نقض العمرة وقد خرجوا لها واشتهر فيما بينهم انه خرج لها فلو اشتغل بالقتال لكان فيه نوع تعزير اھ وفي حاشيته قوله اي جماعة اختلف الشراح في شرح هذا اللفظ على معان عديدة تاتي قريبا بعضها ايضا والذي اختاره الشيخ في معناه اي جماعة هو الاوجه بل هو المتعين عند هذا العبد الضعيف الى آخر ما بسط في حاشية اللامع اشد بسط صـ٥٩٨ قوله عند رجل من الانصار كتب الشيخ في اللامع وكان في ... من العسكر ... وطلب ...
عمر فرسه للقتال اذ كانوا يظنون ان القتال كائن لا محالة ولا ينافيه ما في الحديث الآتي ان عمر ارسل ابنه لينظر ما شأن الناس احدقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لانه يمكن ان يكون امرهما فقال له اذهب وائتني بخبر القوم وبفرسه فذكر كل من الرواة امرا ولم يذكر ما سواه اھ وفي حاشيته والى هذا التوجيه مال الحافظ اذ قال في الحديث الآتي قوله قد احدقوا الخ وهذا السبب الذي ههنا في ان ابن عمر بايع قبل ابيه غير السبب الذي قبله ويمكن الجمع بينهما بانه بعثه يحضر له الفرس ورأى الناس مجتمعين فقال له انظر ما شأنه فبدأ بكشف حاله فوجدهم يبايعون فبايع وتوجه الى الفرس فاحضرها واعاد حينئذ الجواب على ابيه اھ مختصرا وتبعه القسطلاني في ذلك ولم يزد شيئا وقال العيني فان قلت السبب الذي ههنا غير السبب الذي قبله قلت هذا السؤال فيه تعسف فلا يرد اصلا وذلك ان ابن عمر تكررت منه المبايعة وتوحدت في الحديث السابق وقد تكلف الشارحون بما ليس بطائل وقال الكرماني فان قلت المستفاد مما تقدم في آخر هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ان هذه القصة كانت عند قدوم عمر وعبد الله المدينة ومن ههنا انه في الحديبية قلت هذه غيرها وهذه البيعة مكررة وقعت فيهما وذلك التحديث كان في الهجرة وهذا في الاسلام وبهذا قال ثمه اذا قيل انه هاجر قبل ابيه يغضب وههنا قال يتحدثون ان ابن عمر اسلم قبل عمر الى آخر ما بسط في حاشية اللامع وفيه وقد عرفت مما سبق ان

الروايات في ذلك ثلاثة الاولى ما تقدم في الهجرة والثنتان في هذا الباب من ارساله اياه في الفرس ومن ارساله ليرى الناس محدقين وكتب الشيخ في اللامع قوله في التي يتحدث الناس الخ وجه ذلك ان المتبادر من البيعة كانت هي البيعة للاسلام فمن سمع ممن لم يعلم باسلام عمر انه اسلم بمكة لفظ البيعة ان ابن عمر بايع قبل ابيه حملها على الاسلام واما من كان يعرف القضية واسلام عمر وابنه فقد عرف ما كان واقعا اھ

صـ٦٠٢ باب قصة عكل وعرينة قال العيني هما قبيلتان وقد تقدم تفسيرهما في كتاب الطهارة في باب ابوال الابل قال الحافظ ذكر ابن اسحق انها كانت بعد غزوة ذي قرد اھ وقال الحافظ في كتاب الطهارة روى ابو عوانة والطبري عن انس قال كانوا اربعة من عرينة وثلثة من عكل ولا يخالف هذا ما عند المصنف في الجهاد وفي الديات ان رهطا من عكل ثمانية لاحتمال ان يكون الثامن من غير القبيلتين وزعم ابن التين تبعا للداؤدي عرينة هم عكل وهو غلط بل هما قبيلتان متغايرتان عكل من عدنان وعرينة من قحطان وعكل قبيلة من تيم الرباب وعرينة حي من قضاعة وحي من بجيلة والمراد ههنا الثاني ذكر ابن اسحق في المغازي ان قدومهم كان بعد غزوة ذي قرد وكانت في جمادى الآخرة سنة ست وذكرها المصنف بعد الحديبية وكانت في ذي القعدة منها وذكر الواقدي انها كانت في شوال منها وتبعه ابن سعد وابن حبان وغيرهما وقد فبعث في آثارهم وفي حديث سلمة بن الاكوع خيلا من المسلمين اميرهم كرز بن جابر الفهري وكذا ذكره ابن اسحق والاكثرون وهو بضم الكاف وسكون الراء بعدها زاي ولمسلم عن انس انهم شباب من الانصار قريب من عشرين رجلا وفي مغازي الواقدي ان السرية كانت عشرين رجلا ولم يقل من الانصار بل سمى منهم جماعة من المهاجرين الى آخر ما ذكره قوله وقال شعبة وابان وحماد الخ قال الحافظ وقع من قوله وقال شعبة الى آخر الباب عند ابي ذر بين غزوة ذي قرد وبين غزوة خيبر وعليه جرى الاسماعيلي ووقع عند الباقين تاليا لحديث العرنيين الذي قبله وهو الراجح ولعل الفصل وقع من تغيير بعض الرواة ويحتمل ان يكون البخاري تعمد ذلك اشارة منه الى ان قصة العرنيين متحدة مع غزوة ذي قرد كما يشير اليه كلام بعض اهل المغازي وان كان الراجح خلافه والله اعلم

صـ٦٠٣ باب غزوة ذات القرد بفتح القاف والراء وحكي الضم فيهما وحكي ضم اوله وفتح ثانيه قال الحازمي الاول ضبط اصحاب الحديث والضم عن اهل اللغة وقال البلاذري الصواب الاول وهو ماء على نحو بريد مما يلي بلاد غطفان وقيل على مسافة يوم وقيل خيبر بثلاث كذا جزم به ومستنده في ذلك حديث اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه فانه قال في آخر الحديث الطويل الذي اخرجه مسلم من طريقه قال فرجعنا اي من الغزوة الى المدينة فوالله ما لبثنا بالمدينة الا ثلاث ليال حتى خرجنا الى خيبر واما ابن سعد فقال كانت غزوة ذي قرد في ربيع الاول سنة ست قبل الحديبية وقيل في جمادى الاولى وعن ابن اسحق في شعبان منها فانه قال كانت بنو لحيان في شعبان سنة ست فلما رجع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلم يقم بها الا ليالي حتى اغار عيينة بن حصن على لقاحه قال القرطبي شارح مسلم في الكلام على حديث سلمة بن الاكوع لا يختلف اهل السير ان غزوة ذي قرد كانت قبل الحديبية فيكون ما وقع في حديث سلمة من وهم بعض الرواة ثم حكى الحافظ عن القرطبي الجمع بين هذين القولين المختلفين لكن لم يرض به وقال فعلى هذا ما في الصحيح من التاريخ لغزوة ذي قرد اصح مما ذكره اهل السير ويحتمل في طريق الجمع ان تكون اغارة عيينة بن حصن

على اللقاح وقعت مرتين الاولى التي ذكرها ابن اسحاق وهي قبل الحديبية والثاني بعد الحديبية قبل الخروج الى خيبر وكان راس الذين اغاروا عبدالرحمن بن عيينة كما في سياق سلمة عند مسلم ويؤيده ان الحاكم ذكر في الاكليل ان الخروج الى ذي قرد تكرر ففي الاولى خرج اليها زيد بن حارثة قبل احد وفي الثانية خرج اليها النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الآخر سنة خمس والثالثة هذه المختلف فيها انتهى فاذا ثبت هذا قوي هذا الجمع الذي ذكرت والله تعالى اعلم اه

ص٦٠٣ **باب غزوة خيبر** قال الحافظ بمعجمة وتحتانية وموحدة بوزن جعفر وهي مدينة كبيرة ذات حصون ومزارع على ثمانية برد من المدينة الى جهة الشام ذكر ابو عبيدة البكري انها سميت باسم رجل من العماليق نزلها قال ابن اسحق خرج النبي صلى الله عليه وسلم في بقية المحرم سنة سبع فاقام يحاصرها بضع عشرة ليلة الى ان فتحها في صفر قال ابن اسحاق انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية نزلت عليه سورة الفتح فيما بين مكة والمدينة فاعطاه الله فيها خيبر لقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه يعني خيبر فقدم المدينة في ذي الحجة فاقام بها حتى سار الى خيبر في المحرم وحكى ابن التين عن ابن الحصار انها كانت في آخر سنة ست وهذا منقول عن مالك وبه جزم ابن حزم وهذه الاقوال متقاربة والراجح منها ما ذكره ابن اسحاق ويمكن الجمع بان من اطلق سنة ست بناه على ان ابتداء السنة من شهر الهجرة الحقيقي وهو ربيع الاول وذكر الواقدي انها كانت في صفر وذكر ابن سعد انها كانت في جمادى الاولى وقيل في ربيع الاول واغرب من ذلك ما اخرجه ابن سعد انه صلى الله عليه وسلم خرج الى خيبر لثمان عشرة من رمضان ثم ذكر المصنف في الباب ثلاثين حديثا اه مختصرا من الفتح ص٦٠٦ فقال المسلمون احدى امهات المؤمنين او ما ملكت يمينه الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وكان هذا التردد ممن لم يحضر النكاح والوليمة واما من حضرهما او احدهما فقد عرف الامر ويمكن ان يكون هذه التردد قبل الوليمة والنكاح ففي العبارة تقديم وتاخير اه ص٦٠٥ قوله ومنهم حكيم اذا لقي الخيل او قال العدو قال لهم ان اصحابي يامرونكم ان تنظروهم كتب الشيخ في اللامع في كلامه هذا منقبة ظاهرة لحكيم حيث يقبل على العدو قبل اصحابه ويبادرهم اليه ثم يحبسهم على المقاتلة اه ذكر في هامشه كلام الشراح في شرحه وفيه ايضا قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المراد بالخيل الصاخيل العدو والمعنى انه يبدد خيل المشركين ولا يخاف منهم مع كونه منفردا وهذا من كمال شجاعته اه ص٦٠٦ قوله بلى والذي نفسي بيده كتب الشيخ في اللامع كلمة بلى ههنا بمعنى لا ولعله استعمل ههنا استعمال اصحاب الهند كلمة "ہاں" بمد الصوت وتغيير اللهجة اه قلت قد اجاد الشيخ قدس سره في توجيهه وحمل الشراح على التصحيف وفي نسخة الفتح والعيني بدله بل قال الحافظ في رواية الكشميهني بلى وهو تصحيف اه ولا يبعد عندي ان يقال ان لفظ بلى على معناه الاصلي وهو تقرير منه صلى الله عليه وسلم على شهادته فان المعصية لا تنافي الشهادة فانه صلى الله عليه وسلم قرر الشهادة ثم بين عقوبة معصية ايضا قال ابن عابدين من غرق في قطع الطريق فهو شهيد وعليه اثم معصية وكل من مات بسبب معصية فليس بشهيد وان مات في معصية بسبب من اسباب الشهادة فله اجر شهادته وعليه اثم معصية وكذلك لو قاتل على فرس مغصوب او كان قوم في معصية فوقع عليهم البيت فلهم الشهادة وعليهم اثم المعصية اه

ص٦٠٩ **باب استعمال النبي صلى الله عليه وسلم على اهل خيبر** قال الحافظ وغيره اي بعد فتحها [illegible] وحديث الباب مر في البيوع في باب اذا اراد بيع تمر بتمر خير منه اه

ص٦٠٩ **باب معاملة النبي صلى الله عليه وسلم اهل خيبر** ذكر فيه حديث ابن عمر مختصرا وقد تقدم في المزارعة

ص٦١٠ **باب الشاة التي سمت للنبي صلى الله عليه وسلم بخيبر** اي جعل فيها السم وهو مثلث السين قوله رواه عروة عن عائشة لعله يشير الى الحديث الذي ذكره في الوفاة النبوية اه من الفتح

ص٦١١ **باب غزوة زيد بن حارثة** مولى النبي صلى الله عليه وسلم ووالد اسامة بن زيد والغرض من قوله ذكر فيه حديث ابن عمر في بعث اسامة الخ قوله فقد طعنتم في امارة ابيه من قبله اه من الفتح وقال القسطلاني في شرح الحديث تولى امر اسامة على قوم من كبار المهاجرين والانصار فيهم ابوبكر وعمر وابو عبيدة وسعد وسعيد وقتادة بن النعمان وغيرهم (رضي الله عنهم) فطعنوا في امارته اي بعضهم وكان اشدهم في ذلك عياش بن ابي ربيعة فقال يستعمل هذا الغلام على المهاجرين فكثرت المقالة في ذلك فسمع عمر بن الخطاب بعض ذلك فرده على من تكلم واخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فغضب غضبا شديدا فخطب وقال ان تطعنوا الى آخر الحديث وقد بعث صلى الله عليه وسلم زيد بن حارثة في عدة سرايا قال سلمة بن الاكوع فيما رواه ابو مسلم الكجي غزوت مع زيد بن حارثة سبع غزوات يؤمره علينا الحديث ثم ذكرها القسطلاني وكذا الحافظ في الفتح قال والسابعة الى ناس من بني فزارة وكان خرج قبلها في تجارة فخرج عليه ناس من بني فزارة فاخذوا ما معه وضربوه فجهزه النبي صلى الله عليه وسلم اليهم فاوقع بهم وقتل ام قرفة بكسر القاف وسكون الراء بعدها فاء وهي فاطمة بنت ربيعة بن بدر زوج مالك بن حذيفة بن بدر عم عيينة بن حصن وكانت معظمة فيهم فيقال ربطها في ذنب فرسين واجريا فتقطعت واسر بنتها وكانت جميلة ولعل هذه السرية الاخيرة مراد المصنف وقد ذكر مسلم طرفا منها من حديث سلمة بن الاكوع اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله باب غزوة زيد بن حارثة الخ وهذه الغزوة غير الغزوة التي اشتهرت لغزوة موتة لتصريحه بياني ما بعد باسم عليحدة اه وستاتي غزوة موتة قريبا

ص٦١١ **باب عمرة القضاء** قال الحافظ كذا للاكثر وللمستملي وحده غزوة القضاء والاول اولى ووجه الكونها غزوة ان موسى بن عقبة ذكر في المغازي عن ابن شهاب انه صلى الله عليه وسلم خرج مستعدا بالسلاح والمقاتلة خشية ان يقع من قريش غدر فبلغهم ذلك ففزعوا فلقيه مكرز فاخبره انه باق على شرطه وان لا يدخل مكة بسلاح الا السيوف في اغمادها وانما خرج في تلك الهيئة احتياطا فوثق بذلك واخر النبي صلى الله عليه وسلم السلاح مع طائفة من اصحابه خارج الحرم حتى رجع ولا يلزم من اطلاق الغزوة وقوع المقاتلة وقال ابن الاثير ادخل البخاري عمرة القضاء في المغازي لكونها كانت مسببة عن غزوة الحديبية واختلف في سبب تسميتها عمرة القضاء فقال السهيلي لانه قاضى فيها قريشا لا لانها قضاء عن العمرة التي صد عنها لانها لم تكن فسدت حتى يجب قضاؤها بل كانت عمرة تامة كما تقدم في كتاب الحج وقال آخرون بل كانت قضاء عن العمرة الاولى وعدت عمرة الحديبية في العمر لثبوت الاجر فيها لا لانها كملت الى آخرها في الفتح وفيه فتحصل من اسمائها اربعة القضاء والقضية والقصاص والصلح وقال ابن اسحق خرج النبي صلى الله عليه وسلم في ذي القعدة معتمرا عمرة القضاء وكذلك ذكر موسى بن عقبة عن ابن شهاب اه من الفتح قلت وبسط الكلام على قصة عمرة القضاء وما يتعلق بها من المباحث الحديثية

والمنقبة وكذا على بقية عمره صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا كثيرا في جزء مفرد سميته جزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم وهو ملحق في آخر جزء حجة الوداع وهو ايضا مما من الله تعالى علي بتاليفه فارجع اليه لو شئت التفصيل

ص٦١١ **باب غزوة موتة من ارض الشام** بضم الميم وسكون الواو بغير همز لاكثر الرواة وبه جزم المبرد ومنهم من همزها وبه جزم ثعلب والجوهري وابن فارس وحكى صاحب الواعي الوجهين واما الموتة التي وردت الاستعاذة منها وفسرت بالجنون فهي بغير همز قوله من ارض الشام قال ابن اسحق هي بالقرب من البلقاء وقال غيره هي على مرحلتين من بيت المقدس ويقال ان السبب فيها ان شرحبيل بن عمرو الغساني وهو من امراء قيصر على الشام قتل رسولا ارسله النبي صلى الله عليه وسلم الى صاحب بصرى واسم الرسول الحارث بن عمير فجهز اليهم النبي صلى الله عليه وسلم عسكرا في ثلاثة آلاف وفي مغازي ابي الاسود عن عروة بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الجيش الى موتة في جمادى من سنة ثمان وكذا قال ابن اسحاق وموسى بن عقبة وغيرهما من اهل المغازي لا يختلفون في ذلك الا ما ذكر خليفة في تاريخه انها كانت سنة سبع اه من الفتح

ص٦١٢ **باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم اسامة بن زيد الى الحرقات** بضم الحاء والراء المهملتين وفتح القاف وبعد الالف فوقية نسبة الى الحرقة واسمه جهيش بن عامر بن ثعلبة بن مودعة بن جهينة وسمي الحرقة لانه حرق قوما بالقتل فبالغ في ذلك والجمع فيه باعتبار بطون تلك القبيلة اه من القسطلاني قال العيني قوله الحرقات بضم الحاء المهملة وفتح الراء وبالقاف وهي قبيلة من جهينة والظاهر انه جمع حرقة اه وكذا في الفتح الحرقات بضم المهملة وفتح الراء قوله بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الحرقة قال الحافظ ليس في هذا ما يدل على انه كان امير الجيش كما هو ظاهر الترجمة وقد ذكر اهل المغازي سرية غالب ابن عبدالله الليثي الى الميفعة بتحتانية ساكنة وفاء مفتوحة وهي وراء بطن نخل وذلك في رمضان سنة سبع وقالوا ان اسامة قتل الرجل في هذه السرية فان ثبت ان اسامة كان امير الجيش فالذي صنعه البخاري هو الصواب لانه ما امر الا بعد قتل ابيه في غزوة موتة وذلك في رجب سنة ثمان وان لم يثبت انه كان اميرها رجح ما قال اهل المغازي اه قوله حتى تمنيت اني لم اكن اسلمت قبل ذلك اليوم كتب الشيخ رحمه الله في اللامع وكثيرا ما ينظر الى امور هي مقاصد بالذات ولا ينظر الى ما لا يلزم فيها من المفاسد فكان اسامة تمنى اذ ذاك براءته من هذه الجناية مع عظم امرها وهول ما يعقبها كيف حصلت ولم ينظر الى ما لزم فيه من التثبت في الكفر مدة كذا اه وذكر في هامشه كلام الشراح وفيها ايضا ونظير ذلك التمني الدعاء بالشهادة فانه يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم كما تقدم تقريره مفصلا في كتاب الجهاد فانهم قالوا ان المقصد الاصلي فيه حصول الدرجة العليا لحصول الشهادة وليس طلب نصر الكافر هناك مقصودا اه

ص٦١٢ **باب غزوة الفتح وما بعث حاطب بن ابي بلتعة الى اهل مكة** قال الحافظ اي فتح مكة شرفها الله تعالى وسقط لفظ باب من نسخة الصغاني وكان سبب ذلك ان قريشا نقضوا العهد الذي وقع في الحديبية فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن اسحاق حدثني الزهري عن عروة عن المسور بن مخرمة انه كان في الشرط من احب ان يدخل في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهده فليدخل ومن احب ان يدخل في عقد قريش وعهدهم فليدخل فدخلت

بنو بكر بن عبد مناف بن كنانة في عهد قريش ودخلت خزاعة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن اسحاق وكان بين بني بكر وخزاعة حروب وقتلى في الجاهلية فتشاغلوا عن ذلك لما ظهر الاسلام فلما كانت الهدنة خرج نوفل بن معاوية الديلي من بني بكر في بني الديل حتى بيت خزاعة على ماء لهم يقال له الوتير فاصاب منهم رجلا يقال له منبه واستيقظت لهم خزاعة فاقتتلوا الى ان دخلوا الحرم ولم يترك القتال وامدت قريش بني بكر بالسلاح وقاتل بعضهم معهم ليلا في خفية فلما انقضت الحرب خرج عمرو بن سالم الخزاعي حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس في المسجد فانشد اشعارا فيه بيان نقض قريش العهد ذكرها الحافظ قال ابن اسحق فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت يا عمرو بن سالم فكان ما هاج فتح مكة اه قوله وما بعث حاطب الخ قال العيني هذا عطف على قوله غزوة الفتح والتقدير وفي بيان ما بعث به حاطب بن ابي بلتعة الى اهل مكة ثم والمبعوث منه الكتاب وصورته اما بعد يا معشر قريش فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جاءكم بجيش كالليل يسير كالسيل فوالله لو جاءكم وحده نصره الله عليكم وانجز له وعده فانظروا لانفسكم والسلام اه قال الحافظ فلما اجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسير الى مكة كتب حاطب بن ابي بلتعة الى قريش يخبرهم بذلك ثم اعطاه امرأة من مزينة وعند ابن ابي شيبة ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة جهزيني ولا تعلمي بذلك احدا فدخل عليها ابوبكر فانكر بعض شانها فقال ما هذا فقالت فقال والله ما انقضت الهدنة بيننا فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فذكر له انهم اول من غدر ثم امر بالطرق فحبست فعمي على اهل مكة لا ياتيهم خبر اه قلت ومقصود المصنف بهذه الترجمة بيان التهيؤ له فلا يتوهم التكرار بالترجمة الآتية

ص٦١٣ **باب غزوة الفتح في رمضان** اي بيان ان غزوة يوم فتح مكة كانت في شهر رمضان سنة ثمان من الهجرة وكان خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة يوم الاربعاء لعشر ليال خلون من رمضان وروى ابن اسحاق عن الزهري انه صلى الله تعالى عليه وسلم استعمل على المدينة ابا رهم الغفاري اه من العيني وفي حديث الباب انه صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة ومعه عشرة آلاف وعند ابن اسحاق في اثني عشر الفا من المهاجرين والانصار واسلم وغفار ومزينة وجهينة وسليم وجمع بين الروايتين بان عشرة آلاف من نفس المدينة ثم تلاحق به الفان قاله القسطلاني وقال الحافظ اخرج البيهقي من طريق ابن ابي حفصة عن الزهري بهذا الاسناد وقال صبح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لثلاث عشرة خلت من رمضان ورواه احمد باسناد صحيح عن ابي سعيد قال خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح لليلتين خلتا من شهر رمضان ويعطي هذا انه اقام في الطريق اثني عشر يوما واما ما قال الواقدي انه خرج لعشر خلون من رمضان فليس بقوي لمخالفته ما هو اصح منه وفي تعيين هذا التاريخ اقوال اخرى منها عند مسلم لست عشرة وله لثماني عشرة وفي اخرى لثنتي عشرة والجمع بين هاتين يحمل احدهما على ما مضى والاخرى على ما بقي والذي في المغازي دخل لتسع عشرة مضت وهو محمول على الاختلاف في اول الشهر ووقع في اخرى بالشك في تسع عشرة او سبع عشرة وروى يعقوب بن سفيان من رواية ابن اسحاق عن جماعة من مشائخه ان الفتح كان في عشر بقين من رمضان فان ثبت حمل على ان مراده انه وقع في العشر الاوسط قبل ان يدخل العشر الاخير اه وفي تاريخ الخميس في عشرين من رمضان هذه السنة يوم الجمعة وقيل في سادس عشر منه وقعت غزوة فتح مكة اه

ص۶۱۲ **باب اين ركز النبي صلى الله عليه وسلم الراية** الخ اى بيان المكان الذى ركزت فيه راية النبى صلى الله عليه وسلم بامره قاله الحافظ وقال العينى بعد ذكر الحديث ومطابقته بالترجمة فى قوله وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تركز رايته بالحجون وهو بفتح المهملة وضم الجيم الخفيفة مكان معروف بالقرب من مقبرة مكة اه

ص۶۱۳ **باب دخول النبى صلى الله عليه وسلم من اعلى مكة** قال الحافظ اى حين فتحها وقد روى الحاكم فى الاكليل من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت عن انس قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح وذقنه على رحله متخشعا

ص۶۱۳ **باب منزل النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح** اى المكان الذى نزل فيه وقد تقدم قريبا فى الكلام على الحديث الثالث انه نزل بالمحصب وههنا انه فى بيت ام هانئ وكذا فى الاكليل وكان النبى صلى الله عليه وسلم نازلا عليها يوم الفتح ولا مغايرة بينهما لانه لم يقم فى بيت ام هانئ وانما نزل به حتى اغتسل وصلى ثم رجع الى حيث ضربت خيمته عند شعب ابى طالب هو المكان الذى حصرت فيه قريش المسلمين وروى الواقدى من حديث جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال منزلنا اذا فتح الله تعالى علينا مكة فى الخيف حيث تقاسموا على الكفر وجاه شعب ابى طالب حيث حصروا اه

ص۶۱۵ **باب** (بغير ترجمة) ذكر فيه الاحاديث المتفرقة التى بها ذكر فتح مكة قال الحافظ كذا فى الاصول بغير الترجمة وكانه بيض له فلم يتفق له وقوع ما يناسبه اه وقال العلامة العينى هو كالفصل لما قبله اه وقد ذكر فيه اربعة احاديث الاول حديث عائشة اورده مختصرا ووجه دخوله ههنا ما سياتى فى التفسير بلفظ ما صلى النبى صلى الله عليه وسلم صلاة بعد ان نزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح الا يقول فيها فذكر الحديث اه من الفتح

ص۶۱۵ **باب مقام النبى صلى الله عليه وسلم بمكة زمن الفتح** بفتح ميم مقام الاولى فى الفرع وفى غيره بضمها اى الاقامة والمراد وصفه بانه اقام اه قلت والاولى بضم الميم وهو الذى ذكره العينى واقتصر عليه فان المقصود ههنا بيان الاقامة اى مدتها واما المقام بفتح الميم فهو ظرف يراد فيه المنزل وقد تقدم باب منزله صلى الله عليه وسلم والا لزم التكرار وقال الحافظ ذكر فيه حديث انس اقمنا مع النبى صلى الله عليه وسلم عشرا وحديث ابن عباس وفيه اقام بمكة تسعة عشر يوما وفى الرواية الثانية عنه اقمنا فى سفر ولم يذكر المكان فظاهر هذين الحديثين التعارض والذى اعتقده ان حديث انس انما هو فى حجة الوداع فانها هى السفرة التى اقام فيها بمكة عشرا واما حديث ابن عباس فهو فى الفتح وقد قدمت ذلك بادلته فى باب قصر الصلوة واوردت هناك التصريح بان حديث انس انما هو فى حجة الوداع ولعل البخارى ادخل فى هذا الباب اشارة الى ما ذكرت ولم يفصح بذلك تشحيذا للاذهان ومدة اقامتهم فى سفر الفتح حتى رجعوا الى المدينة اكثر من ثمانين يوما اه وفى هامش الهندية لعل البخارى ادخل فى هذا الباب اشارة الى انه لا تعارض بين حديث انس وحديث ابن عباس لان الاقامتين مختلفتان فى سفرتين اه

ص۶۱۶ **باب** (بغير ترجمة) كذا فى الاصول بغير ترجمة وسقط من رواية النسفى فصارت احاديثه من جملة الباب الذى قبله ومناسبتها له غير ظاهرة ولعله كان قد بيض له ليكتب له ترجمة فلم يتفق والمناسب لترجمته من شهد الفتح اه من الفتح

ص۶۱۷ **باب قول الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم** الخ قال الحافظ وقع فى رواية النسفى باب غزوة حنين وقول الله عز وجل الخ وحنين بمهملة ونون مصغر وادٍ الى جنب ذى المجاز قريب من الطائف بينه وبين مكة بضعة عشر ميلا من جهة عرفات قال ابو عبيد البكرى سمى باسم حنين بن قانية قال اهل المغازى خرج النبى صلى الله عليه وسلم الى حنين لست خلت من شوال وقيل لليلتين بقيتا من رمضان وجمع بعضهم بانه بدأ بالخروج فى اواخر رمضان وسار سادس شوال وكان وصوله اليها فى عاشره وكان السبب فى ذلك ان مالك بن عوف النضرى جمع القبائل من هوازن ووافقه على ذلك الثقفيون وقصدوا محاربة المسلمين فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فخرج اليهم قال عمر بن شبة فى كتاب مكة بسنده عن عروة انه كتب الى الوليد اما بعد فانك كتبت الى تسالنى عن قصة الفتح فذكر وقتها فاقام عامئذ بمكة نصف شهر ولم يزد على ذلك حتى اتاه ان هوازن وثقيفا قد نزلوا حنينا يريدون قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا قد جمعوا اليه ورئيسهم عوف بن مالك ولابى داؤد باسناد حسن من حديث سهل ابن الحنظلية انهم ساروا مع النبى صلى الله عليه وسلم الى حنين فاطنبوا السير فجاء رجل فقال انى انطلقت من بين ايديكم حتى طلعت جبل كذا وكذا فاذا انا بهوازن عن بكرة ابيهم بظعنهم ونعمهم وشائهم قد اجتمعوا الى حنين فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تلك غنيمة المسلمين غدا ان شاء الله تعالى وعند ابن اسحاق من حديث جابر ما يدل على ان هذا الرجل هو عبد الله بن حدرد الاسلمى اه من الفتح وقال القسطلانى وكان المسلمون اثنى عشر الفا وهوازن وثقيف اربعة آلاف وقد روى يونس بن بكير فى زيادات المغازى قال قال رجل يوم حنين لن نغلب اليوم من قلة فشق ذلك على النبى صلى الله عليه وسلم فكانت الهزيمة وقال فى فتوح الغيب هذا من حيث الظاهر ليس كلمة اعجاب لكنها كناية عنها فكانه قال ما اكثر عددنا فذلك قوله تعالى اذ اعجبتكم كثرتكم الآية اه

ص۶۱۹ **باب غزوة اوطاس** قال عياض هو واد فى دار هوازن وهو موضع حرب حنين انتهى وهذا الذى قاله ذهب اليه بعض اهل السير والراجح ان وادى اوطاس غير وادى حنين ويوضح ذلك ما ذكره ابن اسحاق ان الوقعة كانت فى وادى حنين وان هوازن لما انهزموا صارت طائفة منهم الى الطائف وطائفة الى بجيلة وطائفة الى اوطاس فارسل النبى صلى الله عليه وسلم عسكرا مقدمهم ابو عامر الاشعرى الى من مضى الى اوطاس كما يدل عليه حديث الباب ثم توجه هو وعساكره الى الطائف وقال ابو عبيد البكرى اوطاس واد فى ديار هوازن وهناك عسكروا هم وثقيف ثم التقوا بحنين اه من الفتح وفى تاريخ الخميس وفى شوال هذه السنة كانت سرية ابى عامر الاشعرى الى اوطاس وهو عم ابى موسى الاشعرى وقال ابن اسحاق ابن طه والاول اشهر واوطاس واد معروف فى ديار هوازن بين حنين والطائف اه

ص۶۲۰ **باب غزوة الطائف** الخ هو بلد كبير مشهور كثير الاعناب والنخيل على ثلاث مراحل او مرحلتين من مكة من جهة المشرق قيل اصلها ان جبرئيل عليه السلام اقتلع الجنة التى كانت لاصحاب الصريم فسار بها الى مكة فطاف بها حول البيت ثم انزلها حيث الطائف فسمى الموضع بها وكانت اولا بنواحى صنعاء واسم الارض وج بتشديد الجيم سميت برجل وهو ابن عبد الجن من العمالقة وهو اول من نزل بها وسار النبى صلى الله عليه وسلم اليها بعد منصرفه من حنين وحبس الغنائم بالجعرانة وكان مالك بن عوف النضرى قائد هوازن لما انهزم دخل الطائف وكان له حصن بلية وهى بكسر اللام وتخفيف التحتانية على اميال من الطائف فربه النبى صلى الله عليه وسلم وهو سائر الى الطائف فامر بهدمه اه من الفتح وفى تاريخ الخميس قيل انه لما دعا ابراهيم عليه السلام لاهل مكة ان يرزقوا من الثمرات نقل الله تعالى بقعة الطائف من الشام فوضعها هناك رزقا للحرم قال اصحاب السير لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم حنينا لعشر او لاحد عشر من شوال وهو من الشهر السنة الثامنة من الهجرة خرج الى الطائف يريد جماعة من هوازن وثقيف قد هربوا من معركة حنين وتحصنوا بحصن الطائف وقدم خالد بن الوليد فى الف رجل على مقدمته طليعة ومر فى طريقه بقبر ابى رغال وهو ابو ثقيف فيما يقال فاستخرج منه غصنا من ذهب وقد كان بنو ثقيف لما قدموا الطائف دخلوا حصنهم وهو حصن الطائف ورموه وادخلوا فيه من الزاد وغيره ما يصلحهم لسنة ثم رموا عليه من المجانيق وادخلوا فيه الرماة واغلقوا عليهم الابواب وتهيئوا للقتال اه قوله فى شوال سنة ثمان الخ كذا ذكره فى مغازيه وهو قول جمهور اهل المغازى وقيل بل وصل اليها فى اول ذى القعدة اه من الفتح قوله فلم ينل منهم شيئا قال الحافظ فى مرسل ابن الزبير عند ابن ابى شيبة قال لما حاصر النبى صلى الله عليه وسلم الطائف قال اصحابه يا رسول الله احرقتنا نبال ثقيف فادع الله عليهم فقال اللهم اهد ثقيفا وقال الحافظ ايضا وذكر انس فى حديثه عند مسلم ان مدة حصارهم كانت اربعين يوما وعند اهل السير اختلاف فقيل عشرين يوما وقيل بضع عشرة وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر اه ص۶۲۲ قوله او كانهم وجدوا الخ كتب الشيخ فى اللامع والفرق ان الاول بزيادة الفاء على اول الكلام دون الثانى وهذا الفرق غير يسير فى مذهب اهل الحديث فكان مما يجب التنبيه عليه وتعيين الفرق بحسب المعنى كما وقع من الشراح تعسف فان الفرق المعنوى ويكون موجبا للترديد واعادة الكلام كما هو شاهد فى كثير من التاويلات المختلفة فى معنى الحديث اه وذكر فى هامشه كلام الشراح فارجع اليه لو شئت

ص۶۲۲ **باب السرية التى قبل نجد** قال الحافظ قبل بكسر القاف وفتح الموحدة اى فى جهة نجد كذا ذكرها بعد غزوة الطائف والذى ذكره اهل المغازى انها كانت قبل التوجه لفتح مكة فقال ابن سعد انها كانت فى شعبان سنة ثمان وذكر غيره انها كانت قبل موتة كانت فى جمادى كما تقدم من السنة وقيل كانت فى رمضان قالوا وكان ابو قتادة اميرها وكانوا خمسة وعشرين وغنموا من غطفان بارض محارب مائتى بعير والفى شاة اه (فائدة) الى ههنا انتهت سلسلة تراجم الغزوات فقد كانت التراجم السابقة من اول كتاب المغازى اكثرها فى الغزوات الا قلائل منها مثل باب غزوة زيد بن حارثة وباب بعث النبى صلى الله عليه وسلم اسامة الى الحرقات وباب غزوة موتة فانها سرايا لا الغزوات على اصطلاح الجمهور وقد تقدم ان المصنف لم يفرق بين الغزوة والسرية من حيث الاطلاق فاطلق احدهما على الاخرى على خلاف اصطلاح الجماهير ومن ههنا تجعل التراجم الآتية من قبيل السرايا سوى غزوة تبوك آخر الغزوات ولذا ذكرها المصنف اخيرا فى ختام المغازى اما تعريف السرية فهو ما قال الحافظ السرية بفتح المهملة وكسر الراء وتشديد التحتانية هى التى تخرج بالليل والسارية التى تخرج بالنهار وقيل سميت بذلك لانها تخفى ذهابها وهذا يقتضى انها اخذت من السر ولا يصح لاختلاف المادة وهى قطعة من الجيش تخرج منه وتعود اليه وهى من مائة الى خمس مائة فما زاد على خمسمائة يقال له منسر بالنون والمهملة فان زاد على الثمانمائة سميت جيشا وما بينهما يسمى هبطة فان زاد على اربعة آلاف يسمى جحفلا فان زاد فجيش جرار والخميس الجيش العظيم وما افترق من السرية يسمى بعثا فالعشرة فما بعدها تسمى حفيرة والاربعون عصبة والى ثلاثمائة مقنبا بقاف ونون ثم موحدة فان زاد سمى جمرة بالجيم والكتيبة ما اجتمع ولم ينتشر اه قلت وقد تقدم ما قال الزرقانى قد جرت عادة المحدثين واهل السير اصطلاحا منهم غالبا ان يسموا كل عسكر حضره النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه الكريمة غزوة وما لم يحضره بل ارسل بعضا من اصحابه الى العدو سرية وبعثا اه

ص۶۲۳ **باب بعث النبى صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى بنى جذيمة** بفتح الجيم وكسر المعجمة ثم تحتانية ساكنة اى ابن عامر بن عبد مناة بن كنانة ووهم الكرمانى فظن انه من بنى جذيمة بن عوف بن بكر بن عوف قبيلة من عبد قيس وهذا البعث كان عقب فتح مكة فى شوال قبل الخروج الى حنين عند جميع اهل المغازى وكانوا باسفل مكة من ناحية يلملم قال ابن سعد بعث النبى صلى الله عليه وسلم اليهم خالد بن الوليد فى ثلاثمائة وخمسين من المهاجرين والانصار داعيا الى الاسلام لا مقاتلا اه من الفتح

ص۶۲۴ **باب سرية عبد الله بن حذافة السهمى** الخ قال الحافظ كذا ترجم واشار باصل الترجمة الى ما رواه احمد وابن ماجة وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم من طريق عمر بن الحكم عن ابى سعيد الخدرى قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم علقمة بن مجزز على بعث انا فيهم حتى انتهينا الى راس غزاتنا او كنا ببعض الطريق اذن لطائفة من الجيش وامر عليهم عبد الله بن حذافة السهمى وكان من اصحاب بدر وكانت فيه دعابة الحديث وذكر ابن سعد هذه القصة بنحو هذا السياق وذكر ان سببها انه بلغ النبى صلى الله عليه وسلم ان ناسا من الحبشة تراآهم اهل جدة فبعث اليهم علقمة بن مجزز فى ربيع الآخر فى سنة تسع فى ثلاثمائة فانتهى الى جزيرة فى البحر فلما خاض البحر اليهم هربوا فلما رجع تعجل بعض القوم الى اهلهم فامر عبد الله بن حذافة على من تعجل زاد القسطلانى قال البرماوى ولعل هذا عذر للبخارى حيث جمع بينهما مع انه فى الحديث لم يسم واحدا منهما وترجمة البخارى لعلها تفسير المبهم الذى فى الحديث اه وذكر ابن اسحاق ان سبب هذه القصة ان وقاص بن مجزز كان قتل يوم ذى قرد فاراد علقمة بن مجزز ان ياخذ بثاره فارسله رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذه السرية قلت وهذا يخالف ما ذكره ابن سعد الا ان يجمع بان يكون امر بالامرين وارخها ابن سعد فى ربيع الآخر سنة تسع فالله اعلم واما قوله ويقال انها سرية الانصارى فاشار بذلك الى احتمال تعدد القصة وهو الذى يظهر لى لاختلاف سياقهما واسم اميرها والسبب فى امره بدخولهم النار ويحتمل الجمع بينهما بضرب من التاويل ويبعده وصف عبد الله بن حذافة السهمى القرشى المهاجرى بكونه انصاريا وقد تقدم بيان نسب عبد الله بن حذافة فى كتاب العلم ويحتمل الحمل على المعنى الاعم اى انه نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجملة والى التعدد جنح ابن القيم واما ابن الجوزى فقال قوله من الانصار وهم من بعض الرواة وانما هو سهمى قلت ويؤيده حديث ابن عباس عند احمد فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم الآية نزلت فى عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدى بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سرية وسياتى فى تفسير سورة النساء وقد رواه شعبة عن زبيد اليامى عن سعد بن عبيدة فقال رجلا ولم يقل من الانصار ولم يسمه اخرجه المصنف فى كتاب خبر الواحد واما علقمة بن مجزز فهو بضم اوله وجيم مفتوحة ومعجمتين الاولى مكسورة ثقيلة وحكى فتحها والاول اصوب وقال عياض وقع لاكثر الرواة بسكون المهملة وكسر الراء المهملة وعن القابسى بجيم ومعجمتين وهو المعروف وهو والد القائف الذى ياتى ذكره فى النكاح فى حديث عائشة فى قوله فى زيد بن حارثة وابنه اسامة ان بعض هذه الاقدام لمن بعض فعلقمة صحابى ابن صحابى اه قلت وسياتى فى التفسير عن ابن عباس ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم نزلت فى عبد الله بن حذافة اذ بعثه النبى

صلی اللہ علیہ وسلم فی سریۃ وسیاق ہناک نسخۃ ہذہ السریۃ علی ما نقلہ ابن سعد وسیاقہ یغایر سیاق حدیث علی حدیث الباب قال العلامۃ القسطلانی واختلاف السیاقین یدل علی التعدد الی آخر ما قال

صـ٦٢١ **باب بعث ابی موسیٰ ومعاذ الی الیمن** کانہ اشار بالتقیید بقولہ قبل حجۃ الوداع الی ما وقع فی بعض احادیث الباب انہ رجع من الیمن فلقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ فی حجۃ الوداع لکن القبلیۃ نسبیۃ وقد تقدمت فی الزکوۃ فی الکلام علی حدیث معاذ متی کان بعثہ الی الیمن وروی احمد عن معاذ لما بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن خرج یوصیہ ومعاذ راکب الحدیث وفی روایۃ عنہ لما بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قال قد بعثتک الی قوم رقیقۃ قلوبہم فقاتل بمن اطاعک من عصاک وعند اہل المغازی انہا کانت فی ربیع الآخر سنۃ تسع من الہجرۃ اھ وقال فی کتاب الزکوۃ وکان بعث معاذ رضی اللہ عنہ الی الیمن سنۃ عشر قبل حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکرہ المصنف فی اواخر المغازی وقیل کان ذلک فی اواخر سنۃ تسع عند منصرفہ صلی اللہ علیہ وسلم من تبوک رواہ الواقدی باسنادہ الی کعب بن مالک واخرجہ ابن سعد فی الطبقات عنہ ثم حکی ابن سعد انہ کان فی ربیع الآخر سنۃ عشر وقیل بعثہ عام الفتح سنۃ ثمان واتفقوا علی انہ لم یزل علی الیمن الی ان قدم فی عہد ابی بکر ثم توجہ الی الشام فمات بہا واختلف ہل کان معاذ والیا او قاضیا فجزم ابن عبد البر بالثانی والغسانی بالاول اھ وقال الحافظ ایضا (**تنبیہ**) کان بعث ابی موسیٰ الی الیمن بعد الرجوع من غزوۃ تبوک لانہ شہد غزوۃ تبوک مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما سیاتی اھ من الفتح

صـ٦٢٢ **باب بعث علی بن ابی طالب وخالد بن الولید الی الیمن** قال الحافظ قد ذکر فی آخر الباب حدیث جابر ان علیا قدم من الیمن فلاقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ فی حجۃ الوداع وقد تقدم الکلام علیہ فی کتاب الحج (قلت والحال فی کتاب الحج علی کتاب المغازی) وقد اخرج احمد وابوداؤد والترمذی عن علی قال بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن فقلت یا رسول اللہ تبعثنی الی قوم اسن منی وانا حدیث السن لا ابصر القضاء قال فوضع یدہ علی صدرہ وقال اللہم ثبت لسانہ واہد قلبہ وقال یا علی اذا جلس الیک الخصمان فلا تقض بینہما حتی تسمع من الآخر فذکر الحدیث ثم قال الحافظ وحدیث البراء اول احادیث الباب اوردہ البخاری مختصرا وقد اوردہ الاسماعیلی فزاد فیہ قال البراء فکنت ممن عقب فلما دنونا من القوم خرجوا الینا فصلی بنا علی وصفنا صفا واحدا ثم تقدم بین ایدینا فقرأ علیہم کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسلمت ہمدان جمیعا فکتب علی رضی اللہ عنہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باسلامہم فلما قرئ الکتاب خر ساجدا ثم رفع راسہ وقال السلام علی ہمدان اھ وقال القسطلانی تو ربعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع خالد بن الولید الی الیمن ای بعد رجوعہم من الطائف وقسمۃ الغنائم بالجعرانۃ ثم بعث علیا بعد ذلک اھ وفی تاریخ الخمیس فی ہذہ السنۃ ارسل خالد بن الولید قبل حجۃ الوداع فی ربیع الاول سنۃ عشر وفی الاکلیل فی ربیع الآخر وفی المنتقی فی ربیع الآخر او جمادی الاولی الی عبد المدان قبیلۃ بنجران وامرہ ان یدعوہم الی الاسلام فاسلموا کذا فی المواہب اللدنیۃ الی آخر ما بسط فی القصۃ ثم ذکر وفی رمضان ہذہ السنۃ بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیا بن ابی طالب الی الیمن وعقد لہ لواء وعممہ بیدہ وفی روایۃ وارخی طرفہا من قدامہ نحو ذراع ومن خلفہ قید شبر فخرج علی فی ثلاثمائۃ فارس ففرق اصحابہ فاتوا بنہب وغنائم ونساء واطفال ونعم وشاء وغیر ذلک ثم لقی جمعہم فدعاہم الی الاسلام فابوا ورموا بالنبل حتی حمل علیہم علی واصحابہ فقتل منہم عشرین رجلا فتفرقوا وانہزموا فکف عن طلبہم ثم دعاہم الی الاسلام فاسرعوا واجابوا وبایعہ نفر من رؤسائہم ثم قفل فوافی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ قد قدمہا للحج سنۃ عشر قال کعب بن الاحبار لما قدم علی الیمن لقیتہ وکان کعب اذ ذاک بالیمن فقلت لہ اخبرنی عن صفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یخبرنی عنہا وجعلت اتبسم فقال لی مم تبسم قلت مما یوافق ما عندنا فی صفتہ الی ان قال وصدقت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وآمنت بہ الی آخر ما فیہ

صـ٦٢٤ **باب غزوۃ ذی الخلصۃ** بفتح الخاء المعجمۃ واللام بعدہا مہملۃ وحکی ابن درید فتح اولہ واسکان ثانیہ وحکی ابن ہشام ضمہا وقیل بفتح اولہ وضم ثانیہ والاول اشہر والخلصۃ نبات لہ حب احمر کخرز العقیق وذو الخلصۃ اسم للبیت الذی کان فیہ الصنم وقیل اسم البیت الخلصۃ واسم الصنم ذو الخلصۃ وحکی المبرد ان موضع ذی الخلصۃ صار مسجدا جامعا لبلدۃ یقال لہا العبلات من ارض خثعم ووہم من قال انہ کان فی بلاد فارس اھ وروی الحاکم فی الاکلیل من حدیث البراء بن عازب قال قدم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مائۃ رجل من بجیلۃ وبنی قشیر مع جریر بن عبد اللہ فسالہ عن بنی خثعم فاخبرہم انہم ابوا ان یجیبوا الی الاسلام فاستعملہ علی عامۃ من کان معہ وندب معہ ثلاثمائۃ من الانصار وامرہ ان یسیر الی خثعم فیدعوہم ثلاثۃ ایام فان اجابوا الی الاسلام قبل منہم وہدم صنمہم ذا الخلصۃ والا وضع فیہم السیف اھ قلت ذکرہا صاحب الخمیس ہہنا واختارہ فی ذکر وقائع ہذہ السنۃ ترتیب صاحب المجمع البخاری فی وقائع السنۃ العاشرۃ ولم یذکرہا صاحب الخمیس ہہنا واختارہ فی ذکر وقائع ہذہ السنۃ ترتیب الامام البخاری فذکر اولا بعث ابی موسیٰ ومعاذ بن جبل الی الیمن ثم بعث خالد بن الولید ثم بعث علی بن ابی طالب الی الیمن ثم بعث جریر بن عبد اللہ الی ذی الکلاع وسیاتی ذکر بعث جریر الی ذی الکلاع فی البخاری مع الکلام علیہ

صـ٦٢٥ **باب غزوۃ ذات السلاسل الخ** بمہملتین والمشہور انہا بفتح الاولی علی لفظ جمع السلسلۃ وضبطہ کذلک ابو عبید البکری قیل سمی المکان بذلک لانہ کان بہ رمل بعضہ علی بعض کالسلسلۃ وضبطہا ابن الاثیر بالضم وقال ہو بمعنی السلسال ای السہل قیل سمیت ذات السلاسل لان المشرکین ارتبط بعضہم الی بعض مخافۃ ان یفروا وقیل ان بہا ماء یقال لہ السلسل وذکر ابن سعد انہا وراء وادی القری وبینہا وبین المدینۃ عشرۃ ایام قال وکانت فی جمادی الآخرۃ سنۃ ثمان من الہجرۃ وقیل کانت سنۃ سبع وبہ جزم ابن ابی خالد فی کتاب صحیح التاریخ ونقل ابن عساکر الاتفاق علی انہا کانت بعد غزوۃ موتۃ الا ابن اسحاق فقال قبلہا قلت وہو قضیۃ ما ذکر عن ابن سعد وابن ابی خالد قولہ وہی غزوۃ لخم وجذام وعند ابن اسحاق انہ ماء لبنی جذام ولخم اما لخم بفتح اللام وسکون المعجمۃ قبیلۃ کبیرۃ شہیرۃ ینسبون الی لخم واسمہ مالک بن عدی بن الحارث بن مرۃ بن ادد واما جذام بضم الجیم بعدہا معجمۃ خفیفۃ قبیلۃ کبیرۃ شہیرۃ ایضا ینسبون الی عمرو بن عدی وہم اخوۃ لخم علی المشہور وقیل ہم من ولد اسد بن خزیمۃ وقولہ بلاد بلی بفتح الموحدۃ وکسر اللام الخفیفۃ بعدہا یاء النسب قبیلۃ کبیرۃ ینسبون الی بلی بن عمرو بن الحاف بن قضاعۃ واما عذرۃ فبضم العین المہملۃ وسکون الذال المعجمۃ قبیلۃ کبیرۃ ینسبون الی عذرۃ بن سعد ہذیم بن زید بن لیث بن سود بن اسلم بضم اللام ابن الحاف بن قضاعۃ واما بنو القین فقبیلۃ کبیرۃ ایضا ینسبون الی القین بن جسر ویقال کان لہ عبد یسمی القین حضنہ فنسب الیہ ذکر ابن سعد ان جمعا من قضاعۃ تجمعوا وارادوا ان یدنوا من اطراف المدینۃ فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرو بن العاص فعقد لہ لواء ابیض وبعثہ فی ثلاثمائۃ من سراۃ المہاجرین والانصار ثم امدہ بابی عبیدۃ بن الجراح فی مائتین وامرہ ان یلحق بعمرو وان لا یختلفا فاراد ابو عبیدۃ ان یؤمہم فمنعہ عمرو وقال انما قدمت علی مددا وانا الامیر فاطاع لہ ابو عبیدۃ فصلی بہم عمرو وتقدم فی التیمم انہ احتلم فی لیلۃ باردۃ فلم یغتسل وتیمم وصلی بہم الحدیث وسار عمرو حتی وطئ بلاد بلی وعذرۃ وکذا ذکر موسیٰ بن عقبۃ نحو ہذہ القصۃ وذکر ابن اسحق ان ام عمرو بن العاص کانت من بلی فبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرا یستنفر الناس الی الاسلام ویستالفہم بذلک وروی اسحق بن راہویہ والحاکم من حدیث بریدۃ ان عمرو بن العاص امرہم فی تلک الغزوۃ ان لا یوقدوا نارا فانکر ذلک عمر فقال لہ ابوبکر دعہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یبعثہ علینا الا لعلمہ بالحرب فسکت عنہ فہذا السبب اصح اسنادا من الذی ذکرہ ابن اسحق لکن لا یمتنع الجمع الی آخر ما ذکرہ الحافظ فی الفتح وقال العینی وفی الحدیث جواز تامیر المفضول علی الفاضل اذا امتاز المفضول بصفۃ تتعلق بتلک الولایۃ ومنقبۃ لعمرو بن العاص لتامیرہ علی جیش فیہم ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما وان کان ذلک لا یقتضی افضلیتہ علیہم لکن یقتضی ان لہ فضلا فی الجملۃ وقد روینا فی فوائد ابی بکر بن ابی الہیثم من حدیث رافع الطائی قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم جیشا واستعمل علیہم عمرو بن العاص وفیہم ابوبکر قال وہی الغزوۃ التی یفتخر بہا اہل الشام الی ان قال الحافظ بعد ذکر روایۃ وفیہ اشعار بان بعثہ کان عقب اسلامہ وکان اسلامہ فی اثناء سنۃ سبع من الہجرۃ اھ

صـ٦٢٥ **باب ذہاب جریر الی الیمن** ذکر الطبرانی من طریق ابراہیم بن جریر عن ابیہ قال بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن اقاتلہم وادعوہم ان یقولوا لا الہ الا اللہ فالذی یظہر ان ہذا البعث غیر بعثہ الی ہدم ذی الخلصۃ ویحتمل ان یکون بعثہ الی الجہتین علی الترتیب ویؤیدہ ما وقع عند ابن حبان فی حدیث جریر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ یا جریر انہ لم یبق من طواغیت الجاہلیۃ الا بیت ذی الخلصۃ فانہ یشعر بتاخیر ہذہ القصۃ جدا وسیاتی فی حجۃ الوداع ان جریرا شہدہا فکان ارسالہ کان بعدہا فہدمہا ثم توجہ الی الیمن ولہذا لما رجع بلغتہ وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولہ کنت بالیمن فی روایۃ ابی اسحق عن جریر عند ابن عساکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ الی ذی عمرو وذی الکلاع یدعوہما الی الاسلام فاسلما قال وقال لی ذو الکلاع ادخل علی ام شرحبیل یعنی زوجتہ وعند الواقدی فی الردۃ باسانید متعددۃ نحو ہذا وذو الکلاع بفتح الکاف وتخفیف اللام واسمہ اسمیفع بسکون المہملۃ وفتح المیم وسکون التحتانیۃ وفتح الفاء وبعدہا مہملۃ ویقال ایفع بن باکورا ویقال ابن حوشب ابن عمرو واما ذو عمرو فکان احد ملوک الیمن وہو من حمیر ایضا ولم اقف لہ علی اسم غیرہ ولا رایت من اخبارہ اکثر مما ذکر فی حدیث الباب وکانا عزما علی التوجہ الی المدینۃ فلما بلغتہما وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجعا الی الیمن ثم ہاجرا فی زمن عمر اھ کلہ من الفتح

صـ٦٢٥ **باب غزوۃ سیف البحر** ہو بکسر المہملۃ وسکون التحتانیۃ وآخرہ فاء ای ساحل البحر قولہ وہم یتلقون عیر القریش الخ صرح ما فی الروایۃ الثانیۃ فی الباب حیث قال فیہا نرصد عیر قریش وقد ذکر ابن سعد وغیرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثہم الی حی من جہینۃ بالقبلیۃ بفتح القاف والموحدۃ مما یلی ساحل البحر بینہم وبین المدینۃ خمس لیال وانہم انصرفوا ولم یلقوا کیدا وان ذلک کان فی رجب سنۃ ثمان وہذا لا یغایر ظاہرہ ما فی الصحیح لانہ یمکن الجمع بین کونہم یتلقون عیر القریش ویقصدون حیا من جہینۃ ویقوی ہذا الجمع ما عند مسلم عن جابر قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثا الی ارض جہینۃ فذکر ہذہ القصۃ لکن تلقی عیر قریش ما یتصور ان یکون فی الوقت الذی ذکرہ ابن سعد فی رجب سنۃ ثمان لانہم کانوا حینئذ فی الہدنۃ بل مقتضی ما فی الصحیح ان تکون ہذہ السریۃ فی سنۃ ست او قبلہا قبل ہدنۃ الحدیبیۃ نعم یحتمل ان یکون تلقیہم للعیر لیس لمحاربتہم بل لحفظہم من جہینۃ ولہذا لم یقع فی شئ من طرق الخبر انہم قاتلوا احدا بل فیہ انہم قاموا نصف شہر او اکثر فی مکان واحد فاللہ اعلم قولہ وامر علیہم ابا عبیدۃ فی روایۃ ابی حمزۃ الخولانی فی الاطعمۃ قام علینا قیس بن سعد بن عبادۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والمحفوظ ما اتفقت علیہ روایات الصحیحین انہ ابو عبیدۃ وکان احد رواتہ ظن من صنیع قیس بن سعد فی تلک الغزوۃ ما صنع من نحر الابل التی اشتراہا انہ کان امیر السریۃ ولیس کذلک اھ قلت وذکر الامام مالک رحمہ اللہ ہذہ القصۃ فی موطاہ فی الاطعمۃ من حدیث جابر المذکور فی ہذا الباب وبسط الکلام فی الاوجز فی تعیین تلک الغزوۃ وتاریخہا وفیہ ذکر ہذہ الغزوۃ صاحب الخمیس فی سنۃ ثمان فقال وفی رجب ہذہ السنۃ کانت سریۃ ابی عبیدۃ الی سیف البحر وہی سریۃ الخبط وکان فیہا ثلثمائۃ من المہاجرین والانصار منہم عمر بن الخطاب وقیس بن سعد بن عبادۃ اھ وذکرہا ابن الجوزی فی التلقیح بعد ذکرہا قبل فتح مکۃ وذکرہا صاحب المجمع فی سنۃ ثمان والیہ یظہر میل البخاری لکن مال الحافظ فی مواضع من الفتح الی انہا فی السنۃ الثانیۃ اذ قال زعم الواقدی ان ہذہ القصۃ کانت فی رجب سنۃ ثمان وہو عندی خطا الی آخر ما تقدم ثم الی ان قال ثم ظہر لی الآن تقویۃ ذلک ای کونہا فی السنۃ الثانیۃ لقول جابر فی روایۃ مسلم انہم خرجوا فی غزوۃ بواط فذکر فیہا قصۃ الحوت نحو حدیث الباب وغزوۃ بواط کانت فی السنۃ الثانیۃ من الہجرۃ قبل وقعۃ بدر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج فی مائتین من اصحابہ لیعترض عیر القریش فبلغ بواطا وہی جبال الجہینۃ مما یلی الشام بینہا وبین المدینۃ اربعۃ برد فلم یلق احدا فرجع فکانہ افرد ابا عبیدۃ فی من معہ یرصدون العیر المذکور ویؤید تقدم امرہا ما ذکر فیہا من القلۃ والجہد والواقع انہم فی سنۃ ثمان التی ماہم بفتح خیبر وغیرہا والجہد المذکور فی القصۃ یناسب ابتداء الامر فیترجح ما ذکرتہ اھ من الفتح قلت والاوجہ عندی ان یقال انہم خرجوا ابتداء بعیر قریش ثم امر صلی اللہ علیہ وسلم ابا عبیدۃ ومن معہ بعثا الی جہینۃ فیجتمع الروایتان وما ابداہ الحافظ کالامر من زمان العسرۃ لیشکل علیہ ان غزوۃ تبوک کانت بعد فتح مکۃ بلا خلاف وتسمی جیش العسرۃ ولتوجیہ مساغ ومال الزیلعی تبعا لعبد الحق انہما قصتان وتعقب کلام الحافظ فی الفتح ومال الی توجیہ آخر فی الاوجز وتقدم ذکر غزوۃ بواط فی اول المغازی

صـ٦٢٦ **باب حج ابی بکر بالناس فی سنۃ تسع** کذا فی النسخ الہندیۃ ولیس فی نسخ الشروح الثلاثۃ لفظۃ باب قال الحافظ کذا جزم بہ ونقل المحب الطبری عن صحیح ابن حبان ان فیہ عن ابی ہریرۃ لما قفل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حنین اعتمر من الجعرانۃ وامر ابا بکر فی تلک الحجۃ قال المحب انما حج ابوبکر سنۃ تسع والجعرانۃ کانت سنۃ ثمان قال وانما حج فیہا عتاب بن اسید کذا قال وکانہ تبع الماوردی فانہ قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر عتابا ان یحج بالناس عام الفتح

والذي جزم به الازرقي في اخبار مكة خلافه فقال لم يبلغنا انه استعمل في تلك السنة على الحج احدا وانما ولى عتابا امرة مكة فحج المسلمون والمشركون جميعا وكان المسلمون مع عتاب لكونه الامير قلت والحق انه لم يختلف في ذلك وانما وقع الاختلاف في اي شهر حج ابوبكر رضي الله عنه فذكر ابن سعد وغيره باسناد صحيح عن مجاهد ان حجة ابي بكر وقعت في ذي القعدة ووافقه عكرمة بن خالد فيما اخرجه الحاكم في الاكليل ومن عدا هذين اما مصرح بان حجة ابي بكر كانت في ذي الحجة كالداؤدي وبه جزم من المفسرين الرماني والثعلبي والماوردي وتبعهم جماعة واما ساكت والمعتمد ما قاله مجاهد وبه جزم الازرقي ويؤيده ان ابن اسحاق صرح بان النبي صلى الله عليه وسلم اقام بعد ان رجع من تبوك رمضان وشوالا وذا القعدة ثم بعث ابا بكر اميرا على الحج فهو ظاهر في ان بعث ابي بكر كان بعد انسلاخ ذي القعدة فيكون حجه في ذي الحجة على هذا والله اعلم وذكر الواقدي انه خرج في تلك الحجة مع ابي بكر ثلاثمائة من الصحابة وبعث معه رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرين بدنة اهـ وقال العلامة العيني ولم يختلف في ان حجه كان في سنة تسع ولكنهم اختلفوا في اي شهر حج ابوبكر فذكر اقوالا ثلثة كما تقدم في كلام الحافظ من انها في ذي القعدة او في ذي الحجة والقول الثالث السكوت وتقدم شئ من الكلام عليه في هامش اللامع في اول بدء الخلق تحت قوله ان الزمان استدار كهيئته قال الحافظ: **تنبيه**، وقع هنا ذكر حجة ابي بكر قبل الوفود والواقع ان ابتداء الوفود كان بعد رجوع النبي صلى الله عليه وسلم من الجعرانة في اواخر سنة ثمان وما بعدها بل ذكر ابن اسحق ان الوفود كانوا بعد غزوة تبوك نعم اتفقوا على ان ذلك كان في سنة تسع قال ابن هشام حدثني ابوعبيدة قال كانت سنة تسع تسمى سنة الوفود وقد تقدم في غزوة الفتح في حديث عمرو بن سلمة كانت العرب تلوم باسلامها الفتح الحديث فلما كان الفتح بادر كل قوم باسلامهم ولعل ذلك من تصرف الرواة كما قدمته غير مرة وسياتي نظير هذا في تقديم حجة الوداع على غزوة تبوك وقد سرد محمد بن سعد في الطبقات الوفود وتبعه الدمياطي في السيرة التي جمعها وتبعه ابن سيد الناس ومغلطاي وشيخنا في نظم السيرة ومجموع ما ذكروه يزيد على الستين اهـ من الفتح

ص٦٢٣ **باب وفد بني تميم** وليس في نسخ الشروح لفظ باب قال العلامة العيني شارح البخاري من ههنا في بيان الوفود ذكر ابن اسحاق ان اشراف بني تميم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم منهم عطارد بن حاجب الدارمي والاقرع بن حابس الدارمي وقيس بن عاصم المنقري وغيرهم وقال ابن اسحاق عيينة بن حصن وقد كان الاقرع وعيينة شهدا الفتح ثم كانا مع بني تميم فلما دخلوا المسجد نادوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من وراء الحجرة فنزل فيهم ان الذين ينادونك من وراء الحجرات الى قوله غفور رحيم فاسلموا وجوزهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل اثنتي عشرة اوقية ونشا واعطى لعمرو بن الاهتم خمس اواق لحداثة سنه وكان هذا قبل الفتح اهـ وكذا في الفتح وتقدم آنفا الكلام على تعيين زمن الوفود وغير ذلك

ص٦٢٣ **باب قال ابن اسحاق غزوة عيينة بن حصن الخ** قال العلامة العيني بعد ذكر لفظ باب اي هذا باب ولا يعرب الا بهذا التقدير لان الاعراب لا يكون الا بالعقد والتركيب وهذا كالفصل لما قبله اهـ فكانه جعله بابا بغير ترجمة ولم يتعرض له الحافظ والقسطلاني بذلك قال الحافظ ذكر الواقدي ان سبب بعث عيينة ان بني تميم اغاروا على ناس من خزاعة فبعث النبي صلى الله عليه وسلم اليهم عيينة بن حصن في خمسين ليس فيهم انصاري ولا مهاجري فاسر منهم احد عشر رجلا واحدى عشرة امراة وثلثين صبيا فقدم رؤساؤهم بسبب ذلك قال ابن سعد كان ذلك في المحرم سنة تسع اهـ

ص٦٢٤ **باب وفد عبد القيس** هي قبيلة كبيرة يسكنون البحرين ينسبون الى عبد القيس بن افصى بسكون الفاء بعدها مهملة بوزن اعمى ابن دعمي بضم ثم سكون المهملة وكسر الميم بعدها تحتانية ثقيلة ابن جديلة بالجيم وزن كبيرة ابن اسد بن ربيعة بن نزار والذي تبين لنا انه كان لعبد القيس وفادتان احدهما قبل الفتح ولهذا قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم بيننا وبينك كفار مضر وكان ذلك قديما اما في سنة خمس او قبلها وكانت قريتهم بالبحرين اول قرية اقيمت فيها الجمعة بعد المدينة كما ثبت في آخر حديث في الباب وكان عدد الوفد الاول ثلثة عشر رجلا وفيها سالوا عن الايمان وعن الاشربة وكان فيهم الاشج وقال له النبي صلى الله عليه وسلم ان فيك خصلتين يحبهما الله الحلم والاناة كما اخرج ذلك مسلم من حديث ابي سعيد وثانيتهما كانت في سنة الوفود وكان عددهم حينئذ اربعين رجلا كما في حديث ابي حيوة الصباحي الذي اخرجه ابن مندة وكان فيهم الجارود العبدي وقد ذكر ابن اسحاق قصته وانه كان نصرانيا فاسلم وحسن اسلامه ويؤيد التعدد ما اخرجه ابن حبان من وجه آخر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ما لي ارى الوانكم تغيرت ففيه اشعار بانه كان رآهم قبل التغير اهـ ملخصا من الفتح قلت وبسط الكلام على الوفادتين في هامش اللامع في اوائل كتاب الجمعة اشد البسط مع ترجيح الراجح فارجع اليه لو شئت قوله في اول احاديث الباب قدم وفد عبد القيس الخ قال القسطلاني اي القدمة الثانية وهكذا في بين سطور نسخ الهندية والصواب عندي القدمة الاولى كما تقدم عن الفتح

ص٦٢٥ **باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة ابن اثال** اما حنيفة فهو ابن لجيم بجيم ابن صعب بن علي ابن بكر بن وائل وهي قبيلة كبيرة شهيرة ينزلون اليمامة بين مكة واليمن وكان وفد بني حنيفة كما ذكره ابن اسحاق وغيره في سنة تسع وذكر الواقدي انهم كانوا سبعة عشر رجلا فيهم مسيلمة واما ثمامة بن اثال فابوه بضم الهمزة وبمثلثة خفيفة ابن النعمان بن سلمة الحنفي وهو من فضلاء الصحابة وكانت قصته قبل وفد بني حنيفة بزمان فان قصته صريحة في انها كانت قبل فتح مكة كما سنبينه وكان البخاري ذكرها ههنا استطرادا قوله بعث النبي صلى الله عليه وسلم خيلا قبل نجد اي بعث فرسانا قبل الى جهة نجد وزعم سيف في كتاب الردة له ان الذي اخذ ثمامة واسره هو عباس بن عبد المطلب وفيه نظر لان العباس انما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمان فتح مكة وقصة ثمامة تقتضي انها كانت قبل ذلك بحيث اعتمر ثمامة ثم رجع الى بلاده ثم منعهم ان يميروا اهل مكة ثم شكا اهل مكة الى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ثم بعث يشفع فيهم عند ثمامة اهـ من الفتح قلت وذكر صاحب الخميس في وقائع السنة السادسة فقال وفي محرم هذه السنة لعشر خلون منه كانت سرية محمد بن مسلمة الى القرطاء بطن من ابي بكر بن كلاب روي انه بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن مسلمة في ثلاثين راكبا على جماعة من بني بكر ابن كلاب بموضع يقال له الضرية بفتح الضاد المعجمة وكسر الراء وتشديد التحتانية قرية على سبع مراحل بطريق خارج البصرة الى مكة وامره ان يغير عليهم بغتة وكان محمد يسير بالليل ويختفي بالنهار حتى اغار عليهم فجاءة وهم غارون غافلون وهرب سائرهم وعند الدمياطي قتل نفرا منهم وهرب سائرهم واصاب منهم خمسين بعيرا وثلاثة آلاف شاة وساقها وقدم المدينة لليلة بقيت من المحرم فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين اصحابه بعد اخراج الخمس وكانت غيبته في تلك السرية تسع عشرة ليلة وكان معه

ثمامة بن اثال الحنفي سيد اليمامة اسيرا فربط بسارية من سواري المسجد اهـ قلت ولذا ذكر البخاري هذا الحديث في باب ربط الاسير في المسجد مختصرا قال العلامة العيني مطابقة الجزء الثاني من الترجمة ظاهرة وقال بعد ذكر الحديث الثاني مطابقة للجزء الاول من الترجمة لان مسيلمة قدم في وفد بني حنيفة قال ابن اسحاق ادعى مسيلمة النبوة سنة عشر وقدم مع قومه الى آخر ما ذكر قوله وقدمها في بشر كثير الخ قال الواقدي كان معه من قومه سبعة عشر نفسا وقال الحافظ بحثا على قصة قدومه يحتمل ان يكون مسيلمة قدم مرتين الى آخر ما ذكر فارجع اليه

ص٦٢٥ **باب قصة الاسود العنسي** بسكون النون وحكى ابن التين جواز فتحها ولم ار له في ذلك سلفا ثم قال بعد ذكر حديث الباب اما مسيلمة فقد ذكرت خبره واما العنسي وفيروز فكان من قصتهما ان العنسي وهو الاسود واسمه عبهلة بن كعب وكان يقال له ايضا ذو الخمار بالخاء المعجمة لانه كان يخمر وجهه وقيل هو اسم شيطانه وكان الاسود قد خرج بصنعاء وادعى النبوة وغلب على عامل صنعاء المهاجر بن ابي امية ويقال انه مر به فلما حاذاه عثر الحمار فادعى انه سجد له ولم يقم الحمار حتى قال له شيئا فقام وروى البيهقي في الدلائل خرج الاسود الكذاب وهو من بني عنس يعني بسكون النون وكان معه شيطانان يقال لاحدهما سحيق بمهملتين وقاف مصغر والآخر شقيق بمعجمة وقافين مصغر وكانا يخبرانه بكل شئ يحدث من امور الناس وكان باذان عامل النبي صلى الله عليه وسلم بصنعاء فمات فجاء شيطان الاسود فاخبره فخرج في قومه حتى ملك صنعاء وتزوج المرزبانة زوجة باذان فذكر القصة في مواعدتها داذويه وفيروز وغيرهما حتى دخلوا على الاسود ليلا وقد سقته المرزبانة الخمر صرفا حتى سكر وكان على بابه الف حارس فنقب فيروز ومن معه الجدار حتى دخلوا فقتله فيروز واحتز رأسه واخرجوا المرأة وما احبوا من متاع البيت وارسلوا الخبر الى المدينة فوافى بذلك عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو الاسود عن عروة اصيب الاسود قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بيوم وليلة فاتاه الوحي فاخبر به اصحابه ثم جاء الخبر الى ابي بكر رضي الله عنه وقيل وصل الخبر بذلك صبيحة دفن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ

ص٦٢٩ **باب قصة اهل نجران** بفتح النون وسكون الجيم بلد كبير على سبع مراحل من مكة الى جهة اليمن يشتمل على ثلاثة وسبعين قرية مسيرة يوم للراكب السريع كذا في زيادات يونس بن بكير باسناده في المغازي وذكر ابن اسحاق انهم وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة وهم حينئذ عشرون رجلا لكن اعاد ذكرهم في الوفود بالمدينة فكانهم قدموا مرتين وقال ابن سعد كان النبي صلى الله عليه وسلم كتب اليهم فخرج اليه وفدهم في اربعة عشر رجلا من اشرافهم وعند ابن اسحاق ايضا من حديث كرز بن علقمة انهم كانوا اربعة وعشرين رجلا وسرد اسمائهم اهـ من الفتح

ص٦٢٩ **باب قصة عمان والبحرين** اما البحرين فبلد عبد القيس بين البصرة وعمان واما عمان فبضم المهملة وتخفيف الميم قال عياض هي فرضة بلاد اليمن لم يزد في تعريفها على ذلك وقال الرشاطي عمان في اليمن سميت بعمان بن سبأ ينسب اليه الجلندي رئيس اهل عمان ذكر وثيمة ان عمرو بن العاص قدم عليه من عند النبي صلى الله عليه وسلم فصدقه وذكر غيره ان الذي آمن على يد عمرو بن العاص ولدا الجلندي عياذ وجيفر وكان ذلك بعد خيبر ذكره ابو عمر وانتهى وروى الطبراني من حديث المسور بن مخرمة قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رسله الى الملوك فذكر الحديث وفيه وبعث عمرو بن العاص الى جيفر وعياذ ابني الجلندي ملك عمان فرجعوا جميعا قبل وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عمرا فانه توفي وعمرو بالبحرين وفي هذا اشعار بقرب عمان من البحرين وبقرب بعث الرسل الى الملوك من وفاته صلى الله عليه وسلم فلعلها كانت بعد حنين فتصحفت ولعل المصنف اشار بالترجمة الى هذا الحديث لقوله في حديث الباب فلم يقدم من البحرين حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم (**تنبيه**: عمان) بضم اوله والتخفيف هي المشهورة ويقال بها عمان لكنها بفتح العين وتشديد الميم وليست مرادة ههنا قطعا وانما وقع اختلاف الرواة فيما وقع في صفة الحوض النبوي لما سياتي في مكانه حيث جاء في بعض طرقه ذكر عمان وجيئ مثل صنعاء الى بدل البعض تحتانية عياذ بفتح المهملة وتشديد التحتانية وآخره ذال معجمة والجلندي بضم الجيم وفتح اللام وسكون النون والقصر اهـ من الفتح

ص٦٢٩ **باب قدوم الاشعريين واهل اليمن** هو من عطف العام على الخاص لان الاشعريين من اهل اليمن ومع ذلك فظهر لي ان في المراد باليمن خصوص آخر وهو ما ساذكره من قصة نافع بن زيد الحميري انه قدم وافدا في نفر من حمير وبالله التوفيق ثم قال كان قدوم ابي موسى عند فتح خيبر لما قدم جعفر بن ابي طالب وقيل انه قدم على مكة قبل الهجرة ثم كان ممن هاجر الى الحبشة الهجرة الاولى ثم قدم الثانية صحبة جعفر والصحيح انه خرج طالبا المدينة في سفينة فالقتهم الريح الى الحبشة فاجتمعوا هناك بجعفر ثم قدموا صحبته وعلى هذا فانما ذكره البخاري ههنا ليجمع ما وقع على شرطه من البعوث والسرايا والوفود ولو تباينت تواريخهم ومن ثم ذكر غزوة سيف البحر مع ابي عبيدة بن الجراح وكانت قبل فتح مكة بمدة وكنت ظننت ان قوله واهل اليمن بعد الاشعريين من عطف العام على الخاص ثم ظهر لي ان لهذا العام خصوصا ايضا وان المراد بهم بعض اهل اليمن وهم وفد حمير فوجدت في كتاب الصحابة لابن شاهين من طريق اياس بن عمير الحميري انه قدم وافدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر من حمير فقالوا اتيناك لنتفقه في الدين الحديث وقد ذكرت فوائده في اول بدء الخلق وحاصله ان الترجمة مشتملة على طائفتين وليس المراد اجتماعهما في الوفادة فان قدوم الاشعريين كان مع ابي موسى في سنة سبع عند فتح خيبر وقدوم وفد حمير في سنة تسع وهي سنة الوفود ولاجل هذا اجتمعوا مع بني تميم وقد عقد محمد بن سعد في الترجمة النبوية من الطبقات للوفود بابا وذكر فيه القبائل من مضر ثم من ربيعة ثم من اليمن وكاد يستوعب ذلك بتلخيص حسن وكلامه اجمع ما وجدت في ذلك مع انه ذكر وفد حمير ولم يقع له قصة نافع بن زيد التي ذكرتها اهـ كذا من الفتح

ص٦٣٠ **باب قصة دوس والطفيل بن عمرو الدوسي** بفتح الدال المهملة وسكون الواو ابن عدثان ابن عبد الله بن زهران بن كعب بن حارث بن كعب بن مالك بن نصر بن الازد وقوله الطفيل بن عمرو اي قصة الطفيل بن عمرو بن طريف بن العاص بن ثعلبة بن سليم بن فهم بن غنم بن دوس وله حكاية عجيبة غريبة طويت ذكرها مخافة التطويل اهـ من العيني وقال الحافظ كان يقال له (اي للطفيل) ذو النور آخره راء لانه لما اتى النبي صلى الله عليه وسلم وبعثه الى قومه فقال اجعل لي آية فقال اللهم نور له فسطع نور بين عينيه فقال يارب اخاف ان يقولوا انه مثلة فتحول الى طرف سوطه فكان يضيئ في الليلة المظلمة ذكره هشام بن الكلبي في قصة طويلة وفيها انه دعا قومه الى الاسلام فاسلم ابوه ولم تسلم امه واجابه ابوهريرة وحده قلت وهذا يدل على تقدم اسلامه وقد جزم ابن ابي حاتم بانه قدم مع ابي هريرة بخيبر وكانها قدمته الثانية اهـ

ص٦٢٨ **باب قصة وفد طي وحديث عدي بن حاتم** اي ابن عبدالله بن سعد بن الحشرج بوزن جعفر ابن امرئ القيس بن عدي الطائي منسوب الى طيّ بفتح المهملة وتشديد التحتانية المكسورة بعدها همزة ابن ادد ابن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ يقال كان اسمه جلهمة فسمي طيا لانه اول من طوى بئرا ويقال اول من طوى المناهل واخرج مسلم من وجه آخر عن عدي بن حاتم قال اتيت عمر فقال ان اول صدقة بيضت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه اصحابه صدقة طي جئت بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال الحافظ بعد ذكر الحديث روى الترمذي من وجه آخر عن عدي بن حاتم قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد فقال هذا عدي بن حاتم وكان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك يقول اني لارجو الله ان يجعل يده في يدي اهـ

ص٦٣١ **باب حجة الوداع** بكسر الحاء المهملة وبفتحها وبكسر الواو وبفتحها ذكر جابر في حديثه الطويل في صفتها كما اخرجه مسلم وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين اي منذ قدم المدينة لم يحج ثم اذن في الناس في العاشرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس ان يأتم برسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وعند الترمذي من حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم حج قبل ان يهاجر ثلث حجج وعن ابن عباس مثله اخرجه ابن ماجة والحاكم قلت وهو مبني على عدد وفود الانصار الى العقبة بمنى بعد الحج فانهم قدموا اولا فتواعدوا ثم قدموا ثانيا فبايعوا البيعة الاولى ثم قدموا ثالثا فبايعوا البيعة الثانية كما تقدم بيانه اول الهجرة وهذا لا يقتضي نفي الحج قبل ذلك وقد اخرج الحاكم بسند صحيح الى الثوري ان النبي صلى الله عليه وسلم حج قبل ان يهاجر حججا وفي حديث ابن عباس ان خروجه من المدينة كان لخمس بقين من ذي القعدة اخرجه المصنف في الحج واخرجه هو ومسلم من حديث عائشة مثله وجزم ابن حزم بان خروجه كان يوم الخميس وفيه نظر لان اول ذي الحجة كان يوم الخميس قطعا لما ثبت وتواتر ان وقوفه بعرفة كان يوم الجمعة فتعين ان اول الشهر يوم الخميس فلا يصح ان يكون خروجه يوم الخميس بل ظاهر الخبر ان يكون يوم الجمعة لكن ثبت في الصحيحين عن انس صلينا الظهر مع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين فدل على ان خروجهم لم يكن يوم الجمعة فما بقي الا ان يكون خروجهم يوم السبت ويحمل قول من قال لخمس بقين اي ان كان الشهر ثلثين فاتفق ان جاء تسعا وعشرين فيكون يوم الخميس اول ذي الحجة بعد مضي اربع ليال لا خمس وبهذا تتفق الاخبار هكذا جمع الحافظ عماد الدين ابن كثير بين الروايات وكان دخوله صلى الله عليه وسلم مكة صبح رابعة كما ثبت في حديث عائشة وذلك يوم الاحد وهذا يؤيد ان خروجه من المدينة كان يوم السبت كما تقدم فيكون مكثه في الطريق ثمان ليال وهي المسافة الوسطى ثم ذكر المصنف في الباب سبعة عشر حديثا تقدم غالبها في كتاب الحج اهـ قلت واختار ابن القيم ايضا في زاد المعاد خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة يوم السبت وهو الراجح عندي كما حققته في جزء حجة الوداع لهذا العبد الضعيف وتقدم تعريفه في كتاب الحج وذكرت فيه ان هذه الحجة كما تسمى بحجة الوداع تسمى بحجة الاسلام وحجة البلاغ وحجة التمام ايضا وفيه ايضا حكى صاحب الخميس عن ابن عباس رضي الله عنه انه كره ان تسمى بحجة الوداع قلت لكن تسميته بحجة الوداع هو الاشهر من بين اساميه كما قال العلامة العيني ووقع هذه التسمية في عدة احاديث صحيحة فكان ما ذهب اليه ابن عباس مذهبا تفرد به ثم لا يذهب عليك ان الشراح استشكلوا ذكر حجة الوداع ههنا قبل غزوة تبوك وجعلوا ذلك من تصرف النساخ كما سياتي هناك وفي الفيض ولا يظهر لي وجه

تقديمها على غزوة تبوك مع كونها في السنة التاسعة وتلك في العاشرة اهـ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المصنف رحمه الله قصد بذكرها ههنا بعد الفراغ من بيان الوفود الاشارة الى ان سلسلة الوفود انجرت الى حجة الوداع ولذا لم يذكر بعدها وفدا كما ترى واما كونها بعد غزوة تبوك فكان معروفا بين العام والخاص فلم يلتفت الى ذلك والله تعالى اعلم ثم ان المصنف ذكر هذا الباب حديث ابن عمر سادس احاديث الباب قال القسطلاني تبعا للحافظ قد استشكل دخول هذا الحديث في باب حجة الوداع لان فيه التصريح بان القصة كانت عام الفتح وعام الفتح كان سنة ثمان وحجة الوداع كانت سنة عشر اهـ والعجب من العلامة العيني اذ قال مطابقته للترجمة في قوله عام الفتح لان حجة الاسلام كانت فيه وهو حجة الوداع اهـ ولم يحصل ما قال وكتب الشيخ قدس سره في اللامع بعد ذكر الاشكال والجواب انه اثبات لما اختلفوا فيه من دخوله في البيت يوم حجة الوداع فمن مثبت لذلك وناف له فاورد هذا الحديث تنبيها على انه اذا دخل البيت يوم الفتح ولم يكن سفره هذا المقصد زيارة البيت بل للجهاد والغزو فاولى ان يكون دخله في الحج لو تيسر سفره هذا للبيت خاصة اهـ قلت وهذا يقال له الاثبات بالاولوية وهو اصل مطرد من اصول التراجم

ص **باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة** هكذا اورد المصنف هذه الترجمة بعد حجة الوداع وهو خطأ وما اظن ذلك من النساخ فان غزوة تبوك كانت في شهر رجب من سنة تسع قبل حجة الوداع بلا خلاف وعند ابن عائذ من حديث ابن عباس انها كانت بعد الطائف بستة اشهر وليس مخالفا لقول من قال في رجب اذا حذفنا الكسور لانه صلى الله عليه وسلم قد دخل المدينة من رجوعه من الطائف في ذي الحجة وتبوك مكان معروف هو نصف طريق المدينة الى دمشق ويقال بين المدينة وبينها اربع عشرة مرحلة وذكرها في المحكم في الثلاثي الصحيح وكلام ابن قتيبة يقتضي انها من المعتل فانه قال جاءها النبي صلى الله عليه وسلم وهم يبوكون مكان مائها بقدح فقال ما زلتم تبوكونها فسميت حينئذ تبوك قوله وهي غزوة العسرة بمهملتين الاولى مضمومة بعدها سكون ماخوذ من قوله تعالى الذين اتبعوه في ساعة العسرة وهي غزوة تبوك وفي حديث ابن عباس قيل لعمر حدثنا عن شان ساعة العسرة قال خرجنا الى تبوك في قيظ شديد فاصابنا عطش الحديث اخرجه ابن خزيمة وفي تفسير عبدالرزاق عن معمر عن ابن عقيل قال خرجوا في قلة من الظهر وفي حر شديد حتى كانوا ينحرون البعير فيشربون ما في كرشه من الماء فكان ذلك عسرة من الماء وفي الظهر وفي النفقة فسميت غزوة العسرة وتبوك المشهور فيها عدم الصرف للتانيث والعلمية ومن صرفها اراد الموضع ووقعت تسميتها بذلك في الاحاديث الصحيحة ثم ذكر الحافظ عدة روايات من حديث مسلم واحمد وغيرهما وكان السبب فيها ما ذكره ابن سعد وشيخه وغيره قالوا بلغ المسلمين من الانباط الذين يقدمون بالزيت من الشام الى المدينة ان الروم جمعت جموعا واجلبت معهم لخم وجذام وغيرهم من متنصرة العرب وجاءت مقدمتهم الى البلقاء فندب النبي صلى الله عليه وسلم الناس الى الخروج واعلمهم بجهة غزوهم وروى الطبراني من حديث عمران بن حصين قال كانت نصارى العرب كتبت الى هرقل ان هذا الرجل الذي خرج يدعي النبوة هلك واصابتهم سنون فهلكت اموالهم فبعث رجلا من عظمائهم يقال له قباذ وجهز معه اربعين الفا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يكن للناس قوة وكان عثمان قد جهز عيرا الى الشام فقال يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذه مائتا بعير باقتابها واحلاسها ومائتا اوقية قال فسمعته يقول لا يضر عثمان ما عمل بعدها واخرجه الترمذي و

الحاكم من حديث عبدالرحمن بن حباب نحوه وذكر ابو سعيد في شرف المصطفى والبيهقي في الدلائل ان اليهود قالوا يا ابا القاسم ان كنت صادقا فالحق بالشام فانها ارض المحشر وارض الانبياء فغزا تبوك لا يريد الا الشام فلما بلغ تبوك انزل الله تعالى الآيات من سورة بني اسرائيل وان كادوا ليستفزونك من الارض ليخرجوك منها الآية انتهى واسناده حسن مع كونه مرسلا اهـ وفي تاريخ الخميس وفي رجب هذه السنة لستة اشهر وخمسة ايام خلت منها وقعت غزوة تبوك وهي غزوة العسرة وتعرف بالفاضحة لافتضاح المنافقين فيها وكانت يوم الخميس في رجب سنة تسع من الهجرة بلا خلاف ولم يقع في هذه الغزوة قتال ولكن فتحوا في هذا السفر دومة الجندل وكانت الروم والشام من اعظم اعداء المسلمين واهيبهم عندهم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا غزا غزوة ورى بغيرها الا غزوة تبوك فانه اخبر الناس بها واظهر ليتاهبوا لها الاهبة وليستعد لبعد السفر وشدة الزمان وفي المنتقى استخلف على المدينة سباع بن عرفطة الغفاري وقيل محمد بن مسلمة اهـ وقال الدمياطي استخلاف محمد بن مسلمة هو اثبت عندنا ممن قال استخلف غيره وفي المواهب للمدينة امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل بطن من الانصار والقبائل من العرب ان يتخذوا لواء وراية وكان معه ثلاثون الفا وعند ابي زرعة سبعون الفا وفي رواية عنه ايضا اربعون الفا وكانت الخيل عشرة آلاف فرس وفي كل منزل نزل اتخذ مسجدا وجملتها معروفة الى مسجد تبوك اهـ مختصرا وقال الحافظ في شرح قوله ولا يجمعهم كتاب حافظ المذكور في حديث الباب وللحاكم في الاكليل من حديث معاذ خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك زيادة على ثلثين الفا وبهذه العدة جزم ابن اسحاق واورده الواقدي بسند آخر موصول وزاد انه كان معهم عشرة آلاف فرس وقد نقل عن ابي زرعة انهم كانوا اربعين الفا ولا تخالف رواية الاكليل اكثر من ثلاثين الفا لاحتمال ان يكون من قال اربعين الفا جبر الكسر اهـ

ص٦٣٣ **باب حديث كعب بن مالك** قال العيني هو كعب بن مالك بن ابي كعب الانصاري السلمي بفتحتين نسبة الى الخزرج يكنى ابا عبدالله شهد العقبة الثانية واختلف في شهوده بدرا وشهد احدا والمشاهد كلها حاشا تبوك فانه تخلف عنها وكان احد الشعراء في الجاهلية وتوفي في خلافة معاوية سنة خمسين وقيل ثلاث وخمسين وهو ابن سبع وسبعين وكان قد عمي في آخر عمره ويعد في المدنيين روى عنه جماعة من التابعين قال الحافظ في فوائد الحديث قال ابن التين فيه ان كعب بن مالك من المهاجرين الاولين الذين صلوا الى القبلتين كذا قال وليس كعب من المهاجرين انما هو من السابقين من الانصار وقال العيني قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا الآية وهم كعب بن مالك المذكور وهلال بن امية ومرارة بن الربيع اما هلال فهو ابن امية الانصاري الواقفي من بني واقف ابن امرئ القيس بن مالك بن الاوس واما مرارة فبضم الميم وتخفيف الرائين ابن الربيع ويقال ابن ربيعة العمري نسبة الى بني عمرو بن عوف بن مالك بن الاوس وقال الكرماني وفي بعض الروايات العامري وانكره العلماء وقالوا صوابه العمري اهـ من كلام العيني وقال ايضا انهما شهدا بدرا وقال القسطلاني في شرح قوله فذكروا لي رجلين صالحين قد شهدا بدرا الخ قد استشكل بان اهل السير لم يذكروا واحدا منهما فيمن شهد بدرا ولا يعرف ذلك في غير هذا الحديث وممن جزم بانهما شهدا بدرا الاثرم وهو ظاهر صنيع البخاري وتعقب الاثرم ابن الجوزي ونسبه الى الغلط لكن قال الحافظ ابن حجر انه لم يصب قال واستدل بعض المتاخرين بكونهما لم يشهدا بدرا بما وقع في قصة حاطب وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يهجره ولا عاقبه مع كونه جس عليه بل قال لعمر لما هم بقتله وما يدريك لعل الله اطلع على اهل بدر الحديث قال واين ذنب التخلف من ذنب الجس قال في الفتح وليس ما استدل به بواضح لانه يقتضي ان البدري عنده اذا جنى جناية ولو كبرت لا يعاتب عليها وليس كذلك فهذا عمر مع كونه المخاطب بقصة حاطب قد جلد قدامة بن مظعون الحد لما شرب الخمر وهو بدري وانما لم يعاقب صلى الله عليه وسلم حاطبا ولا هجره لانه قبل عذره في انه انما كاتب قريشا خشية على اهله وولده بخلاف تخلف كعب وصاحبيه فانهم لم يكن لهم عذر اصلا اهـ وبسط الحافظ الكلام في ما يستفاد من الحديث فذكر فوائد كثيرة وقال العيني فوائد الحديث المذكور اكثر من خمسين فائدة وقال ايضا وقد اخرج المؤلف حديث غزوة تبوك وتوبة الله على كعب بن مالك في عشرة مواضع مطولا ومختصرا الى آخر ما قال

ص٦٣٤ **باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم الحجر** بكسر المهملة وسكون الجيم وهي منازل ثمود بين المدينة والشام عند وادي القرى زعم بعضهم انه مر به ولم ينزل به ويرده التصريح في حديث ابن عمر بانه لما نزل الحجر امرهم ان لا يشربوا اهـ من الفتح بزيادة من العيني وقال العيني بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة توخذ من قوله حتى اجاز الوادي لانه فيه معنى النزول الى الوادي والصعود منه ولو قال في الترجمة باب مرور النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر لكان اصوب واقرب اهـ

ص٦٣٥ **باب** (بغير ترجمة) قال العيني كذا بلا ترجمة وهو كالفصل لما تقدم لان احاديثه تتعلق ببقية قصة تبوك والباب الذي قبله ايضا يتعلق بتبوك فافهم اهـ وهكذا في الفتح مختصرا

ص٦٣٦ **باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقيصر** مناسبة هذا الباب بما قبله من حيث انه صلى الله عليه وسلم كتب اليهما اذ كان هو صلى الله عليه وسلم في تبوك كما سياتي بيانه وكسرى هذا ابن پرويز بن هرمز بن انوشروان وهو كسرى الكبير وقيل ان الذي بعث اليه النبي صلى الله عليه وسلم هو انوشروان وفيه نظر لما سياتي ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبران ابنه يقتله والذي قتله ابنه هو كسرى ابن پرويز بن هرمز وكسرى بفتح الكاف وكسرها لقب كل من تملك الفرس ومعناه بالعربية المظفر واما قيصر فهو هرقل وقد تقدم شانه في اول الكتاب اهـ وتقدم في هامش اللامع ان هرقل بكسر الهاء وفتح الراء وسكون القاف على المشهور ويقال ايضا بكسر الهاء والقاف وسكون الراء قال الكرماني اسم علم له فهو غير منصرف للعلمية والعجمة وهو صاحب حروب الشام ملك احدى وثلثين سنة وفي ملكه مات النبي صلى الله عليه وسلم ولقبه قيصر وكذا كل من ملك الروم يقال له قيصر كما ان ملك فارس يسمى كسرى قال العيني وكان هرقل اول من ضرب الدينار واحدث البيعة قال الحافظ واستمر هرقل على نصرانيته وآثر ملكه على الايمان ومما يقويه انه حارب المسلمين في غزوة موتة وروى ابن حبان في صحيحه عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب اليه ايضا من تبوك يدعوه وانه قارب الاجابة ولم يجب فدل ظاهره على استمراره في الكفر ويحتمل انه كان يضمر الايمان ويفعل هذه المعاصي مراعاة لملكه وخوفا من ان يقتله قومه الا ان في مسند احمد انه كتب من تبوك الى النبي صلى الله عليه وسلم اني مسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم كذب بل هو على نصرانيته اهـ من هامش اللامع مختصرا وقال الحافظ

جزم ابن سعد بان بعث عبداللہ بن حذافۃ الی کسری کان فی سنۃ سبع فی زمن الہدنۃ وھو عند الواقدی من حدیث الشفاء بنت عبداللہ بلفظ منصرفہ من الحدیبیۃ وصنیع البخاری یقتضی انہ کان فی سنۃ تسع فانہ ذکرہ بعد غزوۃ تبوک وذکر فی آخر الباب حدیث السائب انہ تلقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما رجع من تبوک اشارۃ الی ما ذکرت وقد ذکر اہل المغازی انہ صلی اللہ علیہ وسلم لما کان بتبوک کتب الی قیصر وغیرہ وھی غیر المرۃ التی کتب الیہ مع دحیۃ فانہا کانت فی زمن الہدنۃ کما صرح بہ فی الخبر وذلک سنۃ سبع ثم ذکر الحافظ من روایۃ الطبرانی اسماء الملوک الذین کتب الیہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم واسماء من بعث الیہم من الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین

ص٦٣٧ باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ الخ قال الحافظ وذکر فی الباب ایضا ما یدل علی جنس مرضہ کما سیاتی واما ابتداؤہ فکان فی بیت میمونۃ کما سیاتی ووقع فی السیرۃ لابی معشر فی بیت زینب بنت جحش وفی سیرۃ سلیمان التیمی فی بیت ریحانۃ والاول ھو المعتمد وذکر الخطابی انہ ابتدا بہ یوم الاثنین وقیل یوم السبت وقال الحاکم ابو احمد یوم الاربعاء واختلف فی مدۃ مرضہ فالاکثر علی انہا ثلثۃ عشر یوما وقیل بزیادۃ یوم وقیل بنقصہ والقولان فی الروضۃ وصدر بالثانی وقیل عشرۃ ایام وبہ جزم سلیمان التیمی فی مغازیہ واخرجہ البیہقی باسناد صحیح وکانت وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین بلا خلاف من ربیع الاول وکاد یکون اجماعا لکن فی حدیث ابن مسعود عند البزار فی حادی عشر رمضان ثم عند ابن اسحاق والجمہور انہا فی الثانی عشر منہ وعند موسی بن عقبۃ واللیث والخوارزمی وابن زبر مات لہلال ربیع الاول وعند ابی مخنف والکلبی فی ثانیہ ورجحہ السہیلی وعلی القولین یتنزل ما نقلہ الرافعی انہ عاش بعد حجتہ ثمانین یوما وقیل احدا وثمانین واما علی الجزم بہ فی الروضۃ فیکون عاش بعد حجتہ تسعین یوما او احدا وتسعین وقد استشکل ذلک السہیلی ومن تبعہ اعنی کونہ مات یوم الاثنین ثانی عشر شہر ربیع الاول وذلک انہم اتفقوا علی ان ذی الحجۃ کان اولہ یوم الخمیس فمہما فرضت الشہور الثلاثۃ توام او نواقص او بعضہا لم یصح وھو ظاہر لمن تأملہ واجاب البارزی ثم ابن کثیر باحتمال وقوع الاشہر الثلثۃ کوامل وکان اہل مکۃ والمدینۃ اختلفوا فی رؤیۃ ہلال ذی الحجۃ فراٰہ اہل مکۃ لیلۃ الخمیس ولم یرہ اہل المدینۃ الا لیلۃ الجمعۃ فحصلت الوقفۃ بروایۃ اہل مکۃ ثم رجعوا الی المدینۃ فارخوا برؤیۃ اہلہا فکان اول ذی الحجۃ الجمعۃ وآخرہ السبت واول المحرم الاحد وآخرہ الاثنین واول صفر الثلثاء وآخرہ الاربعاء واول ربیع الاول الخمیس فیکون ثانی عشرہ الاثنین وہذا الجواب بعید من حیث انہ یلزم توالی اربعۃ اشہر کوامل الی آخر ما بسط الحافظ اشد البسط قولہ فقال ائتونی اکتب لکم کتابا قال الحافظ ھو تعیین الخلیفۃ بعدہ وسیاتی شیٔ من ذلک فی کتاب الاحکام فی باب الاستخلاف منہ اھ وقد تقدم شیٔ من الکلام علیہ فی کتاب العلم وبسط الکلام علیہ ایضا فی اللامع فی کتاب العلم اذ کتب الشیخ قدس سرہ علی قول عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد غلبہ الوجع الخ انما حسن ذلک من عمر لما علم انہ یکتب الخلافۃ لابی بکر ونحن متفقون علیہ فلا حاجۃ الی تصدیعہ الی آخر ما تقدم وتقدم ہناک فی ہامشہ ہذا ہو المختار فیما اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتابتہ قال الحافظ اختلف فی المراد بالکتاب قیل کان اراد ان یکتب کتابا ینص فیہ علی الاحکام لیرتفع الاختلاف وقیل بل اراد ان ینص علی اسامی الخلفاء بعدہ حتی لا یقع بینہم الاختلاف قالہ سفیان بن عیینۃ ویؤیدہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی اوائل مرضہ وھو عند عائشۃ ادعی لی اباک حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل ویابی اللہ والمؤمنون الا ابابکر اخرجہ مسلم وللبخاری معناہ قال الحافظ والاول اظہر لقول عمر حسبنا کتاب اللہ ای کافینا مع انہ یشمل الوجہ الثانی لانہ بعض افرادہ اھ قلت الاظہر ھو الثانی لموافقۃ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اکتب کتابا اھ من ہامش اللامع قولہ استاذن ازواجہ ان یمرض فی بیتی الخ قال الحافظ وفی روایۃ عن عائشۃ عند احمد انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لنسائہ انی لا استطیع ان ادور بیوتکن فان شئتن اذنتن لی وسیاتی بعد قلیل عن عائشۃ انہ کان یقول این انا غدا یرید یوم عائشۃ وکان اول بدء مرضہ فی بیت میمونۃ اھ قلت واتذکر من افادات مولانا الشیخ فضل رحمان گنج مراد آبادی قدس سرہ ان التمریض فی بیت عائشۃ لعلہ لاجل ان الوحی لا یاتی فی لحاف احد غیرہا ص٦٣٨ قولہ فی یومی الخ کتب الشیخ فی اللامع ای لو کانت نوبتہ بحسب عادتہ لکان الیوم یوم نوبتی اھ وفی ہامشہ کما ہو نص الروایۃ المتقدمۃ قریبا قالت عائشۃ فمات فی الیوم الذی کان یدور علی فیہ فی بیتی وفی ہامش النسخۃ الہندیۃ قولہ فی یومی ای یوم نوبتی بحساب الدور المتقدم المعہود وقال فی جامع الاصول کان ابتداء مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صداع عرض لہ وھو فی بیت عائشۃ ثم اشتد بہ وھو فی بیت میمونۃ ثم استاذن نسائہ ان یمرض فی بیت عائشۃ فاذن لہ وکان مدۃ مرضہ اثنی عشر یوما ومات یوم الاثنین ضحی من ربیع الاول لثنتی عشرۃ خلت منہ وھو الاکثر کذا فی المرقاۃ اھ وہکذا حکی القاری کلام جامع الاصول فی جمع الوسائل ولم یتعرض فیہما عن اشکال وھو ان مدۃ مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم لما کانت اثنی عشر یوما وکان بدء المرض فی بیت عائشۃ فکیف رجعت النوبۃ الیہا بعد اثنی عشر یوما لانہ صلی اللہ علیہ وسلم توفی عن تسع نسوۃ منہا یومان لعائشۃ ولم یتعرض لہذا الاشکال احد من الشراح ویمکن التفصی عنہ باختیار قول آخر فان الروایات فی مدۃ مرضہ ووفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلفۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفیہ روی البیہقی فی دلائل النبوۃ باسناد صحیح الی سلیمان التیمی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرض لثنتین وعشرین لیلۃ من صفر وکان اول یوم مرض فیہ یوم السبت وکانت وفاتہ الیوم العاشر یوم الاثنین للیلتین خلتا من شہر ربیع الاول فاذا کانت مدۃ مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم عشرۃ ایام فترجع النوبۃ الی عائشۃ بلا مریۃ اھ من ہامش اللامع

ص٦٤٠ باب آخر ما تکلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال العینی ای عند طلوع روحہ الکریم اھ وقال الحافظ ذکر فیہ حدیث عائشۃ وقد شرح فی الحدیث السابع من الباب الذی قبلہ اھ وقال فی الباب الذی قبلہ قولہ مع الذین انعم اللہ علیہم فی روایۃ المطلب عن عائشۃ عند احمد فقال مع الرفیق الاعلی مع الذین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء الی قولہ رفیقا وفی روایۃ عند النسائی وصححہ ابن حبان فقال اسئل اللہ الرفیق الاعلی الاسعد مع جبرئیل ومیکائیل واسرافیل وظاہرہ ان الرفیق المکان الذی تحصل المرافقۃ فیہ مع المذکورین وہذہ الاحادیث ترد علی من زعم ان الرفیق تغییر من الراوی وان الصواب الرقیع بالقاف والعین المہملۃ وھو من اسماء السماء وقال الجوہری الرفیق الاعلی الجنۃ وقیل بل الرفیق ہہنا اسم جنس یشمل الواحد وما فوقہم والمراد الانبیاء ومن ذکر فی الآیۃ ونکتۃ الاتیان بہذہ الکلمۃ بالافراد

الاشارۃ الی ان اہل الجنۃ یدخلونہا علی قلب رجل واحد نبہ علیہ السہیلی وزعم بعض المغاربۃ انہ یحتمل ان یراد بالرفیق الاعلی اللہ عز وجل لانہ من اسمائہ کما اخرج ابو داؤد من حدیث عبداللہ بن مغفل رفعہ ان اللہ رفیق یحب الرفق کذا اقتصر علیہ والحدیث عند مسلم عن عائشۃ فعزوہ الیہ اولی قال السہیلی الحکمۃ فی اختتام کلام المصطفی بہذہ الکلمۃ کونہا تتضمن التوحید والذکر بالقلب حتی یستفاد منہ الرخصۃ لغیرہ انہ لا یشترط ان یکون الذکر باللسان لان بعض الناس قد یمنعہ من النطق مانع فلا یضرہ اذا کان قلبہ عامرا بالذکر انتہی ملخصا ثم قال الحافظ ہہنا فی ہذا الباب وکان عائشۃ اشارت الی ما اشاعتہ الرافضۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوصی الی علی بالخلافۃ وان یوفی دیونہ وقد اخرج العقیلی وغیرہ فی الضعفاء عن سلمان انہ قال قلت یا رسول اللہ ان اللہ لم یبعث نبیا الا بین لہ من یلی بعدہ فہل بین لک قال نعم علی بن ابی طالب ومن طریق آخر عنہ قلت یا رسول اللہ من وصیک قال وصیی وموضع سری وخلیفتی علی اہلی وخیر من اخلفہ بعدی علی بن ابی طالب (کرم اللہ وجہہ) ومن طریق آخر لکل نبی وصی وان علیا وصیی وولدی وفی روایۃ عن ابی ذر رفعہ انا خاتم النبیین وعلی خاتم الاوصیاء اوردہا وغیرہا ابن الجوزی فی الموضوعات اھ ویاتی فی کتاب الدعوات باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم الرفیق الاعلی

ص٦٤٠ باب وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ ای فی ای السنین وقعت وکذا قال العینی وزاد وفی بعض النسخ باب وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومتی توفی وابن کم اھ من العینی قلت وبہذا اندفع توہم تکرار الترجمۃ بما تقدم من باب مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ کما لا یخفی قال الحافظ قولہ لبث بمکۃ عشر سنین الخ ہذا یخالف المروی عن عائشۃ عقبہ انہ عاش ثلثا وستین الا ان یحمل علی الغاء الکسر واکثر ما قیل فی عمرہ انہ خمس وستون سنۃ اخرجہ مسلم واحمد عن ابن عباس وھو مغایر لحدیث الباب لان مقتضاہ ان یکون عاش ستین الا ان یحمل علی الغاء الکسر او علی قول من قال انہ بعث ابن ثلث واربعین وھو مقتضی ما روی عن ابن عباس انہ مکث بمکۃ ثلاث عشرۃ ومات ابن ثلث وستین وفی روایۃ عنہ لبث بمکۃ ثلث عشرۃ وبعث لاربعین ومات وھو ابن ثلاث وستین وہذا موافق للقول الجمہور والحاصل ان کل من روی عنہ من الصحابۃ ما یخالف المشہور وھو ثلث وستون جاء عنہ المشہور وہم ابن عباس وعائشۃ وانس ولم یختلف علی معاویۃ انہ عاش ثلثا وستین وبہ جزم سعید بن المسیب والشعبی ومجاہد وقال احمد ھو الثبت عندنا وقد جمع السہیلی بین القولین بوجہ آخر وھو ان من قال مکث ثلث عشرۃ عد من اول ما جاءہ الملک بالنبوۃ ومن قال مکث عشرا اخذ ما بعد فترۃ الوحی ومجیٔ الملک بیایہا المدثر ومن الشذوذ ما رواہ عمر بن شبۃ انہ عاش احدی او اثنتین وستین ولم یبلغ ثلثا وستین وکذا رواہ ابن عساکر انہ عاش ثنتین وستین ونصفا وہذا یصح علی قول من قال ولد فی رمضان وھو شاذ اھ مختصرا وتقدم شیٔ من ذلک فی باب مبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ص٦٤١ باب (بغیر ترجمۃ) کذا للجمیع بغیر ترجمۃ وقال بعد حدیث الباب ووجہ ایرادہ ہہنا الاشارۃ الی ان ذلک من آخر احوالہ وھو یناسب حدیث عمرو بن الحارث فی الباب الاول انہ لم یترک دینارا ولا درہما اھ من الفتح زاد العینی ھو کالفصل لما قبلہ اھ

ص٦٤١ باب بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسامۃ بن زید الخ انما اخر المصنف ہذہ الترجمۃ لما جاء انہ کان تجہیز اسامۃ یوم السبت قبل موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیومین وکان ابتداء ذلک قبل مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم فندب الناس لغزو الروم فی آخر صفر ودعا اسامۃ فقال سر الی موضع مقتل ابیک فاوطئہم الخیل فقد ولیتک ہذا الجیش واغز صباحا علی ابنی وحرق علیہم واسرع المسیر تسبق الخبر فان ظفرک اللہ بہم فاقل اللبث فیہم فبدأ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجعہ فی الیوم الثالث فعقد لاسامۃ لواء بیدہ فاخذہ اسامۃ فدفعہ الی بریدۃ وعسکر بالجرف وکان ممن انتدب مع اسامۃ کبار المہاجرین والانصار منہم ابوبکر وعمر وابو عبیدۃ وسعد وسعید فتکلم فی ذلک قوم منہم عیاش بن ابی ربیعۃ المخزومی فرد علیہ عمر واخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فخطب بما ذکر فی ہذا الحدیث ثم اشتد برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجعہ فقال انفذوا بعث اسامۃ فجہزہ ابوبکر بعد ان استخلف فسار عشرین لیلۃ الی الجہۃ التی امر بہا وقتل قاتل ابیہ ورجع بالجیش سالما وقد غنموا وقد قص اصحاب المغازی قصۃ مطولۃ فلخصتہا وکانت آخر سریۃ جہزہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واول شیٔ جہزہ ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ وقد انکر ابن تیمیۃ فی کتاب الرد علی ابن المطہر ان یکون ابی بکر وعمر کانا فی بعث اسامۃ ومستند ما ذکرہ ما اخرجہ الواقدی باسانیدہ فی المغازی وذکرہ ابن سعد فی اواخر الترجمۃ النبویۃ بغیر اسناد وذکرہ ابن اسحاق فی السیرۃ المشہورۃ الی آخر ما ذکر الحافظ وعند الواقدی ایضا ان عدۃ ذلک الجیش کانت ثلاثۃ آلاف فیہم سبعمائۃ من قریش وفیہ عن ابی ہریرۃ کانت عدۃ الجیش سبعمائۃ اھ من الفتح

ص٦٤٢ باب (بغیر ترجمۃ) کذا للجمیع بغیر ترجمۃ قال العلامۃ العینی بعد ذکر الحدیث مطابقتہ للترجمۃ التی ہی قولہ باب وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قولہ دفنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم والبابان اللذان بعدہ متعلقان بہ ولیس لہما حکم الاستقلال فافہم کذا افادہ رحمہ اللہ ولم یتعرض لہ الحافظ ولا القسطلانی

ص٦٤٢ باب کم غزا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ختم البخاری کتاب المغازی بنحو ما ابتدأ بہ وقد تقدم الکلام فی اول المغازی علی حدیث زید بن ارقم وزاد ہہنا عن ابی اسحق حدیث البراء وکان ابا اسحاق کان حریصا علی معرفۃ عدد غزوات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وسأل زید بن ارقم والبراء وغیرہما اھ من الفتح وقال العینی واختلف فی عدد غزواتہ صلی اللہ علیہ وسلم فعن مکحول ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا ثمان عشرۃ غزوۃ وقاتل فی ثمان غزوات اولہن بدر ثم احد ثم الاحزاب ثم قریظۃ ثم بئر معونۃ ثم غزوۃ بنی المصطلق ثم غزوۃ خیبر ثم غزوۃ مکۃ ثم حنین والطائف قال ابن کثیر قولہ ان بئر معونۃ بعد بنی قریظۃ فیہ نظر والصحیح انہا بعد احد اھ من العینی وفی الفتح قال موسی بن عقبۃ قاتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنفسہ فی ثمان بدر ثم احد ثم الاحزاب ثم المصطلق ثم خیبر ثم مکۃ ثم حنین ثم الطائف قال الحافظ اہمل غزوۃ قریظۃ لانہ ضمہا الی الاحزاب لکونہا کانت فی اثرہا وافردہا غیرہ لوقوعہا منفردۃ بعد ہزیمۃ الاحزاب وکذا وقع لغیرہ عد الطائف وحنین واحدۃ لتقاربہما اھ وفی ہامش اللامع قال القسطلانی فی المواہب کان عدد مغازیہ علیہ الصلوۃ والسلام التی خرج فیہا بنفسہ سبعا وعشرین کما قالہ ائمۃ المغازی موسی بن عقبۃ وابن اسحاق وابو معشر والواقدی وابن سعد وجزم ابن الجوزی والدمیاطی والعراقی وغیرہم وقال ابن اسحاق فی روایۃ البکائی عنہ ستا وعشرین وجزم بہ فی دیباجۃ الاستیعاب قائلا وہذا اکثر ما قیل وقیل خمسا وعشرین ولعبد الرزاق بسند صحیح عن ابن المسیب اربعا وعشرین وعند ابی یعلی باسناد صحیح

عن جابر انہا احدی وعشرون وروی الشیخان عن زید بن ارقم انہا تسع عشرۃ وفی خلاصۃ السیر للمحب الطبری جملۃ المشہور منہا اثنتان وعشرون اھ مختصرا بزیادۃ من الزرقانی وقال النووی قد اختلف اہل المغازی فی عدد غزواتہ صلی اللہ علیہ وسلم وسرایاہ فذکر ابن سعد وغیرہ عددہن مفصلات علی ترتیبہن فبلغت سبعا وعشرین غزاۃ وستا وخمسین سریۃ قالوا قاتل فی تسع من غزواتہ وہی بدر واحد والمریسیع والخندق وقریظۃ وخیبر والفتح وحنین والطائف ہکذا عدوا الفتح فیہا وہذا علی قول من یقول فتحت مکۃ عنوۃ وبعض بریدۃ اراد بقولہ قاتل فی ثمان اسقاط غزاۃ الفتح ویکون مذہبہ انہا فتحت صلحا کما قال الشافعی وموافقوہ اھ قال الحافظ بعد ذکر حدیث الباب واخرج مسلم ایضا من وجہ آخر عن عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ انہ غزا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسع عشرۃ غزوۃ وقد تقدم فی اول المغازی توجیہ ذلک وعدد الغزوات اھ قلت لم اجد فی اول المغازی ما احالہ الحافظ من التوجیہ بین حدیثی بریدۃ نعم تکلم الحافظ ہناک علی حدیث زید بن ارقم ومع ذلک لیس فی روایتی بریدۃ تعارض بین عدد ست عشرۃ وتسع عشرۃ وذلک ان لفظ روایۃ مسلم عن عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ قال غزا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسع عشرۃ غزوۃ الحدیث لا کما نقل الحافظ بلفظ انہ غزی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسع عشر غزوۃ ولفظ الروایۃ الثانیۃ عند مسلم عنہ انہ غزا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست عشرۃ غزوۃ کما فی حدیث الباب وعلی ہذا لا تعارض بین روایتیہ کما لا یخفی

(**فائدۃ**) وقال الحافظ فی آخر حدیث الباب حدیث بریدۃ بن الحصیب وہو احد الاحادیث الاربعۃ التی اخرجہا مسلم من شیوخ اخرج البخاری تلک الاحادیث بعینہا عن اولئک الشیوخ بواسطۃ وقد وقع من ہذا النمط للبخاری اکثر من مائتی حدیث وقد جردتہا فی جزء مفرد اھ ثم البراعۃ عند الحافظ کما تقدم فی المقدمۃ ہو ما قالہ وفی آخر المغازی الوفاۃ النبویۃ وما یتعلق بہا وعند ہذا العبد الضعیف فی قولہ قلت کم غزا النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث فان الغزوۃ والحرب من مظان الموت والامام البخاری عندی یذکر الرحل وقاری کتابہ فی آخر کل کتاب الموت کما تقدم فی بدء الکتاب

وہذا آخر الجزء الرابع من الابواب والتراجم لصحیح البخاری وقد ابتدی تبییض ہذا الجزء فی الرابع عشر من اول الربیعین سنۃ خمس وتسعین بعد الف وثلثمائۃ بالمدینۃ المنورۃ زادہا اللہ تعظیما وتکریما بین منبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبرہ الاطہر روضۃ من ریاض الجنۃ بیدی الاخوین المکرمین مفتی المولوی الحافظ الحاج محمد عاقل صدر المدرسین بمدرسۃ مظاہر علوم ومفتی الاخر المولوی الحافظ الحاج محمد سلمان من اکابر المدرسین بالمدرسۃ المذکورۃ وکانا یراجعان الی وقت التبییض فی المواضع المشکلۃ والتراجم الصعبۃ جزاہما اللہ تعالی عنی وعن سائر الناظرین لہذا الجزء احسن الجزاء بارک اللہ فی علومہما واوقاتہما من شراب عذب کان یحییہما حالہما فی البقعۃ الطاہرۃ لا یعرف الاصل ذلک من اشتغالہما فی الہند بالتدریس فیوکان حاجاعن بہا التبییض طویلا ولذا تراخی تبییض الجزئین الاولین فانہ کمل فی عدۃ سنوات ووقع فراغہما عن تبییض ہذا الجزء باقصر مدۃ اعنی زہاء ثلثۃ اشہر فی السابع والعشرین من اولی الجمادین من السنۃ المذکورۃ وما ذلک الا بفضل اللہ سبحانہ وتعالی وببرکۃ تلک البقعۃ الطاہرۃ الطیبۃ فالحمد للہ اولا وآخرا والصلوۃ والسلام علی سیدنا وسید المرسلین محمد وآلہ وصحبہ اجمعین الی یوم الدین وانا العبد الضعیف المفتقر الی رحمۃ ربہ الباری محمد زکریا سابع والعشرین من اولی الجمادین سنۃ خمس وتسعین بعد الف وثلثمائۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

کتاب التفسیر

کذا فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الفتح لکن بتقدیم البسملۃ علی الکتاب وفی نسخۃ العینی والقسطلانی بعد ذکر البسملۃ کتاب تفسیر القرآن قال الحافظ التفسیر تفعیل من الفسر وہو البیان تقول فسرت الشیٔ بالتخفیف افسرہ فسرا وفسرتہ بالتشدید تفسیرا اذا بینتہ وقیل ہو مقلوب من سفر کجذب وجبذ تقول سفر اذا کشف وجہہ ومنہ اسفر الصبح اذا اضاء واختلفوا فی التفسیر والتاویل قال ابو عبیدۃ وطائفۃ ہما بمعنی وقیل التفسیر ہو بیان المراد باللفظ والتاویل ہو بیان المراد بالمعنی وقیل فی الفرق بینہما غیر ذلک اھ زاد القسطلانی قال ابو العباس الازدی النظر فی القرآن من وجہین الاول من حیث ہو منقول وہی جملۃ التفسیر وطریقہ الروایۃ والنقل والثانی من حیث ہو معقول وہی جملۃ التاویل وطریقہ الدرایۃ والعقل قال اللہ تعالی انا جعلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون فلا بد من معرفۃ اللسان العربی فی فہم القرآن العربی اھ وقال العینی تبعا للکرمانی ومعناہ الاصطلاحی ہو التکشیف عن مدلولات نظم القرآن اھ قلت ومما یجب التنبیہ علیہ ان مقصد الامام البخاری ہہنا فی کتاب التفسیر اعم مما ذکر کما سیاتی ایضا فی کلام الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی باب غیر المغضوب علیہم وقال صاحب الفیض اعلم ان اول من خدم القرآن ائمۃ النحو فللفراء تفسیر فی معانی القرآن وکذا للزجاج وذکر الذہبی ان الفراء کان حافظ الحدیث ایضا وقد اخذ ابن جریر الطبری فی تفسیرہ عن ائمۃ النحو کثیرا ولذا جاء تفسیرہ عدیم النظیر ولو کان البخاری ایضا سار سیرہ لکان احسن لکنہ کان عندہ مجاز القرآن لابی عبیدۃ معمر بن المثنی فاخذ منہ تفسیر المفردات وذلک ایضا بدون ترتیب وتہذیب فصار کتابہ ایضا علی وزان کتاب ابی عبیدۃ فی سوء الترتیب الاتیان بالاقوال المرجوحۃ والانتقال من مادۃ الی مادۃ ومن سورۃ الی سورۃ فصعب علی الطالبین فہمہ ومن لا یدری حقیقۃ الحال یظن ان المصنف اتی بہا

اشارۃ الی اختیارہ تلک الاقوال المرجوحۃ مع انہ رتب کتاب التفسیر کلہ من کلام ابی عبیدۃ ولم یعرج الی النقد اصلا وہذا الذی عرا شق القادیان حیث زعم ان البخاری اشار فی تفسیرہ الی ان التوفی بمعنی الموت لانہ فسر قولہ تعالی متوفیک بممیتک وہذا الاخر لم یوفق لیفہم ان الحال لیس کما زعم ولکنہ کان فی مجاز القرآن فنقلہ بعینہ کسائر التفسیر فان کان ذلک مختارا کان لابی عبیدۃ لا للمصنف ثم ان ہذا غیر ابی عبید صاحب کتاب الاموال فانہ متقدم علی معمر بن المثنی وہو ابو عبید قاسم بن سلام من تلامذۃ محمد بن الحسن اول من صنف فی غریب الحدیث ثم ان المجاز فی مصطلح القدماء لیس ہو المجاز المعروف عند نا بل ہو عبارۃ عن موارد استعمالات اللفظ ومن ہہنا سمی ابو عبیدۃ تفسیرہ بمجاز القرآن وہذا الذی یریدہ الزمخشری من قولہ ومن المجاز کذا لا یرید بہ المجاز المعروف ثم اعلم ان تفسیر المصنف لیس علی شاکلۃ تفسیر المتاخرین فی کشف المغلقات وتقریر المسائل بل قصد فیہ اخراج حدیث مناسب متعلق بہ ولو بوجہ والتفسیر عند مسلم اقل قلیل واکثر منہ عند الترمذی ولیس عند غیرہم من الصحاح الست ولذا خصصت باسم الجامع وانما کثرت احادیث التفسیر عند الترمذی لخفۃ شرطہ اما البخاری فان لہ مقاصد اخری ایضا مع عدم مبالاتہ بالتکرار فجاء تفسیرہ ابسط من ہولاء کلہم اھ من الفیض وتکلم فیہ علی معنی التفسیر بالرائی ایضا فارجع الیہ لو شئت وما افاد من انہ لیس عند غیرہم من الصحاح الست ہو کذلک علی الظاہر لکن ذکر الامام ابو داؤد فی سننہ کتاب الحروف وہو ایضا داخل فی کتاب التفسیر علی دائب الامام البخاری وما افادہ ایضا من ان الامام البخاری قد اخذ فی تفسیرہ ہذا کثیرا من کتاب ابی عبیدۃ ہو کذلک کما ستقف علیہ فی ہذا الکتاب کتاب التفسیر وحکی الحافظ فی موضع من کتاب التفسیر ان الامام البخاری کان عندہ صحیفۃ فی التفسیر روایۃ ابو صالح بسندہ عن ابن عباس قد اعتمد علیہا الامام البخاری فی صحیحہ ہذا کثیرا اھ من الفتح قولہ الرحمان الرحیم اسمان من الرحمۃ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی ان اصل معناہما ومادۃ اشتقاقہما واحد وان کان الغالب فی الفاعل استعمالہ من حیث الحدوث دون فعیل ثم قد تستعمل کل منہما موضع الآخر بتجریدہ عن المعنی الزائد علی اصل معنی قیام الفعل بہ وانما استعمل لفظ الفعیل فی الصفات الخلقیۃ لخلوہا عن الحدوث بحسب احوال المتصف بہ اذ لم یخل زمان من ازمانہ الا وہی قائمۃ بہ اھ قال الحافظ قولہ اسمان من الرحمۃ ای مشتقان من الرحمۃ والرحمۃ لغۃ الرقۃ والانعطاف وعلی ہذا فوصفہ تعالی بہ مجاز عن انعامہ علی عبادہ وہی صفۃ فعل لا صفۃ ذات وقیل لیس الرحمان مشتقا لقولہم وما الرحمان واجیب بانہم جہلوا الصفۃ والموصوف ولہذا لم یقولوا ومن الرحمان وقیل ہو علم بالغلبۃ لانہ جاء غیر تابع لموصوف فی قولہ الرحمان علی العرش استوی واذا قیل لہم اسجدوا للرحمان قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمان وغیر ذلک وتعقب بانہ لا یلزم من مجیئہ غیر تابع ان لا یکون صفۃ لان الموصوف اذا علم جاز حذفہ وابقاء صفتہ اھ قولہ الرحیم والراحم بمعنی واحد تقدم فی کلام الشیخ قدس سرہ وان کان الغالب فی الفاعل استعمالہ من حیث الحدوث دون فعیل اھ قال القسطلانی قولہ بمعنی واحد ہذا بالنظر الی اصل المعنی والا فصیغۃ فعیل من صیغ المبالغۃ فمعناہا زائد علی معنی الفاعل وقد ترد صیغۃ فعیل بمعنی الصفۃ المشبہۃ وفیہا ایضا زیادۃ لدلالتہا علی الثبوت بخلاف مجرد الفاعل فانہ یدل علی الحدوث ویحتمل ان یکون المراد ان فعیلا بمعنی فاعل لا بمعنی مفعول لانہ قد یرد بمعنی مفعول فاحترز عنہ اھ وبسط الحافظ الکلام علی الفرق بینہما فقیل الرحمان ابلغ لانہ یتناول جلائل النعم واصولہا تقول فلان غضبان اذا امتلأ غضبا واردف بالرحیم لیکون کالتتمۃ لیتناول ما دق وقیل الرحیم ابلغ بما یقتضیہ صیغۃ فعیل والتحقیق ان جہۃ المبالغۃ فیہما مختلفۃ اھ مختصرا

ص ٣٢ **باب ما جاء فی فاتحۃ الکتاب** الخ قال الحافظ ای من الفضل او من التفسیر او اعم من ذلک مع التقیید بشرط فی کل وجہ اھ وکذا قال العینی والقسطلانی لکن العجب عن العلامۃ العینی انہ ذکر دأب الامام البخاری فی ہذا الباب ہذا ثم اورد علی البخاری فی الباب الآتی فقال لا وجہ لذکر لفظ باب ہہنا ولا ذکرہ حدیث الباب ہہنا مناسبا لانہ لا یتعلق بالتفسیر وانما محلہ ان یذکر فی باب فضل القرآن اھ وانت خبیر بان لا ایراد علی البخاری بعد تسلیم الاصل المذکور قلت وما قال الحافظ فی شرح الترجمۃ ہو کذلک نبہ علیہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع ایضا اذ کتب فی الباب الآتی ثم الذی ینبغی التنبہ لہ ان التفسیر عند ہولاء الکرام اعم من ان یکون شرح کلمۃ او تفصیل قصۃ مما یتعلق بالکلام او بیان فضیلۃ او بیان ما یقرأ بعد تمام سورۃ ولا اقل من ان یکون لفظ القرآن وارادا فی الحدیث وکون الامور المتقدمۃ من التفسیر ظاہر وانما الخفاء فی ہذا الاخیر والنکتۃ فیہ ان لفظ الحدیث یفسر لفظ القرآن بحیث یعلم منہ ان المراد فی الموضعین واحد وکثیر ما ینکشف معنی اللفظ بوقوعہ فی قصۃ وکلام ولا یتضح مرادہ لو وقع ہذا اللفظ فی غیر تلک القصۃ فاذا لاحظ الرجل الآیۃ والروایۃ معا کانت لہ مکنۃ علی تحصیل المعنی واللہ تعالی اعلم اھ قلت اجاد الشیخ قدس سرہ فی ذلک فانہ یزول منہ کثیر من الایراد الواردۃ علی البخاری فی ذکر الروایات الکثیرۃ التی لا تعلق لہا بتفسیر الآیۃ قولہ دینین محاسبین کتب الشیخ فی اللامع ہو من اطلاق احد المساوقین علی الآخر فان الحساب لا یکون الا للجزاء والجزاء لا یمکن بدون المحاسبۃ اھ وذکر فی حاشیۃ توضیح ذلک وتائید کلام الشیخ قدس سرہ ثم ذکر المصنف فیہ حدیث ابی سعید بن المعلی کنت اصلی فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الحدیث قال القسطلانی تبعا للحافظ واستدل بہ علی ان اجابۃ واجبۃ یعصی المرء بترکہ وہل تبطل الصلوۃ ام لا صرح جماعۃ من اصحابنا الشافعیۃ وغیرہم بعدم البطلان وانہ حکم مختص بہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فہو شمل خطاب المصلی بقولہ السلام علیک ایہا النبی ومثلہ لا یبطل الصلوۃ وفیہ بحث لاحتمال ان تکون اجابتہ واجبۃ سواء کان المخاطب فی الصلوۃ ام لا اما کونہ یخرج بالاجابۃ من الصلوۃ او لا یخرج فلیس فی الحدیث ما یستلزمہ فیحتمل ان تجب الاجابۃ ولو خرج المجیب من الصلوۃ والی ذلک جنح بعض الشافعیۃ اھ ولم یتعرض لہذہ المسئلۃ ہہنا العلامۃ العینی وفی الاوجز وہل تبطل الصلوۃ بہذہ الاجابۃ ام لا مختلف عند الفقہاء وصرح جماعۃ بان الصلوۃ لا تبطل بذلک وہو المعتمد عند الشافعیۃ والمالکیۃ قال الزرقانی قال الدردیر یجب علی المصلی اجابۃ النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اذا دعاہ حال الصلوۃ وہل تبطل قولان الاظہر عدم البطلان اھ وکذا قال الدسوقی فی موضع آخر ان المعتمد عدم البطلان وبحث فیہ الحافظ فی الفتح کما ذکر فی الاوجز فالظاہر ان الحافظ مال الی الخروج عن الصلوۃ والیہ جنح بعض الشافعیۃ وصرح فی حاشیۃ الاقناع بعدم الفساد عندہم وکذلک ہو مختلف عندنا الحنفیۃ قال الطحطاوی علی مراقی الفلاح یفترض علی المصلی اجابۃ النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم واختلف فی بطلانہا حینئذ کذا ذکرہ البدر العینی

كذا في البذل اهـ من الاوجز والبسط فيه وفيه ايضا ميل العلامة العيني الى عدم الفساد وميل الطحاوي كما في مشكله الى عدم الفساد -

ص٦٤٢ **باب غير المغضوب عليهم** تقدم في الباب السابق ايراد العيني عليه وان الايراد ليس بصحيح قال الحافظ روى احمد وابن حبان من حديث عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى هكذا اورده مختصرا وهو عند الترمذي في حديث طويل قال ابن ابي حاتم لا اعلم بين المفسرين في ذلك اختلافا قال السهيلي وشاهد ذلك قوله تعالى في اليهود فباءو بغضب على غضب وفي النصارى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا اهـ

سورة البقرة

وهكذا في نسخة العيني وفي نسخة الفتح والقسطلاني بزيادة البسملة قبل سورة البقرة قال الحافظ كذا لابي ذر وسقطت البسملة لغيره اهـ وقال العلامة العيني السورة في اللغة واحد السور وهي كل منزلة من البناء ومنه سور القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور بفتح الواو وقال الجوهري ويجوز ان يجمع على سورات وهي مدنية في قول الجميع وحكى الماوردي والقشيري الا آية واحدة وهي قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فانها نزلت يوم النحر في حجة الوداع بمنى وهي اول سورة نزلت بالمدينة في قول وقيل لها فسطاط القرآن اهـ مختصرا قلت سيأتي الاختلاف في زمان نزول هذه الآية في آخر السورة وقال الحافظ اتفقوا على انها مدنية وانها اول سورة نزلت بها وسيأتي قول عائشة ما نزلت سورة البقرة والنساء الا وانا عنده صلى الله عليه وسلم ولم يدخل عليها الا بالمدينة اهـ

ص٦٤٢ **باب قول الله تعالى وعلم آدم الخ** وقال القسطلاني وفي نسخة باب تفسير سورة البقرة وعلم آدم الخ اهـ قال الحافظ واختلف في المراد بالاسماء فقيل اسماء ذريته وقيل اسماء الملائكة وقيل اسماء الاجناس دون انواعها وقيل اسماء كل ما في الارض وقيل اسماء كل شيء حتى القصعة اهـ

ص٦٤٢ **باب (بغير ترجمة)** قال الحافظ كذا لهم بغير ترجمة وقوله قال مجاهد الى آخر ما اورده عنه من التفاسير سقط جميع ذلك للسرخسي قوله الى شياطينهم الخ وصله عبد بن حميد بسنده عن مجاهد في قوله واذا خلوا الى شياطينهم اهـ من الفتح قوله وما خلفها كتب الشيخ في اللامع يعني ان لفظ الخلف قد يطلق على من سبق وليس بمراد ههنا اهـ قوله بولكم يعني بذلك ان في كل من تلك الالفاظ معنى القرب وان خص الاستعمال مكسور الواو بالامارة ومفتوحه بالربوبية الى غير ذلك اهـ وذكر في حاشيه توضيح كلام الشيخ قدس سره وتائيده

ص٦٤٢ **باب قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا** سقط لفظ باب لابي ذر والانداد جمع ند بكسر النون وهو النظير وروى ابن ابي حاتم من طريق ابي العالية قال الند العدل ومن طريق الضحاك عن ابن عباس قال الانداد الاشباه اهـ من الفتح.

ص٦٤٢ **باب قوله تعالى وظللنا عليكم الغمام** سقط لابي ذر لفظ باب قوله وقال مجاهد المن صمغة اي بفتح الصاد المهملة وسكون الميم ثم غين معجمة وصله الفريابي بسنده عن مجاهد وروى ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال كان المن ينزل على الشجر ويأكلون منه ما شاؤا ومن طريق عكرمة قال كان مثل الرب الغليظ اي بضم الراء بعدها موحدة ومن طريق السدي قال كان مثل الترنجبين وعن قتادة قال كان المن يسقط عليهم سقوط الثلج اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل وهذه الاقوال كلها لا تنافي فيها ومن طريق وهب بن منبه قال المن خبز الرقاق وهذا مغاير لجميع ما تقدم وروى ابن ابي حاتم عن ابن عباس قال السلوى طائر يشبه السماني ومن طريق وهب بن منبه قال هو السماني وعنه انه قال هو طير سمين مثل الحمام ومن طريق عكرمة قال طير اكبر من عصفور ثم ذكر المصنف حديث سعيد بن زيد في الكماة من المن ووقع في رواية ابن عيينة عن عبد الملك بن عمير في حديث الباب من المن الذي انزل على بني اسرائيل وبه تظهر مناسبة ذكره في التفسير والرد على الخطابي حيث قال لا وجه لادخال هذا الحديث ههنا الى آخر ما قال في الفتح وكتب الشيخ في اللامع المن صمغة اي شبيهة بها في انجمادها على اغصان الشجر وان لم يكن عين الصمغة فان الصمغة ما تخرج من نفس الشجر وليس الترنجبين بهذه المشابة فانه شيء يحصل بانجماد ما ينزل من الطل على شجرة مخصوصة لا توجد في ديارنا هذه اهـ وذكر في حاشيه شرح قوله الكماة من المن وماؤها شفاء للعين.

ص٦٤٢ **باب واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها** الخ ليس في بعض النسخ لفظ باب كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله وقالوا حطة حبة الخ اي قالوا موضع حطة حبة في شعرة واما على ما في بعض النسخ حنطة حبة فلعلهم جمعوا بين اللفظين او يكون بعضهم قال حنطة وبعض آخرون حبة في شعيرة ولا يخفى ما في تلك الكلمة من اثر الاهمال اهـ

ص٦٤٢ **قوله من كان عدوا لجبريل** الآية هكذا في النسخ الهندية بغير لفظ باب وكذا في نسخة العلامة العيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح بزيادة لفظ باب قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره قوله من كان عدوا لجبريل قيل سبب عداوة اليهود لجبريل انه امر باستمرار النبوة فيهم فنقلها لغيرهم وقيل لكونه يطلع على اسرارهم قال الحافظ واصح منها ما سيأتي بعد قليل لكونه الذي ينزل عليهم بالعذاب اهـ

ص٦٤٣ **قوله ما ننسخ من آية او ننسها** كذا في النسخ الهندية بغير لفظ باب وفي نسخ الشروح لفظ الباب موجود قال الحافظ كذا لابي ذر ننسها بضم اوله وكسر السين بغير همز ولغيره ننسأها والاول قراءة الاكثر واختارها ابو عبيد وعليه اكثر المفسرين والثانية قراءة ابن كثير وابي عمرو وطائفة وسأذكر توجيهها وفيها قراءات اخرى في الشواذ وقال في شرح الحديث قوله وقد قال الله تعالى هو مقول عمر محتجا به على ابي بن كعب ومشيرا الى انه ربما قرأ ما نسخت تلاوته لكونه لم يبلغه النسخ واحتج عمر لجواز وقوع ذلك بهذه الآية وقد اخرج ابن ابي حاتم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال خطبنا عمر فقال ان الله يقول ما ننسخ من آية او ننسأها اي نؤخرها وهذا يرجح رواية من قرأ بفتح اوله وبالهمز واما بضم اوله فمن النسيان وكذلك كان سعيد بن المسيب يقرأها فانكر عليه سعد بن ابي وقاص اخرجه النسائي وكانت قراءة سعد او تنسها بفتح المثناة خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم واستدل بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وروى ابن ابي حاتم عن ابن عباس قال ربما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم الوحي بالليل ونسيه بالنهار فنزلت واستدل بالآية المذكورة على وقوع النسخ خلافا لمن شذ فمنعه وتعقب بانها قضية شرطية لا تستلزم الوقوع واجيب بان السياق وسبب النزول كان في ذلك لانها نزلت جوابا لمن انكر ذلك اهـ

ص٦٤٣ **باب قوله وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه** قال الحافظ كذا للجميع وهي قراءة الجمهور وقرأ ابن عامر قالوا اتخذ بحذف الواو واتفقوا على ان الآية نزلت في من زعم ان لله ولدا من يهود خيبر ونصارى نجران ومن قال من مشركي العرب الملائكة بنات الله فرد الله تعالى عليهم وقوله قال الله تعالى الخ هذا من الاحاديث القدسية اهـ

ص٦٤٣ **قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى** كذا بغير لفظ باب في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة الفتح والعيني والقسطلاني بزيادة لفظ الباب قال الحافظ الجمهور على كسر الخاء من قوله واتخذوا بصيغة الامر وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء بصيغة الخبر والمراد من اتبع ابراهيم وهو معطوف على قوله جعلنا فالكلام جملة واحدة وقيل على واذ جعلنا فيحتاج الى تقدير اذ ويكون الكلام جملتين وقيل على محذوف تقديره فثابوا اي رجعوا واتخذوا وتوجيه قراءة الجمهور انه معطوف على ما تضمنه قوله مثابة كانه قال ثوبوا واتخذوا او معمول لمحذوف اي وقلنا اتخذوا ويحتمل ان يكون الواو للاستئناف وقال الحافظ ايضا في شرح مقام ابراهيم ان اثر قدميه في المقام كرقم الباني في البناء ليذكر به بعد موته ولم تزل آثار قدميه حاضرة في المقام معروفة عند اهل الحرم وفي موطأ ابن وهب بسنده عن انس قال رأيت المقام فيه اصابع ابراهيم واخمص قدميه غير انه اذهبه مسح الناس بايديهم واخرج الطبري في تفسيره عن قتادة في هذه الآية انما امروا ان يصلوا عنده ولم يؤمروا بمسحه قال ولقد ذكر لنا من رأى اثر عقبه واصابعه فيها فما زالوا يمسحونه حتى اخلولق وانمحى وكان المقام من عهد ابراهيم لزق البيت الى ان اخره عمر رضي الله تعالى عنه الى المكان الذي هو فيه الى الآن اخرجه عبد الرزاق في مصنفه بسند صحيح عن عطاء وغيره واخرج البيهقي عن عائشة مثله بسند قوي ولفظه ان المقام كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر ملتصقا بالبيت ثم اخره عمر وروى بسند ضعيف عن مجاهد ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي حوله والاول اصح واخرج ابن ابي حاتم بسند صحيح عن ابن عيينة قال كان المقام في سقع البيت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فحوله عمر رضي الله عنه فجاء سيل فذهب به فرده عمر اليه اهـ قال الحافظ ولم تنكر الصحابة فعل عمر ولا من جاء بعدهم فصار اجماعا وكان عمر رأى ان ابقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين او على المصلين فوضعه في مكان يرتفع به الحرج وتهيأ له ذلك لانه الذي كان اشار باتخاذه مصلى واول من عمل عليه المقصورة الموجودة الآن اهـ

ص٦٤٣ **باب قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد** قوله القواعد اساسه الخ قال ابو عبيدة في قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت قال قواعده اساسه قال الفراء القواعد اساس البيت قال الطبري اختلفوا في القواعد التي رفعها ابراهيم واسماعيل اهما احدثاها ام كانت قبلهما ثم روى بسند صحيح عن ابن عباس قال كانت قواعد البيت قبل ذلك ومن طريق عطاء قال قال آدم اي رب لا اسمع اصوات الملائكة قال ابن لي بيتا ثم احفف به كما رأيت الملائكة تحف ببيتي الذي في السماء فيزعم الناس انه بناه من خمسة اجبل حتى بناه ابراهيم بعد اهـ قلت وقد تقدم في اخر كتاب الانبياء باب بنيان الكعبة وتقدم هناك شيء من الكلام على بنائه

ص٦٤٣ **باب قول الله تعالى قولوا آمنا بالله** الآية سقط لفظ باب لغير ابي ذر قال الحافظ قوله لا تصدقوا اهل الكتاب اي اذا كان ما يخبرونكم به محتملا لئلا يكون في نفس الامر صدقا فتكذبوه او كذبا فتصدقوه ولم يرد النهي عن تكذيبهم في ما ورد شرعنا بخلافه ولا عن تصديقهم فيما ورد شرعنا بوفاقه نبه على ذلك الشافعي رحمه الله ويؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض في المشكلات والجزم فيها بما يقع في الظن اهـ

ص٦٤٣ **باب سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم** الآية وسقط لفظ باب لغير ابي ذر والسفهاء جمع سفيه وهو خفيف العقل واصله من قولهم ثوب سفيه اي خفيف النسج واختلف في المراد بالسفهاء فقال البراء كما في حديث الباب وابن عباس ومجاهد هم اليهود واخرج ذلك الطبري عنهم باسانيد صحيحة وروى من طريق السدي قال هم المنافقون والمراد بالسفهاء الكفار واهل النفاق واليهود اما الكفار فقالوا لما حولت القبلة رجع محمد الى قبلتنا وسيرجع الى ديننا فانه علم انا على الحق واما اهل النفاق فقالوا ان كان اولا على الحق فالذي انتقل اليه باطل وكذلك بالعكس واما اليهود فقالوا خالف قبلة الانبياء ولو كان نبيا لما خالف فلما كثرت اقاويل هؤلاء السفهاء انزلت هذه الآيات من قوله تعالى ما ننسخ من آية الى قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني الآية اهـ من الفتح

ص٦٤٤ **باب قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا** سقط لفظ باب في نسخة القسطلاني بل فيها وكذلك جعلناكم الخ قال القسطلاني ولابي ذر باب قوله تعالى وكذلك اي وكما جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم وجعلنا قبلتكم افضل القبل جعلناكم امة وسطا اي خيارا او عدولا وجعل بمعنى صير فيتعدى لاثنين فالضمير مفعول اول وامة ثان ووسطا نعت وهو بالتحريك اسم لما بين الطرفين ويطلق على خيار الشيء وقيل كل ما صلح فيه لفظ بين يقال بالسكون والا فبالتحريك وقيل المفتوح في الاصل مصدر والساكن ظرف اهـ قال الحافظ قوله والوسط العدل هو مرفوع من نفس الخبر وليس بمدرج من قول بعض الرواة كما وهم فيه بعضهم اهـ

ص٦٤٤ **باب قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها** ليس في نسخة القسطلاني لفظ باب قال القسطلاني قيل القبلة مفعول اول والتي كنت عليها ثان فان الجعل بمعنى التصيير اي الجهة التي كنت عليها وهي الكعبة فانه عليه الصلوة والسلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلوة الى بيت المقدس تألفا لليهود اي ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلتك بيت المقدس الا لنعلم الآية اهـ

ص٦٤٤ **باب قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء** قال الحافظ قوله لم يبق ممن صلى القبلتين غيري الخ في هذا اشارة الى ان انسا اخر من مات ممن صلى الى القبلتين والظاهر ان انسا قال ذلك وبعض الصحابة ممن تأخر

اسلامه موجود ثم تاخر انس الی ان کان آخر من مات بالبصرة من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم قاله علی بن المدینی وغیره بل قال ابن عبد البر هو آخر الصحابة موتا مطلقا لم یبق بعده غیر ابی الطفیل کذا قال وفیه نظر وقوله تعالیٰ فلنولینک قبلة ترضاها ای الکعبة وروی الحاکم من حدیث ابن عمر فی قوله فلنولینک قبلة الخ قال نحو میزاب الکعبة وانما قال ذلک لان تلک الجهة قبلة اهل المدینة اھ

ص٦٣٣ باب قوله ولئن اتیت الذین اوتوا الکتاب بکل آیة الخ لیس فی نسخة القسطلانی لفظ باب قال الحافظ ذکر فیه حدیث ابن عمر المشار الیه قبل باب من وجه آخر اھ وقال العلامة العینی مطابقة الآیة تتاتی بالتعسف یوضحها من یمعن النظر فیه اھ

ص٦٣٣ باب قوله الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم ولیس لفظ باب فی نسخة القسطلانی وموجود فی نسخة العینی والفتح قال الحافظ ساق فیه حدیث ابن عمر المذکور من وجه آخر اھ قال القسطلانی قوله یعرفونه صلی الله علیه وسلم بنعته وصفته کما یعرفون ابناءهم روی ان عمر سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال انا اعلم به منی بابنی قال ولم قال لانی لم اشک فی محمد انه نبی فاما ولدی فلعل والدته خانت زاد السمرقندی فی روایة اقرانه عنک یا عبد الله وقیل الضمیر فی یعرفونه للقرآن وقیل لتحویل القبلة وظاهر سیاق الآیة ثم تقتضی اختیاره اھ قلت واشار القسطلانی به الی ان الامام البخاری کانه اختار هذا القول ای ارجاع الضمیر الی تحویل القبلة وکتب الشیخ فی اللامع قوله الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه الخ یعنی انهم عرفوا محمدا صلی الله علیه وسلم انه النبی الموعود المنعوت فی التوراة وقد کان فی نعته انه یصلی الی القبلة آخرا ویصلی الی بیت المقدس اول قدومه مدة کذا فمن هذه الحیثیة کان عرفانهم محمدا صلی الله علیه وسلم عرفانا بامر التحویل ولا حاجة فی تصحیح ایراد هذه الروایة فی هذا الباب الی ارجاع ضمیر یعرفونه الی التحویل فان المرام حاصل بدونه ایضا فان عرفان محمد صلی الله علیه وسلم بنعته عرفان لجمیع ما هو من احواله المختصة سیما امر التحویل فانه کان علامة مکتوبة اھ ثم لا یذهب علیک ان الامام البخاری بوب ههنا بعدة ابواب وذکر فیها عدة آیات متعلقة بتحویل القبلة وذکر فی اکثرها حدیثا واحدا او هو حدیث تحویل القبلة ولم یتعرض لوجه ذلک احد من الشراح وهذا الصنیع مثل صنیعه فی تفسیر سورة المنافقون واجاد الشیخ قدس سره فی تقریره هناک کما حکاه الشیخ المکی فی تقریره اذ قال اعلم ان هذه السورة نزلت وقعة واحدة فی قصة ابن ابی فغرض البخاری من تعداد آیاتها وتکرار تلک القصة فیها دفع احتمال نزول واحدة منها فی غیرها اھ وهذا التوجیه یتمشی ههنا ایضا فلعل الامام البخاری اشار ههنا ایضا بان هذه الآیات کلها نزلت فی قصة تحویل القبلة ویؤیده ما تقدم فی باب سیقول السفهاء الخ ما حکی الحافظ عن السدی انه قال فی سبب نزول هذه الآیات انزلت هذه الآیات من قوله تعالیٰ ما ننسخ من آیة الی قوله فلا تخشوهم واخشونی ثم رأیت الحافظین ابن حجر والعینی قد تعرضا لمثل هذا الایراد والجواب فی تفسیر سورة مریم فان الامام البخاری قد ترجم فی تلک السورة بعدة آیات متعلقة بقصة العاص بن وائل وذکر فی کل منها حدیثا واحدا کما سیأتی بیانه ان شاء الله تعالیٰ

ص٦٣٣ باب قوله تعالیٰ ولکل وجهة هو مولیها لیس فی نسخة القسطلانی ههنا لفظ باب وقال القسطلانی وفی نسخة باب ولکل من اهل الملل وجهة الخ قوله ستة عشر او سبعة عشر شهرا الخ تقدم الکلام علی الاختلاف فی مدة التحویل فی کتاب الایمان.

ص٦٣٤ باب ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام الآیة هکذا فی النسخ الهندیة بزیادة لفظ باب ولیس هو فی نسخة من نسخ الشروح الثلاثة قوله شطره تلقاءه قال الحافظ قال الفراء فی قوله فولوا وجوهکم شطره یرید نحوه قال وفی بعض القراءات تلقاءه وروی الطبری من طریق ابی العالیة قال شطر المسجد الحرام تلقاءه ومن طریق قتادة نحوه ثم ذکر المصنف حدیث ابن عمر من طریق اخری اھ

ص٦٣٤ باب ومن حیث خرجت فول وجهک شطر المسجد الحرام کذا بزیادة لفظ باب فی النسخ الهندیة وفی نسخ الشروح بدونها ولم یعتبر صوابها لاختلاف النسخ ثم ان هذه الآیة غیر الآیة الاولی ولعل المصنف اشار باستقلال الترجمة الی اختلافهم فی ان هذا تاکید او مرتب علی الاحوال المختلفة فقد قال العلامة القسطلانی تبعا للعینی هذا امر ثالث منه تعالیٰ باستقبال الکعبة واختلف فی حکمة التکرار فقیل تاکید لانه اول ناسخ وقع فی الاسلام علی ما نص علیه ابن عباس وغیره والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبالحری ان یؤکد امرها ویعاد ذکرها مرة بعد اخری وقیل انه منزل علی احوال فالاول لمن هو مشاهد للکعبة والثانی لمن هو فی مکة غائبا عن مشاهدة الکعبة والثالث لمن هو فی غیرها من البلدان او الاول لمن بمکة والثانی لمن هو بغیرها من البلدان والثالث لمن خرج فی الاسفار اھ

ص٦٣٥ باب قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله الخ سقط لفظ باب فی نسخة القسطلانی قال الحافظ قوله شعائر علامات الخ هو قول ابی عبیدة قوله وقال ابن عباس الصفوان الخ وصله الطبری من طریق علی بن ابی طلحة عنه قوله الحجارة الملس الخ هو کلام ابی عبیدة ایضا قال الصفوان جمع ویقال للواحدة صفوانة فی معنی الصفاء الصفا للجمیع وهی الحجارة الملس التی لا تنبت شیئا ابدا من الارضین والرؤس وواحد الصفا صفاة وقیل الصفا اسم جنس یفرق بینه وبین مفرده بالتاء وقیل مفرد یجمع علی فعول وافعال کقفا واقفاء فیقال فیه صفا واصفی ویجوز کسر صاد صفا ایضا ثم ساق حدیث عائشة فی سبب نزول هذه الآیة وقد تقدم فی کتاب الحج اھ واجاد الشیخ قدس سره فی اللامع فی حل هذا المقام بما یناسب جودة طبعه فلله دره اذ کتب قوله الصفوان الحجر الظاهر انه اراد بالحجر الجنس فلا خلاف بین التفسیرین لهذا القدر واما قید الملاسة فلعل ابن عباس قصد بالتفسیر تعیین الجنس لا النوع فلا یکون الخلاف فیه ایضا ویرد علی تفسیره بالجمع ان العائد الیه فی الآیة ضمیر المفرد حیث قال کمثل صفوان علیه تراب والجواب انه اسم جنس یطلق علی المفرد والجمع نعم یتقید بالمفرد بزیادة التاء فیه فلا یخالف قول ابن عباس وقول الآخر فی ما بینهما ولا للآیة فحاصل کلامها انه یطلق علی المفرد والجمع کلیهما وتخصص بالمفرد بزیادة التاء ثم قوله بمعنی الصفا متعلق بالصفوان لا بالصفوانة لانه مصرح بکونه جمعا ولیس الصفوانة جمعا حتی یکون الصفا بمعناه فیکون بمعنی الصفوان لانه بمعنی الجمع فی صحة اطلاقه علی المفرد والجمع کالصفا فانه اسم جنس ایضا یتقید بالمفرد بزیادة تاء الوحدة اھ

ص٦٣٦ باب قوله ومن الناس من یتخذ من دون الله اندادا الآیة قال القسطلانی سقط لفظ باب قوله لابی ذر اھ وقد تقدم تفسیر الانداد بالاضداد لابی عبیدة وهو تفسیر باللازم اھ من الفتح بزیادة

ص٦٣٦ باب یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص الآیة لیس فی نسخة القسطلانی لفظ باب قال العلامة القسطلانی روی ابن ابی حاتم فی سبب نزول هذه الآیة ان حیین من العرب اقتتلوا فی الجاهلیة قبل الاسلام بقلیل وکان بینهم قتل وجراحات حتی قتلوا العبید والنساء ولم یأخذ بعضهم من بعض حتی اسلموا وکان احد الحیین یتطاول علی الآخر فی العدة والاموال فحلفوا ان لا یرضوا حتی یقتل الحر منکم بالعبد والذکر بالانثی فنزلت واستدل بها المالکیة والشافعیة علی انه لا یقتل الحر بالعبد لکن قال البیضاوی لا دلالة فیها علی انه لا یقتل الحر بالعبد والذکر بالانثی کما لا یدل علی عکسه فان المفهوم انما یعتبر حیث لم یظهر للتخصیص غرض سوی اختصاص الحکم وقد بینا ما کان الغرض وانما منع مالک والشافعی قتل الحر بالعبد سواء کان عبده او عبد غیره لحدیث لا یقتل حر بعبده رواه الدار قطنی وقال الحنفیة آیة البقرة منسوخة بآیة المائدة النفس بالنفس فالقصاص ثابت بین العبد والحر والذکر والانثی ویستدلون بقوله علیه الصلوٰة والسلام المسلمون تتکافؤ دماؤهم وبان التفاضل غیر معتبر فی الانفس بدلیل ان جماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به اجیب بان دعوی النسخ بآیة المائدة غیر سائغة لانه حکایة ما فی التوراة فلا ینسخ ما فی القرآن وعن الحسن وعطاء لا یقتل الرجل بالمرأة بهذه الآیة وخالفهم الجمهور وهو مذهب الائمة الاربعة فقالوا یقتل الذکر بالانثی والانثی بالذکر بالاجماع وحینئذ فما نقل فی الکشاف عن الشافعی ومالک انه لا یقتل الذکر بالانثی لا عمل علیه اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله کان فی بنی اسرائیل القصاص الخ ولا ینافیه ما ثبت ان یهود کانت الدیة شائعة بینهم لان ذلک کان منهم تغییر الحکم الکتاب اھ وذکر فی هامشه الروایات وکلام المفسرین فی تائید کلام الشیخ قدس سره وقال القسطلانی واهل التوراة کتب علیهم القصاص فقط وحرم علیهم العفو واخذ الدیة واهل الانجیل العفو وحرم علیهم القصاص والدیة وخیرت هذه الامة المحمدیة بین الثلثة القصاص والدیة والعفو تیسیرا علیهم وتوسعة اھ

ص٦٣٦ باب یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام اما قوله کتب فمعناه فرض والمراد بالمکتوب فیه اللوح المحفوظ واما قوله کما فاختلف فی التشبیه الذی دلت علیه الکاف هل هو علی الحقیقة فیکون صیام رمضان قد کتب علی الذین من قبلنا او المراد مطلق الصیام دون وقته وقدره فیه قولان الی آخر ما بسط الحافظ وقد تقدم فی کتاب الصیام الکلام علی التشبیه فارجع الیه۔

ص٦٣٧ باب قوله ایاما معدودات فمن کان منکم مریضا الخ قال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر اھ وقال الحافظ قوله قال عطاء یفطر من المرض کله الخ وصله عبد الرزاق عن ابن جریج قال قلت لعطاء من ای وجع افطر فی رمضان قال من المرض کله قلت یصوم فاذا غلب علیه افطر قال نعم وللبخاری فی هذا الاثر قصة مع شیخه اسحٰق بن راهویه ذکرتها فی ترجمة البخاری من تعلیق التعلیق وقد اختلف السلف فی الحد الذی اذا وجده المکلف جاز له الفطر والذی علیه الجمهور انه المرض الذی یبیح له التیمم مع وجود الماء وهو ما اذا خاف علی نفسه لو تمادی علی الصوم او علی عضو من اعضائه او زیادة فی المرض الذی بدأ به او تمادیه اھ من هامش اللامع وذکر فیه ایضا القصة التی احالها الحافظ وکذا ذکر فیه الاقوال فی مسئلة الافطار للمرض فارجع الیه لو شئت وکتب الشیخ فی اللامع قوله یفطر من المرض کله ان حمل قول عطاء هذا علی انه لا یتوقف جواز الفطر علی خوف الهلاک او المشقة الشدیدة بل علی انه یجوز الافطار فی کل مرض اضر به الصوم اعم من ان یؤدی الی الهلاک وکانت المشقة فیه شدیدة ام لا کان غیر مستبعد ولا یخالف حینئذ قوله قول الجمهور اھ قلت وظاهر کلام البخاری والشراح عامة انهم فرقوا بین قول عطاء والجمهور لکن ما تقدم عن الفتح من روایة عبد الرزاق من قول ابن جریج یشیر الی ما افاده الشیخ قوله وقال الحسن وابراهیم فی المرضع والحامل اذا خافتا علی انفسهما او ولدهما تفطران ثم تقضیان هذه المسئلة خلافیة ففی بذل المجهود تحت قوله ان ابن عباس قال اثبتت للحبلی والمرضع اختلفت الروایات فی الحبلی والمرضع ففی روایة عن ابن عباس للحبلی والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا مکان کل یوم مسکینا ولا قضاء علیهما وفی روایة عن ابن عباس انه کان یقرأ وعلی الذین یطوقونه مشددة قال یکلفونه ولا یطیقونه ویقول لیست بمنسوخة هو الشیخ الکبیر الهرم والکبیرة الهرمة یطعمون لکل یوم مسکینا ولا یقضون الی آخر ما ذکر من الروایات المختلفة عن ابن عباس الی ان قال قال فی بدایة المجتهد واما باقی هذا الصنف وهو المرضع والحامل والشیخ الکبیر فان فیه مسئلتین مشهورتین احداهما الحامل والمرضع اذا افطرتا ماذا علیهما وهذه المسئلة للعلماء فیها اربعة مذاهب احدها انهما یطعمان ولا قضاء علیهما وهو مروی عن ابن عمر وابن عباس والقول الثانی انهما یقضیان فقط ولا اطعام علیهما وهو مقابل الاول وبه قال ابو حنیفة واصحابه والثالث انهما یقضیان ویطعمان وبه قال الشافعی والقول الرابع ان الحامل تقضی ولا تطعم واما الشیخ الکبیر والعجوز اللذان لا یقدران علی الصیام فانهم اجمعوا علی ان لهما ان یفطرا واختلفوا فیما علیهما اذا افطرا فقال قوم علیهما اطعام وقال قوم لیس علیهما اطعام وبالاول قال الشافعی وابو حنیفة وبالثانی قال مالک مختصرا قلت القول الرابع المذکور فی کلام ابن رشد هو المشهور من اقوال مالک والقول الثانی عنه لمالک فی ذلک علیهما القضاء مع الاطعام والقول الثالث له انهما یطعمان ولا قضاء علیهما کما فی الاوجز واما مذهب الحنابلة فی ذلک ففی الاوجز عن الروض ان افطرت حامل او مرضع خوفا علی انفسهما فقط او مع الولد

فصتاه فقط من غير فدية لانها بمنزلة المريض الخائف على نفسه وان افطرتا خوفا على ولديها فقضتا واطعمتا لكل يوم مسكينا ما يجزئ فى كفارته اھ وقال اسحق على ما حكاه الترمذى يفطران ويطعمان ولا قضاء عليهما وان شاءتا قضتا ولا اطعام عليهما اھ وقال القارى المرضع والحبلى يقضيان ولا فدية عليهما عندنا الى آخر ما بسط فى الاوجز

صـ۲۴۷ باب قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وسقط لفظ باب فى نسخة القسطلانى ذكر فيه حديث ابن عمر انه قرأ فدية طعام بلا اضافة ومساكين بلفظ الجمع وهى قرأة نافع وابن ذكوان والباقون بتنوين فدية وتوحيد مسكين وطعام بالرفع على البدلية واما الاضافة فهى من اضافة الشئ الى نفسه والمقصود به البيان مثل خاتم حديد وثوب حرير لان الفدية تكون طعاما وغيره ومن جمع مساكين فلمقابلة الجمع بالجمع ومن افرد فمعناه فعلى كل واحد ممن يطيق الصوم ويستفاد من الافراد ان الحكم لكل يوم يفطر فيه اطعام مسكين ولا يفهم ذلك من الجمع والمراد بالطعام الاطعام قوله قال هى منسوخة هو صريح فى دعوى النسخ ورجحه ابن المنذر من جهة قوله وان تصوموا خير لكم قال لانها لو كانت فى الشيخ الكبير الذى لا يطيق الصيام لم يناسب ان يقال له وان تصوموا خير لكم مع انه لا يطيق الصيام اھ قلت وتقدم الكلام على نسخة فى باب وعلى الذين يطيقونه فدية الخ من كتاب الصوم وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع ما مداره على اختلاف التاويل فمن ذهب فى تفسير الآية الى ان معناه الاستطاعة ذهب الى النسخ والذى فسرها بعدم الاستطاعة ذهب الى بقائها على حكمها اھ وبسط فى هامشه الكلام عليه وكذا بسط فيه درجات فرضية الصوم۔

صـ۲۴۷ باب قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الآية ليس لفظ الباب فى نسخة القسطلانى قال الحافظ قوله لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء الخ قد تقدم فى كتاب الصيام من حديث البراء ايضا انهم كانوا لا ياكلون ولا يشربون اذا ناموا وان الآية نزلت فى ذلك وبينت هناك ان الآية نزلت فى الامرين معا وظاهر سياق حديث الباب ان الجماع كان ممنوعا فى جميع الليل والنهار بخلاف الاكل والشرب فكانا ماذونا فيه ليلا ما لم يحصل النوم لكن بقية الاحاديث الواردة بهذا المعنى تدل على عدم الفرق كما سأذكره بعد ويحمل قوله كانوا لا يقربون النساء على الغالب جمعا بين الاخبار ثم ذكر الحافظ بعد ذلك ما يدل على عدم الفرق وهو ما رواه احمد وابو داؤد عن معاذ بن جبل قال احيلت الصيام ثلثة احوال فذكر الحديث الى ان قال وكانوا ياكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا فاذا ناموا امتنعوا الحديث واخرج ابن جرير وابن ابى حاتم من طريق عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه قال كان الناس فى رمضان اذا صام الرجل فامسى فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد فرجع عمر من عند النبى صلى الله عليه وسلم وقد سمر عنده فاراد امرأته فقالت انى قد نمت قال ما نمت ووقع عليها وصنع كعب مثل ذلك فنزلت اى قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية اھ وكتب الشيخ فى اللامع قوله لا يقربون النساء رمضان كله اى بعد النوم وكان فى تشديد هذا الحكم عليهم برة واحدة اظهارا لمنة الله عليهم ان افتقارهم الى النساء وشدة مشقتهم كان قد اخرجهم عن حيطة الاختيار ومع ذلك فقالوا سمعنا واطعنا وسلموا امره تعالى اھ

صـ۲۴۷ باب قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الخ قال القسطلانى سقط الخ وتاليه لغير ابى ذر اھ العاكف المقيم ثبت هذا التفسير فى رواية المستملى وحده وهو تفسير ابى عبيدة قال فى قوله تعالى سواء العاكف فيه والباد اى المقيم والذى لا يقيم ثم ذكر حديث عدى بن حاتم من وجهين فى تفسير الخيط الابيض والاسود وحديث سهل بن سعد فى ذلك وقد تقدما فى الصيام اھ من الفتح۔

صـ۲۴۷ باب قوله وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى الآية ليس فى نسخة القسطلانى لفظ باب وقال الحافظ كذا لابى ذر وساق فى رواية كريمة الى آخرها ثم ذكر حديث البراء فى سبب نزولها وقد تقدم شرحه فى كتاب الحج اھ من الفتح قلت وقد تقدم الكلام عليه فى باب قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها من كتاب الحج۔

صـ۲۴۷ باب قوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله الخ وفى نسخة القسطلانى وقاتلوهم الخ بدون لفظ باب قال الحافظ قوله اتاه رجلان الخ تقدم فى مناقب عثمان ان اسم احدهما العلاء بن عرار وهو بمهملات واسم الآخر حبان السلمى صاحب الدثينة اخرج سعيد بن منصور من طريقه ما يدل على ذلك وسياتى فى تفسير سورة الانفال ان رجلا اسمه حكيم سأل ابن عمر عن شئ من ذلك ويأتى شرح الحديث هناك وقوله فى فتنة ابن الزبير فى رواية سعيد بن منصور ان ذلك عام نزول الحجاج بابن الزبير فيكون المراد بفتنة ابن الزبير ما وقع فى آخر امره وكان نزول الحجاج وهو ابن يوسف الثقفى من قبل عبد الملك بن مروان لحربه وقتال عبد الله بن الزبير وهو بمكة فى اواخر سنة ثلاث وسبعين وقتل عبد الله بن الزبير فى اواخر تلك السنة ومات عبد الله بن عمر فى اول سنة اربع وسبعين اھ قوله فما يمنعك ان تخرج الخ كتب الشيخ فى اللامع اى فتقاتل اقواما بغوا وعتوا وانما لم يخرج ابن عمر لانه لم ير طاقة والفتنة فى الآية اريد بها الشرك فى كلام ابن عمر اريد بها ما نشأ بعدها من مقاتلة المسلمين وافساد ذات بينهم وقوله فاصلحوا بينهما ولكنه لم ير للمصالحة سبيلا فلم يقع بينهما واما قوله فقاتلوا التى تبغى فكانت المقاتلة لا تتيسر الا بعدة وعدد ولم يكن لهم شئ من ذلك حتى يقاتلوا فلم يبق الا السكوت والاستسلام اھ وبسط فى هامشه فى شرح هذا المقام فارجع اليه لو شئت۔

صـ۲۴۷ باب قوله وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الخ قال القسطلانى سقط لفظ باب لغير ابى ذر اھ وقال الحافظ قوله التهلكة والهلاك واحد هو تفسير ابى عبيدة وزاد والهلاك والهلك يعنى بفتح اوله وبضمها واللام ساكنة فيهما وكل هذه مصادر هلك بلفظ الفعل الماضى وقيل التهلكة ما امكن التحرز منه والهلاك بخلافه وقيل التهلكة نفس الشئ المهلك وقيل ما تضر عاقبته والمشهور الاول وقوله نزلت فى النفقة اى فى ترك النفقة فى سبيل الله عز وجل وهذا الذى قاله حذيفة جاء مفسرا فى حديث ابى ايوب الذى اخرجه مسلم والنسائى وابو داؤد والترمذى وغيرهم ثم ذكره الحافظ وروى ابن ابى حاتم انها كانت نزلت فى ناس كانوا يغزون بغير نفقة فيلزم على قوله اختلاف المامورين فالذين قيل لهم انفقوا واحسنوا اصحاب الاموال والذين قيل لهم ولا تلقوا الغزاة بغير نفقة ولا يخفى ما فيه وجاء عن البراء بن عازب فى الآية تاويل آخر اخرجه ابن جرير وغيره عنه باسناد صحيح عن ابى اسحق قال قلت للبراء ارأيت قول الله عز وجل ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل يحمل على الكتيبة فيها الف قال لا ولكنه الرجل يذنب فيلقى بيده فيقول لا توبة لى والاول اظهر لتصدير الآية بذكر النفقة فهو المعتمد فى نزولها واما قصرها عليه ففيه نظر لان العبرة بعموم اللفظ اھ مختصرا وملخصا من الفتح ثم قال واما مسئلة حمل الواحد على الكثير من العدو فصرح الجمهور بانه ان كان لفرط شجاعته وظنه انه يرهب العدو بذلك او يجرئ المسلمين عليهم او نحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ومتى كان مجرد تهور فممنوع ولا سيما ان ترتب على ذلك وهن فى المسلمين والله اعلم اھ

صـ۲۴۷ باب قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه الخ ليس فى نسخة القسطلانى لفظ باب وقال ولابى ذر باب قوله الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث كعب بن عجرة فى سبب نزول هذه الآية وقد تقدم فى كتاب الحج

صـ۲۴۷ باب قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفى نسخة القسطلانى فمن تمتع بالعمرة الخ بدون لفظ باب قال ولابى ذر باب فمن تمتع الخ قال الحافظ قوله نزلت آية المتعة الخ يعنى متعة الحج والمراد بالرجل فى قوله قال رجل برأيه هو عمر اھ وقال القسطلانى قيل هو عثمان لانه كان يمنع التمتع وقال ايضا زاد فى نسخة قال محمد اى البخارى يقال انه اى الرجل عمر لانه كان ينهى عنها فى نفس الامر لكن عمر رضى الله عنه نهى عنها مرا لها انما كان ينهى عنها ليكثر قصد الناس البيت حاجين ومعتمرين قاله الحافظ عماد الدين بن كثير فى تفسيره اھ

صـ۲۴۷ باب قوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم سقط لفظ باب فى نسخة القسطلانى قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس وقد تقدم فى كتاب الحج

صـ۲۴۷ باب قوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس ذكر فيه حديث عائشة وقد تقدم فى كتاب الحج ايضا ثم ذكر فيه حديث ابن عباس اھ من الفتح قلت وسياق الحديثين مختلف قال الكرمانى فى حديث ابن عباس فان قلت هذا السياق يدل على ان الافاضة فى قوله تعالى ثم افيضوا من المزدلفة والحديث السابق يعنى حديث عائشة يدل على انها من عرفات قلت لا منافاة اذ هذا تفسير ابن عباس والمراد من الناس الحمس وذلك تفسير عائشة والمراد من الناس غير الحمس اھ من هامش الهندية وفيه ايضا قال القاضى ثناء الله فى المظهرى كانت العرب تقف بعرفة وكان قريش تقف دون ذلك بالمزدلفة فانزل الله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس وهو قول اكثر المفسرين وقيل معنى الآية ثم افيضوا يعنى بعد افاضتكم من عرفات افيضوا من حيث افاض يعنى من المزدلفة الى منى اھ قلت قد عرفت ان الاول هو تفسير عائشة والثانى من تفسير ابن عباس ثم اشكل على التفسير الاول بلفظة ثم لانه مقدم على الوقوف بمشعر الحرام الى آخر ما ذكر فى توجيهه فى الهامش

صـ۲۴۹ باب قوله ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا الخ ليس فى قس لفظ باب قال العلامة العينى قال سعيد بن جبير عن ابن عباس كان قوم من الاعراب يجيئون الى الموقف فيقولون اللهم اجعله عام غيث وعام خصب وعام ولاد حسن ولا يذكرون من امر الآخرة شيئا فانزل الله تعالى فيهم فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وما له فى الآخرة من خلاق اى نصيب وكان يجيئ بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فانزل الله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب وعن على رضى الله تعالى عنه الحسنة فى الدنيا المرأة الصالحة وفى الآخرة الجنة وعذاب النار المرأة السوء اھ

صـ۲۴۹ باب قوله وهو الد الخصام ليس فى قس لفظ باب الد افعل تفضيل من اللدد وهو شدة الخصومة والخصام جمع خصم وزن كلب وكلاب والمعنى وهو اشد المخاصمين مخاصمة ويحتمل ان يكون مصدرا تقول خاصم خصاما كقاتل قتالا والتقدير وخاصمه اشد الخصام او هو اشد ذوى الخصام مخاصمة وقيل افعل ههنا ليست للتفضيل بل بمعنى الفاعل اى وهو لديد الخصام اى شديد المخاصمة فيكون من اضافة الصفة المشبهة اھ من الفتح

صـ۲۴۹ باب قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة الخ كذا فى النسخ الهندية والعينى وفى نسخة الفتح والقسطلانى بغير لفظ باب ذكر فيه حديث ابن عباس وعائشة فى قوله حتى اذا استيئس الرسل الخ وتقدم شرحه من كلام الشيخ الكنكوهى قدس سره فى باب قوله عز وجل لقد كان فى يوسف واخوته الخ من كتاب الانبياء قوله ذهب بها هناك قال القسطلانى ذهب بها اى بهذه الآية ابن عباس اى فهم منها ما فهمه من آية البقرة من الاستبعاد والاستبطاء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه لتناهى الشدة واستطالة المدة بحيث تقطعت حبال الصبر متى نصر الله استبطاء لتأخره فقيل لهم الا ان نصر الله قريب اسعافا لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وهذه الآية كآية سورة يوسف فى مجيئ النصر بعد اليأس والاستبعاد وفى ذلك اشارة الى ان الوصول الى الله تعالى والفوز بالكرامة عنده برفض اللذات ومكابدة الشدائد والرياضات

صـ۲۴۹ باب قوله نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم الآية اختلف فى معنى انى فقيل كيف وقيل حيث وقيل متى وبحسب هذا الاختلاف جاء الاختلاف فى تاويل الآية اھ من الفتح وقال الحافظ فى شرح الحديث قوله يأتيها فى هكذا وقع فى جميع النسخ لم يذكر ما بعد الظرف وهو المجرور ووقع فى الجمع بين الصحيحين للحميدى يأتيها فى الفرج وهو من عنده بحسب ما فهمه ثم وقفت على سلفه فيه وهو البرقانى فرأيته فى نسخة الصغانى زاد البرقانى يعنى الفرج وليس مطابقا لما فى نفس الرواية عن ابن عمر لما سأذكره وقد قال ابو بكر بن العربى فى سراج المريدين اورد البخارى هذا الحديث فى التفسير فقال يأتيها فى وترك بياضا والمسئلة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزءا وصنف فيها محمد بن شعبان كتابا وبين ان حديث ابن عمر فى اتيان المرأة فى دبرها اھ ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن ابن عمر بطرق مختلفة فيه

علی ما ذکر رقال القسطلانی ...

التصريح بان الآية نزلت فى اتيان النساء فى ادبارهن وتكلم على هذه الروايات القسطلانى ايضاً وقال ولم ينفرد ابن عمر بذلك بل رواه ايضا ابو سعيد الخدرى كما عند ابن جرير والطحاوى فى مشكله بلفظ ان رجلا اصاب امرأته فى دبرها فانكر الناس عليه فانزل الله الآية وقد نقل اباحة ذلك عن جماعة من السلف لهذه الحديث وظاهر الآية ونسبه ابن شعبان لكثير من الصحابة والتابعين و لامام الائمة مالك فى روايات كثيرة قال ابو بكر الجصاص فى احكام القرآن المشهور عن مالك اباحته واصحابه ينفون هذه المقالة عنه لقبحها وشناعتها وهى عنه اشهر من ان تندفع بنفيهم عنه انتهى لكن روى الخطيب عن مالك من طريق اسرائيل بن روح قال سألت مالكا عن ذلك فقال ما انتم قوم عرب هل يكون الحرث الا موضع الزرع لا تعدوا الفرج قلت يا ابا عبد الله انهم يقولون انك تقول ذلك قال يكذبون على فالظاهر ان اصحابه المتأخرين اعتمدوا على هذه القصة ولعل مالكا رجع عن قوله الاول ولذا قال بعض المالكية ان ناقل اباحته عن مالك كاذب مفتر ومذهب الشافعى وابى حنيفة وصاحبيه واحمد والجمهور التحريم لورود النهى عن فعله وتعاطيه وحملوا ما ورد عن ابن عمر على انه يأتيها فى قبلها من دبرها الى آخر ما بسط القسطلانى وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله يأتيها فى ولم يذكر المجرور استهجانا وصونا للسان من ان يجرى عليه شئ من هذا القبيل ونسبه العلماء الى ما هو خلاف الجمهور فقالوا انه جوز الاتيان فى الدبر والظاهر على ذلك انه اراد بالحرث المرأة مطلقاً لا موضع الوطى. خاصا كما اختاره الآخرون فقالوا ليس الدبر موضع الحرث فلم يجز اتيانها منه فاذا اريد بالحرث هى تمامها كان صالحا محل نشوة الولد منبتها كان المعنى واتوا نسوتكم من اين شئتم هذا والصواب ارجاع كلامه الى ما يوافق رأى الجمهور فيقال كلمة فى ههنا بمعنى من او يقال المضاف المجرور هو الجانب اى اتوها فى اى جهاتها شئتم لا فى اى صماخها شئتم اهـ

ص٦٥ باب قوله وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ الآية. اتفق اهل التفسير على ان المخاطب بذلك الاولياء ذكره ابن جرير وغيره وروى ابن المنذر عن ابن عباس هى فى الرجل يطلق امرأته فتقضى عدتها فيبدو له ان يراجعها وتريد المرأة ذلك فيمنعه وليها اهـ من الفتح.

ص٦٥ باب قوله وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا الخ ليس فى قس لفظ قال الحافظ يعفون يهبن الخ ثبت هذا ههنا فى نسخة الصغانى وهو تفسير ابى عبيدة قال يعفون يتركن يهبن وهو على رأى الحميدى خلافا لمحمد بن كعب فانه قال المراد عفو الرجال وهذه اللفظة ونظائرها مشتركة بين جمع المذكر والمؤنث لكن فى الرجال النون علامة الرفع وفى النساء النون ضمير هن ووزن جمع المذكر يفعون وجمع المؤنث يفعلن اهـ قوله قال قد نسختها الآية الاخرى كتب الشيخ قدس سره فى اللامع هى التى عقد لها الباب وبذلك يصح ايراد الرواية فيه اهـ قوله كانت هذه العدة تعتد عنده الخ هذا البحث من مزال الاقدام والروايات فى ذلك عن ابن عباس مختلفة وكذا الفرق بين قول مجاهد وعطاء غامض كما بسط الكلام على ذلك فى هامش اللامع من كلام الشراح وغيره ومن تقارير مولانا محمد حسن المكى المنقول عن شيخه الشيخ الگنگوهى وبسط الكلام عليه ايضا فى اللامع حيث كتب

حاصل كلامه هذا ان لا نسخ فى شئ من الآيتين وان الاولى متقدمة فى النزول على المتأخرة وحاصله انه يجب على المرأة ان تعتد اربعة اشهر وعشرا انه يجب على الورثة تسكينهن الى تمام الحول فان قصدت المرأة ان تخرج فى تلك المدة الزائدة على اربعة اشهر وعشر كان لها ذلك والظاهر ان ذلك بيان منه لما كانت عليه النساء قبل نزول الميراث واذا نزلت آية الميراث لم يبق لها وجه لا ايصاء على الازواج فسقط التمتيع وعلى هذا فلا يكون بين كلام عطاء ومجاهد خلاف فلا يلزم تنافٍ وتضاد بين كلام ابن عباس لانهما يأخذان منه وينقلان منه وعلى هذا فمعنى قوله فالعدة كما هى واجب عليها ان المرأة تتربص هذه المدة ولا تتزوج وان كان لها ان تذهب حيث شاءت واما حاصل كلام عطاء فان المرأة كانت مأمورة بالاعتداد فى بيته فاذا نزلت الآية وصية لازواجهم الخ ابيح لهن الخروج قبل انقضاء مدة العدة وامر الازواج بالايصاء وورثتهم بعدم الاخراج ثم لما نزلت آية الميراث سقط عنهن ذلك فلم يبق الا التربص حيث ما كان مدة اربعة اشهر وعشرا وهذا مخالف لما ذهب اليه الجمهور من ان الآية الاولى ناسخة للثانية اهـ وذكر فى هامش اللامع ثم لا يذهب عليك ان ههنا ثلث مسائل كلها خلافية طالما يلتبس احدها بالاخرى على نقلة المذاهب الاولى وجوب سكنى المتوفى عنها على الزوج يعنى فى ماله والثانية جواز خروجها عن بيت العدة ليلا او نهارا لحوائجها والثالثة الاعتداد فى بيتها الذى بلغها فيه نعيه سواء كانت السكنى عليها او على زوجها بسط الكلام على تلك المسائل اشد البسط فى الاوجز اما مسئلة المتوفى عنها زوجها فى النفقة والسكنى التى هى مسئلة الباب ففى الاوجز قال النووى المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها بالاجماع والاصح عندنا وجوب السكنى ولو كانت حاملا فالمشهور انه لا نفقة لها كما لو كانت حائلا وقال بعض اصحابنا تجب وهو غلط اهـ وقال الباجى المالكى المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها وان كانت حاملا وقال الموفق المعتدة من الوفاة ان كانت حائلا فلا نفقة لها ولا سكنى وان كانت حاملا ففيها روايتان احدهما هذه والثانية لها السكنى والنفقة وللشافعى فى سكنى المتوفى عنها قولان اهـ وفى البدائع المعتدة عن وفاة لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الزوج سواء كانت حائلا او حاملا الى ان قال اذا مات الزوج انتقل ملك امواله الى الورثة فلا يجوز ان تجب النفقة والسكنى فى مال الورثة اهـ مخلصا من الاوجز وهامش اللامع وسيأتى تفصيل الخلاف فى المعتدات من المطلقة المبتوتة والرجعية والمتوفى عنها زوجها من حيث وجوب النفقة والسكنى فى باب قصة فاطمة بنت قيس من كتاب العدة قوله فقال عبد الرحمن ولكن عمه كان لا يقول ذلك الخ بل يقول تعتد بابعد الاجلين. قال الحافظ كذا نقل عبد الرحمن بن ابى ليلى عنه يعنى عن عبد الله بن مسعود والمشهور عنه انه كان يقول خلاف ما نقله ابن ابى ليلى فلعله كان يقول ذلك ثم رجع او وهم الناقل عنه اهـ وقال الحافظ فى كتاب العدة وقد ثبت عن ابن مسعود من عدة طرق انه كان يوافق الجماعة حتى كان يقول من شاء لاعنته على ذلك اهـ وسيأتى شئ من الكلام على تلك المسئلة فى كتاب العدة

ص٦٥ باب قوله حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى. قال الحافظ هى تأنيث الاوسط الاعدل من كل شئ وليس المراد به التوسط بين الشيئين لان فعلى معناها التفضيل ولا ينبنى للتفضيل الا ما يقبل الزيادة والنقص والوسط بمعنى الخيار والعدل يقبلهما بخلاف المتوسط فلا يقبلهما فلا ينبنى منه افعل تفضيل اهـ قال القسطلانى قوله والصلوة الوسطى اى الوسطى بينها او الفضلى منها من قولهم للافضل الاوسط قاله الزمخشرى وتعقب بان الذى يقتضيه الظاهر ان تكون الوسطى فعلى مؤنث الاوسط كالفضلى مؤنث الافضل وقال تعالى قال اوسطهم اى افضلهم ومنه يقال فلان واسطة قومه اى افضلهم وعينهم وليست من الوسط الذى معناه المتوسط بين الشيئين ثم ذكر ما تقدم من كلام الحافظ. ثم الصلوة الوسطى قال القسطلانى اختلف السلف والخلف فى تعيينها قال الترمذى والبغوى اكثر علماء الصحابة وغيرهم انها العصر وقال الماوردى انه قول جمهور التابعين وحكاه الدمياطى عن عمر وعلى وابن مسعود ثم ذكر عدة اسماء وهو مذهب احمد قال ابن المنذر انه الصحيح عن ابى حنيفة وصاحبيه واختاره ابن حبيب من المالكية لحديث على مرفوعا عند احمد شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر وكذا عند مسلم والنسائى وابى داود كل بلفظ صلوة العصر الى آخر ما بسط القسطلانى فى تأييده من الروايات ثم قال وقيل انها الصبح رواه مالك فى موطاه بلاغا عن على وابن عباس وهو مذهب مالك ونص عليه الشافعى محتجا بقوله تعالى وقوموا لله قانتين والقنوت عنده فى صلوة الصبح وقيل هى واحدة من الخمس لا بعينها وابهمت فيهن كليلة القدر فى الحول او الشهر او العشر واختاره امام الحرمين قال ابن كثير والمدار ومعترك النزاع فى الصبح او العصر وقد بينت السنة انها العصر فتعين المصير اليها وقد جزم الماوردى بان مذهب الشافعى انها العصر وان كان قد نص فى الجديد انها الصبح لصحة الاحاديث انها العصر لقوله اذا صح الحديث وقلت قولا فانا راجع عن قولى وقائل بذلك لكن قد صمم جماعة من الشافعية انها الصبح قولا واحدا اهـ من القسطلانى مختصرا وبسط الكلام على تعيينها فى البذل وكذا فى الاوجز وفيه اختلفوا فى تعيينها على اكثر من عشرين قولا ثم ذكر فيه اثنين وعشرين قولا وحكاها العينى عن الدمياطى فى كتابه كشف المغطى عن الصلوة الوسطى والمشهور منها ثلاثة اقوال الاول الصبح وهو مذهب مالك والشافعى والثانى العصر وبه قال ابو حنيفة واحمد والثالث انها الظهر وبه قال زيد بن ثابت وعروة اهـ

ص٦٥ باب قوله وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ مطيعين. هو تفسير ابن مسعود اخرجه ابن ابى حاتم باسناد صحيح ونقله ايضا عن ابن عباس وجماعة من التابعين وذكر من وجه آخر عن ابن عباس قال قانتين اى مصلين وعن مجاهد قال من القنوت الركوع والخشوع وطول القيام وغض البصر وخفض الجناح والرهبة لله واصح ما دل عليه حديث الباب وهو حديث زيد بن ارقم فى ان المراد بالقنوت فى الآية السكوت والمراد به السكوت عن كلام الناس لا مطلق الصمت لان الصلوة لا صمت فيها بل جميعها قرآن وذكر اهـ من الفتح وفى بذل المجهود عن مجمع البحار القنوت يرد بمعنى طاعة وخشوع وصلوة ودعاء وعبادة وقيام وطول قيام وسكوت فيصرف كل منها الى ما يحتمل لفظ الحديث اهـ وقال ابن العربى فى شرح الترمذى للقنوت عشر معان اهـ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله اى مطيعين وغاية الاطاعة ان ينتهى عن كل شئ مما يخالف الحضور ومنه الكلام فصح ايراد الرواية الدالة على وجوب السكوت فى هذا الباب اهـ

ص٦٥ باب قوله عز وجل فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا الخ ليس فى قس لفظ باب وقال قوله فرجالا او ركبانا نصب على الحال تقديره فصلوا رجالا ورجالا جمع راجل كقائم وقيام واو للتقسيم او للاباحة او التخيير اهـ وذكر فيه حديث ابن عمر فى صلوة الخوف تقدم الكلام على المسئلة فى ابواب صلوة الخوف وتقدم هناك ايضا الاختلاف فى تفسير قوله رجالا كرسيه علمه قال الحافظ وصله سفيان الثورى فى تفسيره فى رواية ابى حذيفة عنه باسناد صحيح واخرجه عبد بن حميد وابن ابى حاتم من وجه آخر عن سعيد بن جبير فزاد فيه عن ابن عباس واخرجه العقيلى من وجه آخر عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم والموقوف اشبه قال العقيلى ان رفعه خطأ ثم هذا التفسير غريب وقد روى عن ابن عباس ان الكرسى موضع القدمين وعن السدى ان الكرسى بين يدى العرش وليس ذلك مغايرا لما قبله والله اعلم وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله كرسيه علمه فسره به لان المقصود فى الآية بيان وسعة علمه تبارك وتعالى واحاطة كرسيه بمعنى موضع الجلوس لا يقتضى احاطة علمه بما احاط به كرسيه فتبين انه مجاز وان المراد به علمه والوجه فى ذلك ان الجالس على شئ اقدر ما يكون عليه واعلم بحاله من غيره فيكون قادرا على ما احاط به كرسيه علما به ايضا اهـ وذكر فى هامشه كلام الشراح والمفسرين

ص٦٥ باب قوله وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ليس فى قس لفظ باب قال سقطت الآية لغير ابى ذر فصار الحديث اولى من الباب السابق قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن الزبير مع عثمان وقد تقدم قبل بابين وسقط الترجمة لغير ابى ذر فصار من الباب الذى قبله عندهم اهـ من الفتح وزاد العينى وكان المناسب ان يذكر حديث هذا الباب بلا ترجمة عند الباب المترجم بهذه الآية اهـ قلت ولا يخفى عليك ان هذه الآية غير الآية المذكورة فى الترجمة السابقة فان المذكور سابقا آية التربص والمراد ههنا آية الحول كما يدل عليه نسخة الحاشية وكذا حديث الباب والآية الاولى منهما وان كانت ناسخة وكان حقها ان تذكر بعد الآية المنسوخة لكن قدمها رعاية لترتيب التلاوة وافاد صاحب الخير الجارى كما فى هامش النسخة الهندية ولعل مقصود البخارى من ذكره ههنا الاعلام بان المنسوخ يكتب اذا لم ينسخ تلاوته كما ظن ابن الزبير وكان المقصود من الباب السابق بيان عدة المتوفى عنها زوجها وما يتعلق به وكان بيان كل منهما مقصودا عنده فعقد لكل بابا وذكر حديث ابى مليكة سابقا لاجل بيان النسخ بالكلية وهذا صنعه فى هذا الكتاب المستطاب ولهذا اكتفى ههنا بهذا الحديث وذكر ثمة ما فيه بيان العدة واقوال السلف فيه اهـ

ص٦٥ باب قوله وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى الآية ليس فى قس لفظ باب قال الحافظ قوله فصرهن قطعهن الخ ثبت هذا لابى ذر وحده وقد اخرجه ابن ابى حاتم من وجهين عن ابن عباس.

ومن وجه آخر عن ابن عباس قال صرهن ای اوثقهن ثم اذبحهن وقد اختلف نقلة القرآت فی ضبط هذه اللفظة عن ابن عباس فقیل بکسر اوله کقراءة حمزة وقیل بضمه کقراءة الجمهور وقیل بتشدید الراء مع ضم اوله وکسره من صره یصره اذا جمعه ونقل ابو البقاء تثلیث الراء فی هذه القراءة وهی شاذة قال عیاض تفسیر صرهن بقطعهن غریب والمعروف ان معناها املهن یقال صاره یصیره ویصوره اذا امالہ وقال ابن التین صرهن بضم الصاد معناها ضمهن وبکسرها قطعهن قلت ونقل ابو علی الفارسی انهما بمعنی واحد وذکر صاحب المغرب ان هذه اللفظة بالسریانیة وقیل بالنبطیة لکن المنقول اولا یدل علی انها بالعربیة والعلم عند اللہ تعالی اھ مختصراً

ص٦٥١ باب قوله ایود احدکم ان تکون له جنة الخ قال الحافظ بعد ذکر حدیث الباب واخرج ابن المنذر هذا الحدیث من وجه آخر عن ابن ابی ملیکة وعنده بعد قوله ای عمل قال ابن عباس شیء القی فی روعی فقال صدقت یا ابن اخی ولابن جریر من وجه آخر عن ابن ابی ملیکة عنی بها العمل ابن آدم افقر ما یکون الی جنة اذا کبر سنه وکثر عیاله وابن آدم افقر ما یکون الی عمله یوم یبعث صدقت یا ابن اخی وفی الحدیث قوة فهم ابن عباس وقرب منزلته من عمر رضی اللہ عنه وتحریض العالم تلمیذه علی القول بحضرة من هو اسن منه اذا عرف فیه الاهلیة لما فیه من تنشیطه وبسط نفسه وترغیبه فی العلم اھ قوله واللہ اعلم فغضب عمر الخ واجاد الشیخ قدس سره فی اللامع اذ کتب والفرق بین عمر والنبی صلی اللہ علیه وسلم حیث کان لا یغضب حین کانوا یذکرون له هذه الکلمة انه صلی اللہ علیه وسلم کان معلماً بعث للتعلیم ولا شک ان اللہ تعالی ورسوله اعلم کما قالوا فکان لا یضر ذلک فی التعلیم الذی هو مبعوث له بخلاف مقالتهم هذه لعمر فانه کان یمتحنهم والتبس الامر حین اجابوا بذلک فانه یصح من العالم والجاهل کلیهما فلم یتبین من علم منهم ممن لم یعلم وقوله قال ابن عباس ضربت مثلاً لعمل الخ تنوین التنکیر ای لعمل ایّ عمل کان ولا ادری ما هو اھ وذکر فی الهامش ما یؤید کلام الشیخ قدس سره فارجع الیه۔

ص٦٥١ باب قول اللہ تعالی لا یسئلون الناس الحافا یقال الحف علی الخ لیس فی قس لفظ باب قال الحافظ هو تفسیر ابی عبیدة قال فی قوله تعالی ولا یسئلکم اموالکم ان یسئلکموها فیحفکم تبخلوا یقال احفانی بالمسئلة والحف علی والح علی بمعنی واحد واشتقاق الحف من اللحاف لانه یشتمل علی وجوه الطلب فی المسئلة کاشتمال اللحاف فی التغطیة اھ من الفتح

ص٦٥١ باب قول اللہ واحل اللہ البیع وحرم الربوا۔ لیس فی قس لفظ باب قال الحافظ المس الجنون هو تفسیر الفراء قال فی قوله تعالی لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ای لا یقوم فی الآخرة قال والمس الجنون والعرب تقول ممسوس ای مجنون انتهی وقال ابو عبیدة المس اللمم من الجن وروی ابن ابی حاتم عن ابن عباس قال آکل الربوا یبعث یوم القیامة مجنوناً اھ من الفتح۔

ص٦٥١ باب قوله یمحق اللہ الربوا قال ابو عبد اللہ یذهبه سقط لفظ باب فی نسخة قس وقال الحافظ قوله یذهبه الخ هو تفسیر ابی عبیدة واخرج احمد وابن ماجه وصححه الحاکم من حدیث ابن مسعود رفعه ان الربوا وان کثر فان عاقبته الی قلة ثم ذکر المصنف حدیث عائشة الذی ذکره قبل من وجه آخر ومراده الاشارة الی ان هذه الآیة من جملة الآیات التی ذکرتها عائشة اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله یذهبه واراد بذلک ان المراد بالمحق اعلی مراتبه اھ وفی هامشه نبه الشیخ قدس سره بذلک علی ان اصل معنی المحق النقص کما فی اللغات فتفسیره بیذهبه للاشارة الی کماله الی آخر ما فیه

ص٦٥١ باب قوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسوله فاعلموا وفی نسخ القسطلانی فاذنوا الخ وقال وفی نسخة باب فاذنوا اھ وقال الحافظ قوله فاعلموا هو تفسیر فاذنوا علی القراءة المشهورة باسکان الهمزة وفتح الذال قال ابو عبیدة معنی قوله فاذنوا ایقنوا وقرأ حمزة وابو بکر عن عاصم فآذنوا بالمد وکسر الذال ای آذنوا غیرکم واعلموهم والاول اوضح فی مراد السیاق اھ من الفتح

ص٦٥١ باب قوله وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة هکذا فی النسخ الهندیة ولیس فی نسخ الشروح الثلاثة وکتب الشیخ فی اللامع مناسبة بالروایة الواردة فیه من حیث ان المأمور به وهو الانظار والتصدق فکیف بمن یاخذ زیادة علی اصل ماله اھ قلت اجاد الشیخ قدس سره فی بیان مناسبة الحدیث بالترجمة قال القسطلانی فی هذا الباب اقتضی صنیع المؤلف فی هذه التراجم ان المراد بالآیات آیات الربوا کلها الی آیة الدین اھ وهکذا قال الحافظ فی باب واحل اللہ البیع وحرم الربوا وقال العلامة العینی قال الاسمٰعیلی لا وجه لدخول هذه الآیة ای وان کان ذو عسرة الخ فی هذا الباب واجیب بان هذه الآیة متعلقة بآیات الربوا فلذلک ذکرها معها اھ وفی هامش النسخة الهندیة واشار المصنف بایراد الحدیث الوارد فی هذه التراجم الی ان المراد بالآیات آیات الربوا کلها الی آخر آیة الدین قال فی الخیر الجاری ما حاصله ان مطابقة هذه الابواب بتراجمها المشتملة علی الآیات من حیث بیان نزول قربهما ومکانها وبیان حرمة تجارة الخمر عند ذلک اھ

ص٦٥٢ باب قوله واتقوا یوما ترجعون فیه الی اللہ الآیة قرأ الجمهور بضم التاء من ترجعون مبنیا للمجهول۔ قرأ ابو عمرو وحده بفتحها مبنیا للفاعل قال الحافظ وقال بعد ذکر الحدیث کذا ترجم المصنف بقوله واتقوا یوما ترجعون فیه الی اللہ واخرج هذا الحدیث بهذا اللفظ ولعله اراد ان یجمع بین قولی ابن عباس فانه جاء عنه ذلک من هذا الوجه وجاء عنه من وجه آخر آخر آیة نزلت علی النبی صلی اللہ علیه وسلم واتقوا یوما ترجعون فیه الی اللہ اخرجه الطبری من طرق عنه وزاد عن ابن جریج قال یقولون انه مکث بعدها تسع لیال ونحوه لابن ابی حاتم عن سعید بن جبیر وروی عن غیره اقل من ذلک واکثر فقیل احدی وعشرین وقیل سبعا و طریق الجمع بین هذین القولین (المحکیین عن ابن عباس) ان هذه الآیة هی ختام الآیات المنزلة فی الربوا اذ هی معطوفة علیهن واما ما سیأتی فی آخر سورة النساء من حدیث البراء آخر سورة نزلت براءة وآخر آیة نزلت یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالة فیجمع بینه وبین قول ابن عباس بان الآیتین نزلتا جمیعا

فیصدق ان کلا منهما آخر بالنسبة لما عداهما ویحتمل ان یکون الآخریة فی آیة النساء مقیدة بما یتعلق بالمواریث مثلا بخلاف آیة البقرة ویحتمل عکسه والاول ارجح الی آخر ما قال فی الفتح وقال ایضا المراد بالآخریة فی الربوا تأخر نزول الآیات المتعلقة به من سورة البقرة واما حکم تحریم الربوا فنزوله سابق لذلک بمدة طویلة علی ما یدل علیه قوله تعالی فی آل عمران فی اثناء قصة احد یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربوا اضعافا مضاعفة اھ

ص٦٥٢ باب قوله وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله قد نسخت ان تبدوا الخ اراد بالنسخ التخفیف فان النسخ انما هو فی الاحکام وههنا لیس کذلک فالمراد انه خفف عن الامة اھ وفی هامشه قال الحافظ المراد بقوله نسختها ای ازالت ما تضمنته من الشدة وبینت انه وان وقعت المحاسبة به لکنها لا تقع المؤاخذة به اشار الی ذلک الطبری فرارا من اثبات دخول النسخ فی الاخبار واجیب بانه وان کان خبرا لکنه یتضمن حکما ومهما کان من الاخبار یتضمن الاحکام امکن دخول النسخ فیه کسائر الاحکام وانما الذی لا یدخله النسخ من الاخبار ما کان خبرا محضا لا یتضمن حکما کالاخبار عما مضی من احادیث الامم ونحو ذلک ویحتمل ان یکون المراد بالنسخ فی الحدیث التخصیص فان المتقدمین یطلقون لفظ النسخ علیه کثیرا والمراد بالمحاسبة بما یخفی الانسان ما یصمم علیه و یشرع فیه دون ما یخطر له ولا یستمر علیه واللہ اعلم اھ

ص٦٥٢ باب قوله آمن الرسول بما انزل الیه من ربه قال الحافظ ای الی آخر السورة قوله وقال ابن عباس اصرا عهدا وصله الطبری من طریق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی قوله ولا تحمل علینا اصرا ای عهدا واصل الاصر الشیء الثقیل ویطلق علی الشدید وتفسیره بالعهد تفسیر باللازم لان الوفاء بالعهد شدید اھ

سورة آل عمران

هکذا فی النسخ الهندیة والقسطلانی بغیر بسملة وفی نسخة الفتح والعینی بزیادة بسم اللہ الرحمن الرحیم قال الحافظ کذا لابی ذر ولم ار البسملة لغیره قوله تقاة وتقیة بوزن مطیة واحدة وفی نسخة واحد ای کلاهما مصدر بمعنی واحد وبالثانیة قرأ یعقوب والتاء بدل من الواو ولان اصل تقاة وقیة مصدر علی فعلة من الوقایة واراد المؤلف قوله تعالی الا ان تتقوا منهم تقاة المسبوق بقوله تعالی لا یتخذ المؤمنون الکفرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک ای اتخاذهم اولیاء فلیس من اللہ فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاة ای ان لا تخافوا من جهتهم ما یجب اتقاؤه والاستثناء مفرغ من المفعول من اجله ای لا یتخذ المؤمن الکافر ولیا لشیء من الاشیاء الا للتقیة ظاهرا فیکون موالیه فی الظاهر ومعادیه فی الباطن اھ کذا من القسطلانی قوله والمسوم الذی له سیماء بعلامة کتب الشیخ فی اللامع ولا تکون العلامة بحسب العادة الا للحسان المطهمة فلا فصل بین التفسیرین اھ قوله یخرج منها الحی کتب الشیخ فی اللامع والخروج ههنا عبارة عن کون بعد کون فان نشأة المخلوق فی المضغة والسقط والجنین وراء نشأة النطفة مع کونها اصلا لتلک الاطوار المختلفة فکانها هی المخرج۔

ص٦٥٢ باب منه آیات محکمات وقال مجاهد الحلال والحرام الخ کذا فی النسخ الهندیة والقسطلانی ولیس فی نسخة الفتح والعینی لفظ باب قال الحافظ ثبت عند ابی ذر عن شیوخه قبل قوله منه آیات محکمات باب بغیر ترجمة وقال ایضا بعد ذکر قول مجاهد من قوله الحلال والحرام الی قوله زادهم هدی هکذا وقع فیه وفیه تغییر وبتحریره یستقیم الکلام وقد اخرجه عبد بن حمید بسنده الی مجاهد قال فی قوله تعالی منه آیات محکمات قال ما فیه من الحلال والحرام وما سوی ذلک منه متشابه یصدق بعضه بعضا هو مثل قوله وما یضل به الا الفاسقین الی آخر ما ذکره اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله یصدق بعضه بعضا والضمیر عائد الی المتشابهات باعتبار کونها قرآنا ثم التقابل بین المتشابهات والمحکمات بحسب هذا التفسیر غیر ظاهر لان المحکمات نفسها تصدق بعضها بعضا فدخلت فی المتشابهات الا ان یقال ارید بها ههنا بقرینة المقابلة ما لا تصدق بعضها بعضا فاللفظ وان کان عاما لکن المراد بها خاص وحاصل المعنی منه آیات هی متفردة فی بیان معانیها لا تصدقها الآیات الاخر ومنها ما هی متصادقة فالاولی المحکمات والثانی المتشابهات بقی ههنا شیء وهو انه قال اللہ تعالی فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا اللہ والتقریر المتقدم یقتضی علم کل من اهل العلم بالمتشابه لانه داخل فی جملة المحکمات بحسب هذا التفسیر والتقسیم والجواب ان المراد بما تشابه غیر المراد بالمتشابهات واختصاص الرب تبارک وتعالی بالعلم دون العلماء فی الاول دون الثانی فالمتشابهات بهذا المعنی یعلمها العلماء والذی تشابه منه لا یعلمه الا اللہ وقوله ابتغاء الفتنة المشتبهات فسر الفتنة بالمشتبهات بمعنی الامور الملتبسة الغیر الظاهرة والمعنی ان اصحاب الزیغ یتبعون ما تشابه من القرآن لیتبغوا بذلک طریقا الی اثارة الفتنة فی اعتقادات العوام واظهار الشبهات الزائغة للانام اھ وقال السندی حاصل ما ذکره فی تفسیره انها متناسبات یشبه بعضها بعضا فی المعنی بحیث یصیر کل منها کالمصدق لصاحبه ولا یخفی ان هذا المعنی غیر مناسب لما بعد وان المناسب به ان یفسر بالمشتبهات التی یشتبه ویلتبس معانیها بحیث لا تکاد تفهم اھ

ص٦٥٢ باب قوله ان الذین یشترون بعهد اللہ وایمانهم ثمنا قلیلا اولئک لا خلاق لهم لا خیر الخ قال ابو عبیدة فی قوله من خلاق ای نصیب من خیر قوله الیم مؤلم الخ هو کلام ابی عبیدة ایضا ثم ذکر حدیث ابن مسعود من حلف یمین صبر وفیه قول الاشعث فی هذه الآیة انها نزلت فیه وفی خصم حین تحاکما فی البئر وحدیث عبد اللہ بن ابی اوفی انها نزلت فی رجل اقام سلعة فی السوق الخ وقد تقدما جمیعا فی الشهادات وانه لا منافاة بینهما ویحمل علی ان النزول کان بالسببین جمیعا ولفظ الآیة اعم من ذلک لهذا وقع فی صدر حدیث ابن مسعود ما یقتضی ذلک وذکر الطبری من طریق عکرمة ان الآیة نزلت فی حیی بن اخطب وکعب

بن الاشرف وغيرهما من اليهود الذين كتموا ما انزل الله فى التوراة من شان النبى صلى الله عليه وسلم وقالوا وحلفوا انه من عند الله وقص الكلبى فى تفسيره فى ذلك قصة طويلة وهى محتملة ايضا لكن المعتمد فى ذلك ما ثبت فى الصحيح اه من الفتح قوله كانتا تخرزان فى البيت او فى الحجرة وفى نسخة الفتح فى بيت وفى الحجرة قال الحافظ كذا للاكثر بواو العطف وللاصيلى وحده فى بيت او فى الحجرة باو والاول هو الصواب ثم ذكر شرحه وسبب وقوع الغلط فيه فارجع اليه

٦٥٢ باب قوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الآية قال الحافظ قوله سواء قصدا كذا لابى ذر بالنصب ولغيره بالجر فيهما وهو اظهر على الحكاية لانه يفسر قوله الى كلمة سواء وقد قرئ فى الشواذ بالنصب وهى قراءة الحسن البصرى اى استوت سواء والقسط بفتح القاف وسكون المهملة الوسط المعتدل قال ابو عبيدة فى قوله الى كلمة سواء اى عدل وعن ابى العالية ان المراد بالكلمة لا اله الا الله وعلى ذلك يدل سياق الآية ثم ذكر المصنف حديث ابى سفيان فى قصة هرقل بطوله اه وشرح الحافظ ههنا الحديث بطوله مفصلا وقال وقد شرحته فى بدء الوحى واحلت بقية شرحه على الجهاد فلم يقدر مراده هناك فاوردته ههنا اه قلت وكثيرا ما يقع هكذا للحافظ قدس سره كما لا يخفى على ناظر شرحه ثم هذه الآية المترجم بها فى هذا الباب مقدمة على الآية المترجم بها فى الباب السابق ولم يتعرض لهذا التقديم والتاخير الشراح ولا لاختلاف النسخ فيمكن ان يقال انه مبنى على تصرف النساخ وسياتى نظيره فى تفسير سورة النساء ايضا۔

٦٥٣ باب قوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ذكر المصنف فيه حديث انس فى قصة بيرحاء وقد مضى فى كتاب الزكوة فى باب الزكوة على الاقارب قوله وانا اقرب اليه الخ وقد تقدم فى كتاب الوصايا وكان لا اقرب اليه منى وتقدم الجمع بينهما هناك فلا حاجة الى اعادته

٦٥٤ باب قوله قل فاتوا بالتوراة فاتلوها الآية ذكر فيه حديث ابن عمر فى قصة اليهوديين وقد سبق مختصرا فى الجنائز وياتى فى الحدود قوله يحنى عليها بفتح حرف المضارع وسكون الحاء المهملة وكسر النون بعدها تحتية اى يميل وينعطف وفى نسخة يجنأ بفتح اوله وسكون الجيم وبعد النون المفتوحة همزة مضمومة اى اكب اه من القسطلانى وقال ايضا وفى هذه القصة من حديث جابر عند ابى داؤد فى سننه انه شهد عنده صلى الله عليه وسلم اربعة انهم راوا ذكره فى فرجها مثل الميل فى المكحلة قال النووى فان قيل فان كان الشهود مسلمين فظاهر وان كانوا كفارا فلا اعتبار بشهادتهم وتعيين انهما اقرا بالزنا فلذا حكم عليه الصلوة والسلام برجمهما وفى هذا الحديث من الفوائد وجوب حد الزنا على الكافر وبه قال الشافعى واحمد وابو حنيفة والجمهور خلافا لمالك حيث قال لا حد عليه وانه ليس من شرط الاحصان المقتضى للرجم الاسلام وهو مذهب الشافعى واحمد خلافا لمالك وابى حنيفة حيث قالا لا يرجم الذمى لان من شرط الاحصان الاسلام وان انكحة الكفار صحيحة والا لما ثبت احصانهم وانهم مخاطبون بالفروع خلافا للحنفية اه وفى الفيض ثم ان فى الحديث معركة للقوم وهى ان الاسلام شرط لاحصان الرجم عند امامنا فكيف رجم النبى صلى الله عليه وسلم اليهودى واليهودية مع كونهما كافرين وذهب الشافعى الى ان الكافر ايضا يرجم وفيه تفصيل عند المالكية وبالجملة الحديث وارد على الحنفية ثم ان ابن ابى شيبة افرد كتابا سماه كتاب الرد على ابى حنيفة وعد فيه مسائل الحنفية التى تناقض الاحاديث عنده وبلغ عددها زهاء مائة واربعة وبدأ كتابه من هذا الحديث وقد اجاب العلامة القاسم بن قطلوبغا عن كتابه ولكنه مفقود لا يوجد ثم ان الطحاوى اجاب عن حديث الباب واصاب وحاصله ان شرط الاحصان فى شرعنا نزل بعد هذه القضية فالقضايا التى كانت قبلها لا ترد علينا وكان رجمه اذ ذاك بحكم التوراة ولم يكن فيه شرط الاحصان قلت ويعلم من فتح البارى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعمل بشريعة التوراة فيما لم ينزل فيه شرع قبل الفتح ثم خالف بعده الى آخر ما قال۔

٦٥٥ باب قوله كنتم خير امة اخرجت للناس قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى هريرة فى تفسيره غير مرفوع وقد تقدم فى اواخر الجهاد من وجه آخر مرفوعا وهو يرد قول من تعقب البخارى فقال هذا موقوف لا معنى لادخاله فى المسند وقوله خير الناس للناس الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع فيه اشارة الى ان للناس متعلق بقوله خيرا لا بقوله اخرجت والمعنى انتم خير الامم فى حق الناس لانكم خيرهم واخرجت للناس من للامم اه وفى حاشيته قال البغوى وقال قوم قوله للناس صلة قوله خير امة اى انتم خير امة للناس وقيل قوله للناس صلة قوله اخرجت ومعناه ما اخرج الله للناس امة خيرا من امة محمد صلى الله عليه وسلم اه وقال الحافظ قوله خير الناس للناس اى خير بعض الناس لبعضهم اى انفعهم لهم وانما كان ذلك لكونهم كانوا سببا فى اسلامهم وبهذا التقرير يندفع تعقب من زعم بان التفسير المذكور ليس بصحيح وروى ابن ابى حاتم من طريق السدى قال قال عمر لو شاء الله تعالى لقال انتم خير امة وكنا كلنا ولكن قال كنتم فهى خاصة لاصحاب محمد ومن صنع مثل صنيعهم وهذا منقطع وروى عبد الرزاق واحمد وغيرهما من حديث ابن عباس باسناد جيد قال هم الذين هاجروا مع النبى صلى الله عليه وسلم وهذا اخص من الذى قبله وللطبرانى عن عكرمة قال نزلت فى ابن مسعود وسالم مولى ابى حذيفة وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وهذا موقوف فيه انقطاع وهو اخص مما قبله وجاء فى سبب هذا الحديث ما اخرجه الطبرى وابن ابى حاتم من طريق عكرمة قال كان من قبلكم لا يامن هذا فى بلاد هذا ولا هذا فى بلاد هذا فلما كنتم انتم امن فيكم الاحمر والاسود ومن وجه آخر عنه قال لم من امة دخل فيها من اصناف الناس مثل هذه الامة وعن ابى بن كعب قال لم تكن امة اكثر استجابة فى الاسلام من هذه الامة اخرجه الطبرى باسناد حسن عنه وهذا كله يقتضى حملها على عموم الامة وبه جزم الفراء واستشهد بقوله واذكروا اذ انتم قليل وقوله واذكروا اذ كنتم قال وقد كان فى مثل هذا واذا سواء وقال غيره المراد بقوله كنتم فى اللوح المحفوظ او فى علم الله ورجح الطبرى ايضا حمل الآية على عموم الامة وايد ذلك بحديث بهز بن حكيم عن ابيه عن جده سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى هذه الامة كنتم خير امة اخرجت للناس قال انتم متممون سبعين امة انتم خيرها واكرمها على الله وهو حديث حسن صحيح اخرجه الترمذى وابن ماجة والحاكم وصححه وله شاهد مرسل عند احمد باسناد حسن ان النبى صلى الله عليه وسلم قال وجعلت امتى خير الامم اه من الفتح۔

٦٥٦ باب قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا تقدمت هذه الترجمة فى المغازى مع شرحه

٦٥٧ باب قوله ليس لك من الامر شئ قال الحافظ سقط باب لغير ابى ذر وتقدم هذا الباب ايضا فى المغازى وتقدم هناك شرحه۔

٦٥٨ باب قوله والرسول يدعوكم فى اخراكم وهو تانيث آخركم قال الحافظ كذا وقع فيه وهو تابع لابى عبيدة فانه قال اخراكم آخركم وفيه نظر لان اخرى تانيث آخر بفتح الخاء لا كسرها وقد حكى الفراء ان من العرب من يقول فى اخراكم بزيادة التاء وكذا قال العينى وفى شرح القسطلانى وتعقبه فى المصابيح فقال نظر البخارى ادق من هذا وذلك انه لو جعل اخرى ههنا تانيثا لآخر بفتح الخاء لم يكن فيه دلالة على التاخر الوجودى وذلك لانه امحيت دلالته على هذا المعنى بحسب العرف وصار انما يدل على الوجهين بالمغايرة فقط تقول مررت برجل حسن ورجل آخر اى مغاير للاول وليس المراد تاخره فى الوجود عن السابق والمراد فى الآية الدلالة على التاخر فلذلك قال تانيث آخركم بكسر الخاء التعبير اخرى دالة على التاخر كما فى قالت اولاهم لاخراهم اى المتقدمة للمتاخرة واستعماله فى هذا المعنى موجود فى كلامهم بل هو الاصل اه وسياتى توجيه هذا الايراد فى كلام الشيخ قدس سره ايضا قريبا قلت وتقدم التبويب بصدر هذه الآية اعنى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم الآية فى المغازى وتقدم ايضا هناك شرحه قوله وقال ابن عباس احدى الحسنيين الخ قال الحافظ كذا وقع هذا التعليق بهذه الصورة ومحله فى سورة براءة ولعله اورده ههنا للاشارة الى ان احدى الحسنيين وقعت فى احد وهى الشهادة اه وكذا اورد العلامة العينى فى ذكر هذا القول ههنا ولم يذكر الجواب كما اجاب الحافظ وكتب الشيخ قدس سره ايراده ههنا نظير على ما ذكره من ان الاخرى تانيث الآخر بالكسر لا الآخر بالفتح حتى يكون اسم تفضيل والوجه فى ذلك ان كونه اسم تفضيل يقتضى ان يكون ذ بفضل عليه مع انه ليس تفضيله على شئ آخر مقصودا اما فى قوله اخراكم فلانه صلى الله عليه وسلم لم يكن فى آخر الآخر حتى يصدق عليه اسم التفضيل واما فى الحسنى فلان المقصود بيان حسن الشهادة والفتح فى نفسها لا باعتبار فضيلتهما على غيرهما وعلى هذا فليس ذكر احدى الحسنيين فى غير موضعه اه۔

٦٥٩ باب قوله امنة نعاسا اى انزل الله عليكم بسبب ما اصابكم من الغم الامن حتى اخذكم النعاس قاله القسطلانى وقال الحافظ ذكر فيه حديث ابى طلحة فى النعاس يوم احد وقد تقدم فى المغازى من وجه آخر عن قتادة اه قلت قد تقدم الكلام عليه فى باب قوله تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وقد ترجم البخارى فى المغازى ايضا بابا ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وذكر هناك ايضا حديث ابى طلحة۔

٦٦٠ باب قوله الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح تقدمت هذه الترجمة فى المغازى وتقدم هناك ايضا بيان سبب نزوله قال الحافظ رحمه الله لم يسق البخارى فى هذا الباب حديثا وكانه بيض له واللائق به حديث عائشة انها قالت لعروة فى هذه الآية يا ابن اختى كان ابواك منهم الزبير وابو بكر وقد تقدم فى المغازى قوله القرح الجراح هو تفسير ابى عبيدة وكذا اخرجه ابن جرير من طريق سعيد بن جبير مثله وروى سعيد بن منصور عن ابن مسعود انه قرا القرح بالضم قلت وهى قراءة اهل الكوفة وذكر ابو عبيد عن عائشة انها قالت اقرؤها بالفتح لا بالضم قال الاخفش القرح بالضم وبالفتح المصدر فالضم لغة اهل الحجاز والفتح لغة غيرهم كالضعف والضعف وحكى الفراء انه بالضم الجرح وبالفتح الم اه من الفتح قوله استجابوا اجابوا قال الحافظ هو قول ابى عبيدة قال فى قوله تعالى فاستجاب اى اجابهم تقول العرب استجبتك اى اجبتك وقال فى قوله تعالى ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات اى يجيب الذين آمنوا وهذه فى سورة الشورى وانما اورده المصنف استشهادا للآية الاخرى اه وكتب الشيخ فى اللامع يعنى ان السين ليست للطلب وانما عدل اليه ليكون ادل على المبادرة الى امتثال ما امر وا فكانهم طلبوا ذلك من انفسهم وكان ذلك ناشئا من قلوبهم لا دخل فيه لقول احد اه قلت وقد ابدع الشيخ قدس سره فى بيان النكتة فى هذا العدول ولم يتعرض لذلك الشراح۔

٦٦١ باب ان الناس قد جمعوا لكم الآية وهكذا فى نسخة العينى وهو رواية ابى ذر وفى نسخة الفتح باب قوله الذين قال لهم الناس الخ قوله حين قالوا ان الناس قد جمعوا لكم قال الحافظ فيه اشارة الى ما اخرجه ابن اسحاق مطولا فى هذه القصة وان ابا سفيان رجع بقريش بعد ان توجه من احد فلقيه معبد الخزاعى فاخبره انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى جمع كثير وقد اجتمع معه من كان تخلف عن احد وندموا فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه فرجعوا وارسل ابو سفيان ناسا فاخبروا النبى صلى الله عليه وسلم ان ابا سفيان واصحابه يقصدونهم فقال حسبنا الله ونعم الوكيل وروواه الطبرى من طريق مجاهد ان ذلك كان من ابى سفيان فى العام المقبل بعد احد وهى غزوة بدر الموعد اه مختصرا من الفتح۔

٦٦٢ باب قوله ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله الآية كذا فى النسخ الهندية ونسخة العينى تحسبن بالتاء وفى نسخة الفتح والقسطلانى بالياء آخر الحروف قال القسطلانى قرئ بالياء والتاء وعلى التقديرين المضاف محذوف اى بخل الذين اذا كان الحسبان للنبى صلى الله عليه وسلم او لكل احد تقديره بخل الذين يبخلون واذا كان الفاعل الذين فالتقدير بخلهم هو خيرا لهم اه قال الحافظ قال الواحدى اجمع المفسرون على انها نزلت فى مانعى الزكوة وفى صحة هذا القول نظر فقد قيل انها نزلت فى اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم قاله ابن جريج واختاره الزجاج وقيل فيمن يبخل بالنفقة فى الجهاد وقيل على العيال وذى الرحم المحتاج نعم الاول هو الراجح واليه اشار البخارى قوله سيطوقون كقولك طوقته بطوق قال ابو عبيدة فى قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة اى يلزمون كقولك طوقته بالطوق وروى عبد الرزاق وغيره من طريق ابراهيم النخعى فى هذه الآية قال بطوق من النار وتقدم فى اوائل كتاب الزكوة الاختلاف فى التطويق المذكور هل يكون حسيا او معنويا الى آخر ما فى الفتح۔

٦٦٣ باب قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب الآية ذكر عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك انها نزلت فى كعب بن الاشرف فى ما كان يهجو به النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه

من الشعر وقد تقدم في المغازي خبره وفيه شرح حديث من الكعب بن الاشرف فانه آذى الله ورسوله وروى ابن ابي حاتم وابن المنذر باسناد حسن عن ابن عباس انها نزلت فيما كان بين ابي بكر وبين فنحاص اليهودي في قوله تعالى ان الله فقير ونحن اغنياء تعالى الله عن قوله فغضب ابو بكر فنزلت اهـ من الفتح۔

٥٥٦ باب قوله ولا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا الآية قال الحافظ سقط لفظ باب لابي ذر قوله ان رجالا من المنافقين الخ قال الحافظ هكذا ذكره ابو سعيد الخدري في سبب نزول الآية وان المراد من كان يعتذر عن التخلف من المنافقين وفي حديث ابن عباس الذي بعده ان المراد من اجاب من اليهود بغير ما سئل عنه وكتموا ما عندهم من ذلك ويمكن الجمع بان تكون الآية نزلت في الفريقين معا وبهذا اجاب القرطبي وغيره وحكى الفراء انها نزلت في قول اليهود نحن اهل الكتاب الاول والصلوٰة والطاعة ومع ذلك لا يقرون بمحمد فنزلت ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا وروى عن جماعة من التابعين نحو ذلك ورجحه الطبري ولا مانع ان تكون نزلت في كل ذلك او نزلت في اشياء خاصة وعمومها يتناول كل من اتى بحسنة ففرح بها فرح اعجاب واحب ان يحمده الناس ويثنوا عليه بما ليس فيه والله تعالى اعلم قوله فقال ابن عباس وما لكم وبهذه الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ما حاصل كلامه ان هذا ليس على عمومه الظاهر كما توهمه السائل بل الذي تناولته الآية هو الذي يكون على حسبه لا ازيد منه ولا انقص وليس فرح المسلم بما عمله من الخير وكذلك حبه الحمد على ما لم يفعله مساويا لما فعلته اليهود ومن حب الحمد على ما ارتكبوه من الكتمان وهو حرام عليهم وكذلك فرح المسلم بما اتاه ليس مماثلا لفرح اليهود بما اتوا به من الاخبار بغير ما كان في كتابهم ثم فرحوا بذلك فان اتى آت من المسلمين بمثل ما اتوا به فارتكب حراما ثم ود ان يحمد عليه او افترى افتراء ثم فرح بفعلته فانه لا احد على ذلك من غيرية وحاصل كلامه ان مصداق الآية من فعل مثل فعلهم وبين الفعلين الذي ذكره السائل والذي نزلت فيه الآية بون بعيد فلا يلزم تخصيص النص بمورده ولا مؤاخذة كل امرئ كما توهمه مروان اهـ وذكر في هامش اللامع كلام الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية بالبسط وقال الحافظ قوله وانما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء في رواية حجاج بن محمد انما نزلت هذه الآية في اهل الكتاب قوله ثم قرأ ابن عباس واذ اخذ الله الخ فيه اشارة الى ان الذين اخبر الله عنهم في الآية المسؤول عنها هم المذكورون في الآية التي قبلها وان الله ذمهم بكتمان العلم الذي امرهم ان لا يكتموه وتوعدهم بالعذاب على ذلك (تنبيه) الشيء الذي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عنه اليهود لم اره مفسرا وقد قيل انه سألهم عن صفته عندهم بامر واضح فاخبروه عنه بامر مجمل وروى عبد الرزاق من طريق سعيد بن جبير في قوله ليبيننه للناس ولا يكتمونه قال محمد وفي قوله يفرحون بما اتوا قال بكتمانهم محمدا وفي قوله ان يحمدوا بما لم يفعلوا قال قولهم نحن على دين ابراهيم اهـ كله من الفتح۔

٥٥٧ باب قوله ان في خلق السموات والارض الخ ورد في سبب نزول هذه الآية ما اخرجه ابن ابي حاتم والطبراني عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اتت قريش اليهود فقالوا بما جاء به موسى قالوا العصا ويده الحديث الى ان قال فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم اجعل لنا الصفا ذهبا فنزلت هذه الآية ورجاله ثقات الا الحماني فانه تكلم فيه وقد خالفه الحسن بن موسى فرواه عن يعقوب عن جعفر عن سعيد مرسلا وهو اشبه وعلى تقدير كونه محفوظا وصله ففيه استشكال من جهة ان هذه السورة مدنية وقريش من اهل مكة قلت ويحتمل ان يكون سؤالهم لذلك بعد ان هاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ولا سيما في زمن الهدنة اهـ من الفتح

٥٥٨ باب قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا — الآية في موضع جر نعت لاولي او خبر مبتدأ محذوف اي هم الذين يذكرون الله حال كونهم قياما وقعودا اي يداومون على الذكر بالسنتهم وقلوبهم لان الشخص لا يخلو عن هذه الاحوال وقيل يصلون على الهيئات الثلث حسب طاقتهم اهـ من القسطلاني وقد بسط القسطلاني في تفسير هذه الآيات المذكورة في هذا الباب والتي قبله فاجاد فارجع اليه لو شئت۔

٥٥٩ باب قوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته الآية قال العلامة القسطلاني يعني يتفكرون في خلق السماوات والارض حال كونهم قائلين ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته اي اهنته واذللته او اهلكته او فضحته وابلغت في اخزائه والخزي ضرب من الاستخفاف او انكسار يلحق الانسان وهو الحياء المفرط وقد تمسك المعتزلة بهذا على ان صاحب الكبيرة غير مؤمن لانه اذا دخل النار فقد اخزاه الله والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الآية فوجب ان من يدخل النار لا يكون مؤمنا واجيب بان الخزي يفسر بوجوه من المعاني فلم لا يجوز ان يراد في كل صورة معنى مثلا في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي الخزاي ويهلكهم وفي الاول يريد الاهانة والحاصل ان لفظ الاخزاء مشترك بين الاهلاك والتخجيل واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طريق النفي والاثبات على معنييه جميعا وحينئذ يسقط الاستدلال اهـ قال لما قال ذكر المصنف فيه حديث ابن عباس المذكور وليس فيه الا تغيير شيخ شيخه فقط وسياق الرواية في هذا الباب اتم من تلك اهـ۔

٥٦٠ باب قوله ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية ذكر فيه الحديث المذكور عن شيخ له آخر عن مالك ساقه ايضا بتمامه اهـ من الفتح قال القسطلاني قوله مناديا هو محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى وداعيا الى الله وقيل القرآن لقوله تعالى يهدي الى الرشد فكأنه هو الى نفسه

سورة النساء

وفي نسخة الفتح والعيني بعده بسم الله الرحمٰن الرحيم وقال لم تثبت البسملة الا في رواية ابي ذر اهـ قال العيني قال العوفي عن ابن عباس نزلت سورة النساء بالمدينة وكذا روى ابن مردويه عن عبد الله بن الزبير وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال ابن النقيب جمهور العلماء على انها مدنية وفيها آية واحدة نزلت بمكة عام الفتح في عثمان بن ابي طلحة وهي ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الآية اهـ قوله قال ابن عباس يستنكف يستكبر قال الحافظ وقع هذا في رواية المستملي والكشميهني حسب وقد وصله ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس في قوله تعالى ومن يستنكف عن عبادته قال يستكبر وهو عجيب فان في الآية عطف الاستكبار على الاستنكاف فالظاهر انه غيره ويمكن ان يحمل على التوكيد اهـ وقال القسطلاني يريد به تفسير قوله تعالى ومن يستنكف عن عبادته فالعطف للتفسير وقال ابن عباس ايضا فيما وصله ابن ابي حاتم قواما قوامكم من معايشكم بكسر القاف وبعد الالف واو والتلاوة بالياء التحتية اذ مراده ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما قيل لم يقصد المؤلف بها التلاوة بل حذف الكلمة القرآنية واشار الى تفسيرها وقد قال ابو عبيدة قياما وقواما

بمنزلة واحدة تقول هذا قوام امرك وقيامه اي ما يقوم به امرك والاصل بالواو فابدلوها لكسرة القاف ونقل انها بالواو قراءة ابن عمر رضي الله عنهما اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قواما قوامكم من معايشكم الخ وهذا تفسير لقوله قواما الوارد في سورة الفرقان فان معناه القصد من العيش وما يتعيش به وايراده ههنا دون تفسير قياما الوارد ههنا اشارة الى ان المراد بهما واحد وفي هامشه افاده الشيخ قدس سره فهو محتمل ولكن الظاهر من كلام الشراح انه متعلق بآية سورة النساء والى آخر ما بسط فيه من كلام الشراح۔

٥٦١ باب وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى الآية الآية سقطت هذه الترجمة لغير ابي ذر ومعنى خفتم ظننتم ومعنى تقسطوا تعدلوا وهو من اقسط يقال قسط اذا جار واقسط اذا عدل وقيل الهمزة فيه للسلب اي ازال القسط ورجحه ابن التين لقوله تعالى ذلكم اقسط عند الله لان افعل في ابنية المبالغة لا تكون في المشهور الا من الثلاثي نعم حكى السيرافي جواز التعجب بالرباعي وحكى غيره ان اقسط من الاضداد والله اعلم اهـ من الفتح۔

٥٦٢ باب قوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قال الحافظ قوله بدارا مبادرة هو تفسير اول الآية المترجم بها وقال ابو عبيدة في قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا الاسراف الافراط وبدارا مبادرة وكانه فسر المصدر باشهر منه يقال بادرت بدارا ومبادرة قوله اعتدنا اعددنا الخ كذا للاكثر وهو تفسير ابي عبيدة ولابي ذر عن الكشميهني اعتدنا افتعلنا والاول هو الصواب والمراد ان اعتدنا واعددنا بمعنى واحد لان العتيد هو الشيء المعد (تنبيه) وقعت هذه الكلمة في هذا الموضع سهوا من بعض نساخ الكتاب ومحلها بعد هذا قبل باب لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اهـ من الفتح

٥٦٣ باب قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى الآية سقط لفظ باب لغير ابي ذر قال الحافظ وبسط الكلام في تفسير هذه الآية وهل هي محكمة او منسوخة تقدمت هذه الترجمة في كتاب الوصايا مع شيء من الكلام عليها قوله هي محكمة كتب الشيخ في اللامع اي اذا اريد امر استحباب اهـ۔

٥٦٤ باب قوله يوصيكم الله في اولادكم سقط لغير ابي ذر لفظ باب وفي اولادكم والمراد بالوصية ههنا بيان قسمة الميراث اهـ قوله فنزلت يوصيكم الله في اولادكم الآية كتب الشيخ في اللامع يعني به آية الميراث ليشمل آية الكلالة الواقعة في آخر النساء اهـ قلت دفع به الشيخ قدس سره ما يرد على هذا الحديث قال الحافظ قوله فنزلت يوصيكم الله هكذا وقع في رواية ابن جريج وقيل انه وهم في ذلك وان الصواب ان الآية التي نزلت في قصة جابر هذه الآية الاخيرة من النساء وهي يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة لان جابرا يومئذ لم يكن له ولد ولا والد والكلالة من لا ولد له ولا والد وقد اخرجه مسلم والنسائي عن ابن المنكدر حتى نزلت آية الميراث يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ولمسلم ايضا من طريق شعبة عن ابن المنكدر قال في آخر هذا الحديث فنزلت آية الميراث فقلت لمحمد بن المنكدر يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة قال هكذا انزلت وقد تفطن البخاري بذلك فترجم في اول الفرائض قوله يوصيكم الله في اولادكم (زاد) الى قوله والله عليم حليم ثم ساق حديث جابر المذكور وفي آخره حتى نزلت آية الميراث ولم يذكر الزيادة (اي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم) فاشعر البخاري بان الزيادة عنده مدرجة من كلام ابن عيينة وقد اضطرب فيه ففي رواية عنه عند ابن خزيمة حتى نزلت آية الميراث ان امرؤ هلك ليس له ولد وقال مرة حتى نزلت آية الكلالة وفي رواية عنه عند الترمذي وغيره بلفظ حتى نزلت يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فراد البخاري بقوله في الترجمة (في كتاب الفرائض) الى قوله والله عليم حليم الاشارة الى ان مراد جابر من آية الميراث قوله وان كان رجل يورث كلالة (كما هو بيان سبب حال جابر) واما الآية الاخرى وهي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة فسياتي في آخر تفسير هذه السورة انها من آخر ما نزل فكان الكلالة لما كانت مجملة في آية المواريث استفتوا عنها ولم ينفرد ابن جريج بتعيين الآية المذكورة (اي بقوله فنزلت يوصيكم الله في اولادكم) فقد ذكرها ابن عيينة ايضا وقد اخرجه البخاري ايضا عن ابن المديني وعن الجعفي مثل رواية قتيبة بدون الزيادة (اي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم) وهو المحفوظ وكذا اخرجه مسلم ايضا عن ابن المنكدر بلفظ حتى نزلت آية الميراث فالحاصل ان المحفوظ عن ابن المنكدر انه قال آية الميراث او آية الفرائض والظاهر انها يوصيكم الله كما صرح به في رواية ابن جريج ومن تابعه واما من قال انها يستفتونك فعمدته ان جابرا لم يكن له حينئذ ولد وانما كان يورث كلالة فكان المناسب لقصته نزول يستفتونك لكن ليس ذلك بلازم لان الكلالة اختلف في تفسيرها فقيل هي اسم المال الموروث وقيل اسم الميت وقيل اسم الارث فلما لم يتعين تفسيرها بمن لا ولد له ولا والد لم يصح الاستدلال لان يستفتونك نزلت في آخر الامر وآية المواريث نزلت قبل ذلك بمدة في ورثة سعد بن الربيع وكان قتل يوم احد فخلف ابنتين واما وأخا فاخذ الاخ المال فنزلت وبه احتج من قال انها لم تنزل في قصة جابر وانما نزلت في قصة ابنتي سعد بن الربيع وليس ذلك بلازم اذ لا مانع ان تنزل في الامرين معا فقد ظهر ان ابن جريج لم يهم اهـ ما في الفتح بايضاح واختصار قلت ومحصل الكل ان رواية البخاري هذه صحيحة لا وهم فيها كما قيل لكن يشكل عليه انه لا يناسب حال جابر رضي الله عنه فانه كان كلالة والجواب اما اولا فلانه اختلف في تفسير الكلالة كما تقدم وثانيا ان المراد به آية الميراث بتمامها الى قوله والله عليم حليم كما ذكره البخاري في الفرائض وهي تتضمن آية الكلالة ايضا وتقدمت الاشارة اليه في كلام الشيخ من اللامع وسياتي الكلام على الكلالة قريبا ايضا في آخر تفسير سورة النساء۔

٥٦٥ باب قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم سقط لفظ باب لغير ابي ذر وثبت قوله قوله فقط قوله كان المال للولد يشير الى ما كانوا عليه قبل وقد روى الطبري من وجه آخر عن ابن عباس انها لما نزلت قالوا يا رسول الله انعطي الجارية الصغيرة نصف الميراث وهي لا تركب الفرس ولا تدفع العدو قال وكانوا في الجاهلية لا يعطون الميراث الا لمن قاتل القوم قوله فنسخ الله من ذلك ما احب هذا يدل على ان الامر الاول استمر الى نزول الآية وفيه رد على من انكر النسخ ولم ينقل ذلك عن احد من المسلمين الا عن ابي مسلم الاصبهاني صاحب التفسير فانه انكر النسخ مطلقا ورد عليه بالاجماع على ان شريعة الاسلام ناسخة لجميع الشرائع اجيب عنه بانه يرى ان الشرائع الماضية مستقرة الحكم الى ظهور هذه الشريعة قال فسمى ذلك تخصيصا لا نسخا ولهذا قال ابن السمعاني ان كان ابو مسلم

لا يعترف لوقوع الاشياء التي نسخت في هذه الشريعة فهو مكابر وان قال لا اسميه نسخا كان الخلاف لفظيا اھ من الفتح۔

باب قوله لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها

سقط باب وما بعد كرها لغير ابي ذر وقوله كرها مصدر في موضع الحال قرأها حمزة والكسائي بالضم والباقون بالفتح قوله حوبا اثما فحل هذه التفاسير من قوله حوبا الى آخرها في اول السورة وكانه من بعض نساخ الكتاب كما قدمناه غير مرة وليس هذا خاصا بهذا الموضع فقط التغيير في غالب السور اشباه هذا اھ ملخصا من الفتح۔

باب قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون

الآية كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله اولياء وورثة يعني ان للمولى معان شتى منها الوارث ومنها مولى اليمين اھ وفي هامشه وهو كما افاده الشيخ ان للمولى معان كثيرة منها ما ذكره الامام البخاري عدة معان قال الحافظ ومما لم يذكره اي البخاري وذكره غيره من اهل اللغة المولى المحب والجار والناصر والصهر والتابع والولي والموازي وذكروا ايضا والنعم والعبد وابن الاخ والشريك والنديم ويلتحق بهم معلم القرآن جاء فيه حديث مرفوع من علم عبدا آية من كتاب الله فهو مولاه الحديث اخرجه الطبراني من حديث ابي امامة ونحوه قول شعبة من كتبت عنه حديثا فانا له عبد اھ مختصرا۔

باب قوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة يعني زنة ذرة

هو تفسير ابي عبيدة قال في قوله مثقال ذرة اي زنة ذرة ويقال هذا مثقال هذا اي وزنه وهو مفعال من الثقل والذرة النملة الصغيرة ويقال واحدة الهباء والذرة يقال زنتها ربع ورقة نخالة وورقة النخالة وزن ربع خردلة وزنة الخردلة ربع سمسمة ويقال الذرة لا وزن لها وان شخصا ترك رغيفا حتى علاه الذر فوزنه فلم يزد شيئا حكاه الثعلبي ثم ذكر المصنف حديث ابي سعيد في الشفاعة وسياتي في كتاب الرقاق مع حديث ابي هريرة المذكور هناك وهو بطوله في معناه وقد وقع ذكرهما تاما مجتمعا متواليين في كتاب التوحيد اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على الترجمة في قوله بر او فاجر فانه لو لم يعتبر من الايمان قليله لزم الظلم وايضا فان البر واقع منكرا وادخل المؤمنين بار ايضا فلزم اعتباره من جملة الابرار اذ لو لم يدخل فيهم لزم ان يكون بعض افراد البر غير مجزي على ما عمله والحال ان الله لا يظلم مثقال ذرة اھ وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة وقال العيني مطابقته للترجمة من حيث ان المفهوم من معناه ان الله تعالى يحكم يوم القيامة بين عباده المؤمنين والكافرين بعدله العظيم لا يظلم احدا منهم مثقال ذرة ولم ار احدا من الشراح ذكر وجه المطابقة ولا انصف في شرح هذا الحديث اھ ثم ذكر شيئا من شرح الفاظ الحديث والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المناسبة بما ورد في بعض طرق هذا الحديث من قوله تعالى اخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وقد تقدم هذا الجزء مع الحديث في كتاب الايمان في باب تفاضل اهل الايمان فقد اخرج المصنف هذا الحديث في كتاب الايمان مختصرا بهذه الزيادة وسياتي الحديث بطوله بهذه الزيادة في كتاب التوحيد وفيه ايضا فقال ابو سعيد فان لم تصدقوني فاقرؤا ان الله لا يظلم مثقال ذرة الحديث قوله وغبرات اهل الكتاب الخ بضم الغين المعجمة وتشديد الموحدة وفي رواية مسلم وغبر وكلاهما جمع غابر والغبرات جمع غبر وغبر جمع غابر ويجمع ايضا على اغبار وغبر الشيء بقيته وجاء بسكون الموحدة اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وانما يقول هؤلاء مع اشراكهم بالله كالكفرة الا خر لا دعاء الظاهر منهم بجلالته بالله فانهم لم يعبدوا عيسى او عزيرا الا لاعتقادهم انه ابن الله وكانت عبادتهم لهما عبادة الله في زعمهم الفاسد اھ وفي هامشه قال العلامة السندي قوله فلا يبقى من كان يعبد غير الله اي بخلاف من كان يعبد نحو عزير وعيسى على نبينا وعليهما الصلوة والسلام ضرورة ان نحو الاصنام في النار ومن كانوا يعبدونها عند اتباعهم يلحقون بهم في النار بخلاف نحو عزير وعيسى

باب قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد

قال الحافظ ذكر في الباب تفاسير لا تتعلق بالآية وقد قدمت الاعتذار عن ذلك اھ۔

باب قوله وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط

الآية قال الحافظ هذا القدر مشترك في آيتي النساء والمائدة وايراد المصنف له في تفسير سورة النساء يشعر بان آية النساء نزلت في قصة عائشة وقد سبق ما فيه من كتاب التيمم اھ قوله وقال عكرمة الجبت بلسان الحبشة الشيطان الخ قال الحافظ وصله عبد بن حميد باسناد صحيح عنه وروى الطبري من طريق قتادة مثله بغير ذكر الحبشة ومن طريق العوفي عن ابن عباس قال الجبت الاصنام والطواغيت الذين كانوا يعبرون عن الاصنام بالكذب قال وزعم رجال ان الجبت الكاهن والطاغوت رجل من اليهود يدعى كعب بن الاشرف وعن ابن عباس ايضا قال الجبت حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف واختار الطبري بان المراد بالجبت والطاغوت جنس من كان يعبد من دون الله سواء كان صنما او شيطانا جنيا او آدميا فيدخل فيه الساحر والكاهن والله اعلم واما قول عكرمة ان الجبت بلسان الحبشة الشيطان فقد وافقه سعيد بن جبير على ذلك لكن عبر عنه بالساحر وهذا مصير منهما الى وقوع المعرب في القرآن وهي مسئلة اختلف فيها فبالغ الشافعي وابو عبيدة اللغوي وغيرهما في انكار ذلك فحملوا ما ورد من ذلك على توارد اللغتين واجاز ذلك جماعة واختاره ابن الحاجب واحتج له بوقوع اسماء الاعلام فيه كابراهيم فلا مانع من وقوع اسماء الاجناس وقد وقع في صحيح البخاري جملة من هذا وتتبع القاضي تاج الدين السبكي ما وقع في القرآن من ذلك ونظمه في ابيات ذكرها في شرحه على المختصر وقد تتبعت بعده زيادة كثيرة على ذلك تقرب من عدة ما اورد ونظمتها ايضا وليس جميع ما اورده هو متفق على انه من ذلك لكن اكتفى بايراد ما نقل في الجملة فتبعته في ذلك وقد رأيت ايراد الجميع للفائدة ثم ذكر الحافظ تلك الابيات ثم قال وانا معترف انني لم استوعب ما يستدرك عليه فقد ظفرت بعد نظمي هذا باشياء وقد عزمت اني اذا اتيت على آخر شرح هذا التفسير ان شاء الله تعالى الحق ما وقفت عليه من زيادة في ذلك منظوما اھ من الفتح۔

باب قوله واولي الامر منكم ذوي الامر

هكذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة القسطلاني لكن بدون لفظ باب وفي نسخة الفتح والعيني باب اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الخ قال الحافظ وهو تفسير ابي عبيدة قال ذلك في هذه الآية وزاد والدليل على ذلك ان واحدها ذو اي واحد اولي لانها لا واحد لها من لفظها اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع دفع به توهم الاشتراك فان كلمة اولي كما هي بمعنى الجمع للفظة ذو فكذلك هي مستعملة لجمع الذي قال سه الست ابن الاولى سعدوا وسادوا اھ قوله نزلت في عبد الله بن حذافة الخ قال الحافظ كذا ذكره مختصرا والمعنى نزلت في قصة عبد الله بن حذافة اي المقصود منها في قصته قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله الآية اھ قال القسطلاني قوله اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وكانت فيه دعابة اي لعب فنزلوا ببعض الطريق واوقدوا نارا يصطلون عليها فقال عزمت عليكم الا تواثبتم في هذه النار فلما هم بعضهم بذلك قال احلسوا انما كنت امزح فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال من امركم بمعصية فلا تطيعوه رواه ابن سعد وبوب عليه البخاري فقال سرية عبد الله بن حذافة السهمي وعلقمة بن مجزز المدلجي ثم روى عن علي قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية واستعمل رجلا من الانصار وامرهم ان يطيعوه فغضب فقال اليس قد امركم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا بلى قال فاجمعوا لي حطبا الى آخر ما تقدم واختلاف السياقين يدل على التعدد ولا سيما وعبد الله بن حذافة مهاجري قرشي والذي في حديث علي انصاري اھ ثم انهم اختلفوا في تفسير اولي الامر المذكور في الآية المترجم بها فقال القسطلاني وهم الخلفاء الراشدون ومن سلك طريقتهم في رعاية العدل ويندرج فيهم القضاة وامراء السرية امر الله تعالى الناس بطاعتهم بعد ما امرهم بالعدل تنبيها على ان وجوب طاعتهم ما داموا على الحق وقيل علماء الشرع لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم اھ وقال العلامة العيني في تفسيره احد عشر قولا الاول الامراء قاله ابن عباس وابو هريرة والسدي الثاني ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قاله عكرمة الثالث جميع الصحابة قاله مجاهد الرابع الخلفاء الاربعة قاله ابو بكر الوراق فيما قاله الثعلبي الخامس المهاجرون والانصار قاله عطاء السادس الصحابة والتابعون السابع ارباب العقل الذين يسوسون امر الناس قاله ابن كيسان الثامن العلماء والفقهاء قاله الحسن وابو العالية التاسع امراء السرايا قاله ميمون بن مهران ومقاتل والكلبي العاشر اهل العلم والقرآن قاله مجاهد واختاره مالك الحادي عشر عام في كل من ولي امر شيء وهو الصحيح واليه مال البخاري بقوله ذوي الامر اھ۔

باب قوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم

سقط لفظ باب لغير ابي ذر ذكر فيه قصة الزبير مع الانصاري الذي خاصمه في شراج الحرة وقد تقدم في كتاب الشرب مع الكلام عليه

باب قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم

الآية ذكر فيه حديث عائشة وقد تقدم في الوفاة النبوية۔

باب قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله

الآية والاظهر ان المستضعفين مجرور بالعطف على اسم الله اي وفي سبيل المستضعفين او على سبيل الله اي وفي خلاص المستضعفين وجوز الزمخشري ان يكون منصوبا على الاختصاص قوله تلووا السنتكم بالشهادة وصله الطبري عن ابن عباس في قوله تعالى وان تلووا او تعرضوا قال تلووا السنتكم بشهادة او تعرضوا عنها وعن قتادة انه قال ان تدخل في شهادتك ما يبطلها او تعرضوا عنها فلا تشهد بها وقرأ حمزة وابن عامر وان تلوا بواو واحدة ساكنة ويكون على هذا من الولاية وصوب ابو عبيدة قراءة الباقين وقال وليس للولاية ههنا معنى واجاب الفراء بانها بمعنى اللي كقراءة الجماعة الا ان الواو المضمومة قلبت همزة ثم سهلت وقال الفارسي انها على بابها من الولاية والمراد وان وليتم اقامة الشهادة اھ

باب قوله فما لكم في المنافقين فئتين والله اركسهم

قال ابن عباس بددهم الآية وصله الطبري بسنده عن ابن عباس وبسند آخر عنه قال اوقعهم وفي رواية قال اهلكهم وهو تفسير باللازم لان الركس الرجوع فكانه ردهم الى حكمهم الاول اھ۔

باب قوله واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به اي افشوه الخ

قال الحافظ وصله ابن المنذر عن ابن عباس في قوله اذاعوا به اي افشوه قوله يستنبطونه يستخرجونه قاله ابو عبيدة قوله الا اناثا الموات الخ قاله ابو عبيدة في قوله تعالى ان يدعون من دونه الا اناثا والمراد بالموات ضد الحيوان وقال غيره قيل لها اناث لانهم سموها مناة واللات والعزى واساف ونائلة ونحو ذلك وعن الحسن البصري لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبد ونه يسمى انثى بني فلان وسياتي في الصافات حكاية عنهم انهم كانوا يقولون الملائكة بنات الله تعالى الله عن ذلك وفي رواية عبد الله بن احمد في مسند ابيه عن ابي بن كعب في هذه الآية قال مع كل صنم جنية ورواته ثقات ومن هذا الوجه اخرجه ابن ابي حاتم اھ وقال القسطلاني قال الحسن كل شيء لا روح فيه كالحجر والخشبة هي اناث وقد كانوا يسمون اصنامهم باسماء الاناث اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله يعني الموات اطلاق الاناث على الاحجار تشبيه في عدم الغناء وكثرة العناء مع ملاحظة التانيث في الاسماء اھ وفي تقرير المكي قوله الموات يعني المراد بالاناث الموات وهي اللات ومناة والعزى وامثالها اھ قال الحافظ ثم ان المصنف ذكر في هذا الباب آثارا ولم يذكر فيه حديثا وقد وقع عند مسلم من حديث عمر في سبب نزولها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما هجر نساءه وشاع انه طلقهن وان عمر جاءه فقال اطلقت نساءك قال لا قال فقمت على باب المسجد فناديت باعلى صوتي لم يطلق نساءه فنزلت هذه الآية فكنت انا استنبطت ذلك الامر واصل هذه القصة عند البخاري ايضا لكن بدون هذه الزيادة فليست على شرطه فكانه اشار اليها بهذه الترجمة اھ ويشكل ههنا ان الآية المترجم بها في هذا الباب مقدمة على الآية المترجم بها في الباب السابق ولم يتعرض له الشراح ولم اجد فيه اختلاف النسخ ايضا فيمكن ان يكون ذلك من تصرف النساخ وان لم يذكر الشراح ههنا اختلاف النسخ ايضا والله تعالى اعلم وتقدم نظيره في تفسير سورة آل عمران ايضا۔

باب قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم

قال الحافظ يقال نزلت في مقيس بن ضبابة وكان اسلم هو واخوه هشام فقتل هشاما رجل من الانصار غيلة فلم يعرف فارسل اليهم النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يامرهم ان يدفعوا الى مقيس دية اخيه ففعلوا فاخذ الدية وقتل الرسول ولحق بمكة مرتدا فنزلت

عن ابدر النبي صلى الله عليه وسلم ومر يوم الفتح اخرجه ابن ابي حاتم من طريق سعيد بن جبير ... مرانزل روايتان قتل المومن عمدا بالنسبة لآية الفرقان وسياتي مزيد فيه هناك اھ من الفتح قوله فجزاؤه جهنم ولعله ذهب الى نوع تخفيف في عذابه فرقا بينه وبين الكافر فان الكفر اعظم الجنايات وعلى هذا فالعظمة لقوله واعد لهم عذابا عظيما عظمة في نفسه لا بنسبة من سواه من الكفرة ويكون النظم بحسب اعتبار من دخلها من فساق المومنين اول مرة وان لم يكونوا خالدين وهو خالدا فيها (اى على رأى ابن عباس) اھ وفي هامشه نبه الشيخ قدس سره على ذلك لان قوله واعد له عذابا عظيما يوهم ان جزاءه يزيد على الكفرة ايضا لان الخلود وهو جزاء الكفرة علم من قوله خالدا اھ وسياتي تمام الكلام عليه بالبسط في سورة الفرقان ان شاء الله تعالى -

باب قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا قال الحافظ قوله السلم والسلم والسلام واحد اما الاول فبفتحتين والثاني بكسر ثم سكون فالاول قراءة نافع وابن عامر وحمزة والثاني قراءة رويت عن عاصم بن ابي النجود والثالث قراءة الباقين وروى عن عاصم الجحدري بفتح ثم سكون فاما الثالث فمن التحية فاما ما عداه فهو من الانقياد قوله فقتلوه واخذوا غنيمته زاد في رواية سماك وقالوا ما سلم علينا الا ليتعوذ منا فاتوا بغنمه النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت وروى البزار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية قصة اخرى قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية فيها المقداد فلما اتوا القوم وجدوهم قد تفرقوا وبقي رجل له مال كثير فقال اشهد ان لا اله الا الله فقتله المقداد فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف لك بلا اله الا الله غدا وانزل الله هذه الآية وهذه القصة يمكن الجمع بينها وبين التي قبلها ويستفاد منها تسمية القاتل واما المقتول فروى الثعلبي من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان اسم المقتول مرداس بن نهيك من اهل فدك الى آخر ما بسط الحافظ من الروايات المختلفة في سبب نزولها وكذا في اسم القاتل والمقتول -

باب لا يستوي القاعدون من المومنين والمجاهدون في سبيل الله قال القسطلاني كذا في الفرع واصله وغيرهما باسقاط غير اولي الضرر وثبت ذلك في بعضها ولابي ذر من المومنين الآية وسقط ما بعد ذلك اھ قال الحافظ واختلفت القراءة في غير اولي الضرر فقرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم بالرفع على البدل من القاعدون وقرأ الاعمش بالجر على الصفة للمومنين وقرأ الباقون بالنصب على الاستثناء اھ ولم يتعرض الحافظ ولا العلامة العيني لعدم ذكر البخاري لفظ غير اولي الضرر في الترجمة ولعل النكتة في حذفه الاشارة الى تاخر نزوله كما في حديث الباب

باب قوله ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم هكذا في النسخ الهندية والعيني و القسطلاني بزيادة لفظ باب قال القسطلاني سقط لفظ الباب من اكثر النسخ وثبت في بعضها اھ وليس لفظ باب في نسخة الفتح وقال ليس عند الجميع لفظ باب وقوله قطع على اهل المدينة بعث الخ المعنى انهم الزموا باخراج جيش لقتال اهل الشام وكان ذلك في خلافة عبد الله بن الزبير على مكة اھ من الفتح قال القسطلاني وغرض عكرمة ان الله ذم من كثر سواد المشركين مع انهم كانوا لا يريدون بقلوبهم موافقتهم فكذلك انت لا تكثر سواد هذا الجيش وان كنت لا تريد موافقتهم لانهم لا يقاتلون في سبيل الله اھ قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب هكذا جاء في سبب نزولها وعن ابن عباس عند ابن المنذر والطبري كان قوم من اهل مكة قد اسلموا وكانوا يخفون الاسلام فاخرجهم المشركون معهم يوم بدر فاصيب بعضهم فقال المسلمون هؤلاء كانوا مسلمين فاكرهوا فاستغفروا لهم فنزلت فكتبوا بها الى من بقي بمكة منهم وانهم لا عذر لهم فخرجوا فلحقهم المشركون ففتنوهم فرجعوا فنزلت ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله فكتب اليهم المسلمون بذلك فحزنوا فنزلت ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا الآية فكتبوا اليهم بذلك فخرجوا فلحقوهم فنجا من نجا وقتل من قتل اھ -

باب قوله الا المستضعفين من الرجال والنساء الآية ليس لفظ باب في نسخ الشروح الثلاثة قال العلامة القسطلاني وفي بعض النسخ باب بالتنوين اى في قوله تعالى الا المستضعفين استثناء من قوله فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا فيكون الاستثناء متصلا كانه قيل فاولئك في جهنم الا المستضعفين والصحيح انه منقطع لان الضمير في مأواهم عائد على ان الذين توفاهم وهؤلاء المتوفون اما كفار او عصاة بالتخلف وهم قادرون على الهجرة فلم يندرج فيهم المستضعفون فكان منقطعا اھ -

باب قوله فعسى الله ان يعفو عنهم وفي نسخة الفتح والقسطلاني والعيني باب قوله فاولئك عسى الله الآية قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره فعسى الله ان يعفو عنهم كذا وقع عند ابي نعيم في المستخرج وهو خطأ من النساخ بدليل وقوعه على الصواب في رواية ابي ذر فاولئك عسى الله الآية وهي التلاوة ووقع في تنقيح الزركشي ههنا وكان الله غفورا رحيما قال وهو خطأ ايضا قال الحافظ لكن لم اقف عليه في رواية اھ

باب قوله تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر الآية كذا لابي ذر وسقط لغيره باب وزادوا او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم اھ من الفتح قوله قال عبد الرحمن وكان جريحا وفي نسخة الفتح بزيادة الواو وقال الحافظ في رواية كان بغير واو وكذا وقع عنده مختصرا ومقول ابن عباس ما ذكر عن عبد الرحمن وقوله كان جريحا اى فنزلت الآية فيه وقال الكرماني يحتمل هذا ويحتمل ان التقدير قال ابن عباس وعبد الرحمن بن عوف يقول من كان جريحا فحكمه كذلك فكان عطف الجريح على المريض الحاقا به على سبيل القياس او لان الجرح نوع من المرض فيكون كله قول عبد الرحمن وهو مروي عن ابن عباس قلت وسياق ما اورده غير البخاري يدفع هذا الاحتمال فقد وقع عند ابي نعيم في المستخرج من طريق ابراهيم بن سعيد عن حجاج بن محمد قال كان عبد الرحمن بن عوف جريحا وهو ظاهر في ان فاعل قال هو ابن عباس وانه لا رواية لابن عباس في هذا عن عبد الرحمن اھ من الفتح

باب قوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن كذا لابي ذر ولغيره عن غير المستملي باب يستفتونك (بغير واو) وسقط لغيره باب وقوله يستفتونك اى يطلبون الفتيا او الفتوى وهما بمعنى واحد اى جواب السؤال عن الحادثة التي تشكل على السائل وهي مشتقة من الفتى ومنه الفتى وهو الشاب القوي ثم ذكر حديث عائشة في قصة الرجل يكون عنده اليتيمة وروى ابن ابي حاتم من طريق السدي قال كان لجابر بنت عم دميمة ولها مال ورثته عن ابيها وكان جابر يرغب عن نكاحها ولا ينكحها خشية ان يذهب الزوج بمالها فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فنزلت اھ من الفتح -

باب قوله وان امرأة خافت من بعلها نشوزا - وفي نسخ الشروح الثلاثة بغير لفظ باب قال الحافظان ابن حجر والعيني كذا وقع لجميع الرواة بغير ذكر لفظ باب زاد العيني ووقع في بعض النسخ فالظاهر انه من بعض النساخ قوله وقال ابن عباس شقاق تفاسد اشار به الى قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وصله ابن ابي حاتم وقال غيره الشقاق العداوة لان كلا من المتعاديين في شق خلاف شق صاحبه اھ من الفتح وزاد القسطلاني ومحل ذكر هذه الآية قبل على ما لا يخفى اھ قلت وذلك ان قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما مقدم في التلاوة على الآية المترجم بها لكن هذا لا ايراد في غير محله فان الامام البخاري ذكر هذه الآية بل اشار اليها بمناسبة الآية المترجم بها ولم يجعلها ترجمة براسها حتى يرد عليه ما اورده ومن دابه المعروف انه كثيرا ما يشير الى تفسير الآيات الاخر بمناسبة الترجمة والعجب منه انه اورد على هذا ولم يورد على ما هو جدير بالايراد وهو باب قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم الآية وقوله باب قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة الآية كما تقدم فان الامام البخاري خالف في هذين البابين ترتيب التلاوة

باب قوله ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار - الآية كذا لابي ذر وسقط لغيره باب قوله وقال ابن عباس اسفل النار وصله ابن ابي حاتم عنه قال الدرك الاسفل اسفل النار قال العلماء عذاب المنافق اشد من عذاب الكافر لاستهزائهم بالدين اھ وكتب الشيخ في اللامع قوله قال ابن عباس الخ دفع بذلك ما يتوهم بكلمة من في قوله تعالى في الدرك الاسفل من النار ان مقامهم خارج من النار كقولك هذا اسفل منه فبين بهذا التفسير ان كلمة من ليست صلة في اسم التفضيل بل هي بيانية فلا يلزم كون الدرك الاسفل سوى النار وادون منه وفي الآية اشارة اليه حيث اورد الاسفل معرفا واسم التفضيل بعد تعريفه باللام لا يحتاج الى صلة فلا يكون مقام المنافقين ادون من النار خارجا منها اھ قوله نفقا سربا وصله ابن ابي حاتم بسنده عن ابن عباس وهذه الكلمة ليست من سورة النساء وانما هي من سورة الانعام ولعل مناسبة ذكرها ههنا للاشارة الى اشتقاق النفاق لان النفاق اظهار غير ما يبطن كذا وجهه الكرماني وليس ببعيد مما قالوه في اشتقاق النفاق انه من النافقاء وهو جحر اليربوع وقيل هو من النفق وهو السرب حكاه في النهاية اھ من الفتح وهكذا افاد الشيخ قدس سره في اللامع انه اشار بذلك الى وجه اشتقاقه منه الى آخر ما ذكر فيه وفي هامشه في تائيد كلامه فارجع اليه قوله عجبت من ضحكه قال الحافظ اى من اقتصاره على ذلك وقد عرف ما قلت اى فهم مرادي وعرف انه الحق اھ وكتب الشيخ في اللامع قوله عجبت من ضحكه الخ حيث اكتفى بالضحك ولم يبين لكم ما اردته بكلامي مع انه قد فهمه وكان مراده بذلك تحذيرهم من ان يامنوا من النفاق بان النفاق قد نزل على قوم كانوا في قرن هو خير من قرنكم وان لم يكونوا اخيارا مدة نفاقهم فاذا وقع النفاق في خير القرون ففي قرنكم هذا هو اولى بالوقوع فلتكونوا منه على حذر ولا تامنوا ولتشتغلوا بالتوبة والاستغفار اھ

باب قوله انا اوحينا اليك الى قوله ويونس وهارون وسليمان سقط لفظ باب لغير ابي ذر قوله ما ينبغي لاحد في رواية لعبد ان يقول انا خير يحتمل ان يكون المراد ان العبد القائل هو الذي لا ينبغي له ان يقول ذلك ويحتمل ان يكون المراد بقوله انا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاله تواضعا ودل حديث ابي هريرة ثاني حديثي الباب على ان الاحتمال الاول اولى اھ من الفتح -

باب قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة سقط باب لغير ابي ذر المراد بقوله يستفتونك اى عن مواريث الكلالة وحذف لدلالة السياق عليه في قوله قل الله يفتيكم في الكلالة اھ من الفتح قوله الكلالة من لم يرثه اب او ابن قال الحافظ هو قول ابي بكر الصديق اخرجه ابن ابي شيبة عنه وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وروى عن عمرو بن شرحبيل وهو من كبار التابعين انه قال ما رأيتهم الا تواطؤا على ذلك قوله وهو مصدر من تكلله النسب هو قول ابي عبيدة قال في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة قال وهو مصدر من تكلله النسب اى تعطف النسب عليه وزاد غيره وكانه اخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما احد وهو قول البصريين قالوا هو ماخوذ من الاكليل كان الورثة احاطوا به وليس له اب او ابن وقيل هو من كل يكل يقال كلت الرحم اذا تباعدت وطال انتسابها وقيل الكلالة من سوى الولد وزاد الداودي وولد الولد وقيل من سوى الوالد وقيل هم الاخوة وقيل من الام وقال الازهري سمي الميت الذي لا والد له ولا ولد كلالة وسمي الوارث كلالة وسمي الارث كلالة وعن عطاء الكلالة هي المال وقيل الفريضة وقيل الورثة والمال وقيل بنو العم ونحوهم وقيل العصبات وان بعدوا وقيل غير ذلك ولكثرة الاختلاف فيها صح عن عمر انه قال لم اقل في الكلالة شيئا اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله من تكلله النسب اى اعياه واعجزه حيث لم يبق له ولد ولا والد اھ وفي هامشه قال القسطلاني قيل الكلالة في الاصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الاعياء اھ وفي الفيض الكلالة في اللغة التعب والمراد منه المورث الذي ليس له وارث من اصوله وفروعه او الوارث الذي يكون على تلك الشاكلة فلا يكون له غير الحواشي اھ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة العيني لم تذكر البسملة في رواية ابي ذر ولقد احسن من ذكرها -

سورة المائدة

وهكذا في نسخة الفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني باب تفسير سورة المائدة قال العلامة العيني اى بيان تفسير بعض شيء من سورة المائدة وهي على وزن فاعلة بمعنى مفعولة اى ميد بها صاحبها وقال الجوهري ماد هم يميدهم لغة

فی ماربہم من المیرۃ ومنہ المائدۃ وہی خوان علیہ طعام فاذا لم یکن علیہ طعام فلیس بمائدۃ وانما ہو خوان وقال ابو عبیدۃ مائدۃ فاعلۃ بمعنی مفعولۃ مثل عیشۃ راضیۃ بمعنی مرضیۃ اھ قلت وسیاتی فی البخاری تفسیر المائدۃ فی باب قولہ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ الخ وقال القسطلانی وہی مدنیۃ الا الیوم اکملت لکم دینکم فبعرفۃ عشیتہا قال فی الینبوع ومن نسب ہذہ السورۃ الی عرفۃ فقد سہا بل نزلت بالمدینۃ سوی الآیات من اولہا فانہن نزلن فی حجۃ الوداع وہو علی راحلتہ بعرفۃ بعد العصر انتہی وقد روی الامام احمد عن اسماء بنت یزید قالت انی لآخذۃ بزمام العضباء ناقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ نزلت علیہ المائدۃ کلہا وکادت من ثقلہا تدق عضد الناقۃ وعن ابن عمر آخر سورۃ انزلت المائدۃ والفتح قال الترمذی حسن غریب اھ وقال العینی قال عطاء بن مسلم نزلت سورۃ المائدۃ ثم سورۃ التوبۃ وقال ابو العباس فی مقامات التنزیل ہی آخر ما نزل وفیہا اختلاف فی ست آیات الی آخر ما ذکر قولہ وانتم حرم یرید قولہ تعالیٰ غیر محلی الصید وانتم حرم واحد ہا حرام ہو قول ابی عبیدۃ وزاد حرام بمعنی محرم وقرأ الجمہور بضم الراء ویحیی بن وثاب باسکانہا وہی لغۃ کرسل ورسل اھ من الفتح بزیادۃ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ واحد ہا حرام ای لا حرمۃ اھ وفی ہامشہ نبہ بذلک علی دفع توہم انہا جمع حرمۃ وفی المجمع فی حدیث اشہر الحج وحرم الحج بضم الحاء والراء کانہا ترید الاوقات والمواضع وعند الاصیلی بفتح الراء جمع حرمۃ ای ممنوعات الشرع ومحرماتہ اھ والحاصل ان الحرم بضمتین واحدہا حرام واما الحرم بضم ففتح واحدہا حرمۃ اھ من ہامش اللامع قولہ جعل اللہ لکم الخ کتب الشیخ یعنی ان کتب لیس ہہنا بمعنی فرض بل بمعنی التقدیر والتعیین وقولہ تبوء تحمل یعنی ان تبوء ہہنا لیست بمعنی جعل الشیٔ وطنا کما فی قولہ تبوؤا الدار والایمان بل بمعنی الحمل والنکتۃ فی تعبیرہ بلفظ دون لفظ آخر مما فیہ معنی الحمل الاشارۃ الی انہ باجترام ہذہ الکبیرۃ تمکن فیہا فکانہ محاط بہا احاطۃ المکان بالمتمکن اھ من اللامع قال الحافظ قال ابو عبیدۃ فی قولہ تعالیٰ انی ارید ان تبوء باثمی واثمک ای تحمل اثمی واثمک قال ولہ تفسیر آخر تبوء ای تقر ولیس مرادا ہہنا اھ قولہ وقال غیرہ الاغراء التسلیط قال العلامۃ القسطلانی قیل ہو غیر السدی او غیر من فسر السابق وسقط للنسفی وقال غیرہ فلا اشکال والاغراء المذکور فی قولہ تعالیٰ فاغرینا بینہم العداوۃ ہو التسلیط وقیل اغرینا القینا اجورہن یرید اذا آتیتموہن اجورہن مہورہن وہذا التفسیر لابی عبیدۃ اھ من القسطلانی وکتب الشیخ قدس سرہ قولہ اجورہن مہورہن فسرہ بہ لئلا یحمل علی ظاہرہ من توہم جواز المتعۃ ولعل الوجہ فی تعبیر المہر بالاجر التخصیص علی اداۂ لانہ عوض عن البضعۃ فکان مبیعہا کحیس اجرۃ الاجیر ولا شک فی کونہ معیوبا اھ وفی ہامشہ قال ابن الجوزی فی تفسیرہ وقد تکلم قوم من مفسری القرآن فقالوا المراد بہذہ الآیۃ نکاح المتعۃ ثم نسخت بما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی عن متعۃ النساء وہذا تکلف لا یحتاج الیہ وفیہ ایضا وقال ابن جریر الطبری اولی التاویلین فی ذلک بالصواب تاویل من تاولہ فما نکحتموہ منہن فجامعتموہن فآتوہن اجورہن فقولہ تعالیٰ فآتوہن اجورہن یعنی مہورہن قولہ من احیاہا یعنی الخ کتب الشیخ فی اللامع لما کان الاحیاء صفۃ خاصۃ بالرب تبارک وتعالیٰ وجب حملہ علی المجاز فاحتاج الی بیان معناہ اھ وذکر فی ہامشہ اقوال المفسرین فی تفسیر ہذہ الآیۃ وقد ترجم المصنف فی کتاب الدیات باب قول اللہ عز وجل ومن احیاہا قال ابن عباس من حرم قتلہا۔

۶۶۲ باب قولہ الیوم اکملت لکم دینکم سقط باب لغیر ابی ذر قال الحافظ قولہ فقال عمر انی لاعلم حیث انزلت واین انزلت قال فی المغنی وحیث للمکان اتفاقا وقال الاخفش قد ترد للزمان واین قال فی الصحاح اذا قلت این ترید فانما تسأل عن مکانہ فتکون حیث ہہنا للزمان واین للمکان فلا تکرار وقولہ واشک کان یوم الجمعۃ ام لا سبق فی الایمان من وجہ آخر عن قیس بن مسلم الجزم بانہ کان یوم الجمعۃ وہذا الحدیث قد مر فی کتاب الایمان اھ من القسطلانی قال الحافظ فان قیل کیف طابق الجواب السوال لانہ قال لاتخذناہ عیدا واجاب عمر رضی اللہ عنہ بمعرفۃ الوقت والمکان ولم یقل جعلناہ عیدا والجواب عن ہذا انہا نزلت فی آخریات نہار عرفۃ ویوم العید انما یتحقق باولہ وقد قال الفقہاء ان رؤیۃ الہلال بعد الزوال للقابلۃ قالہ ہکذا البعض من تقدم وعندی ان ہذہ الروایۃ اکتفی فیہا بالاشارۃ والا فروایۃ اسحاق عن قبیصۃ التی قدمنا ہا قد نصت علی المراد ولفظہ نزلت یوم جمعۃ یوم عرفۃ وکلاہما بحمد اللہ لنا عید ولفظ الطبری والطبرانی وہما لنا عیدان وکذا عند الترمذی من حدیث ابن عباس ان یہودیا سألہ عن ذلک فقال نزلت فی یوم عیدین یوم جمعۃ ویوم عرفۃ اھ وقال العینی قال المفسرون ہذہ اکبر نعم اللہ عز وجل علی ہذہ الامۃ حیث اکمل لہم دینہم فلا یحتاجون الی دین غیرہ ولا الی نبی غیر نبیہم ولہذا جعلہ اللہ خاتم الانبیاء وبعثہ الی الانس والجن فلا حلال الا ما احلہ اللہ ولا حرام الا ما حرمہ اللہ ولا دین الا ما شرعہ وکل شیٔ اخبر فہو حق وصدق لا کذب فیہ ولا خلف وعن ابن عباس اکملت لکم دینکم ہو الاسلام والمراد بالیوم یوم عرفۃ وعن السدی لم ینزل بعدہا حلال ولا حرام اھ قلت وقد تقدم الحدیث فی باب زیادۃ الایمان ونقصانہ من کتاب الایمان وتقدم ہناک شیٔ من الکلام علیہ۔

۶۶۳ باب قولہ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا قال الحافظ قولہ تیمموا تعمدوا الخ قال ابو عبیدۃ فی قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا ای فتعمدوا وقال فی قولہ تعالیٰ ولا آمین البیت الحرام ولا عامدین ویقال اممت وبعضہم یقول تیممت قال الشاعر۔ انی کذاک اذا ما ساءنی بلد یممت صدر بعیری غیرہ بلدا ثم قال الحافظ قرأ الجمہور ولا آمین البیت باثبات النون وقرأ الاعمش بحذف النون مضافا کقولہ محلی الصید۔

۶۶۴ باب قولہ فاذہب انت وربک فقاتلا الآیۃ اغرب الداؤدی فقال مرادہم بقولہم وربک اخوہ ہارون لانہ کان اکبر منہ سنا وتعقبہ ابن التین بانہ خلاف قول اہل التفسیر کلہم اھ

۶۶۵ باب قولہ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الخ قال الحافظ رحمہ اللہ تحت قولہ المحاربۃ للہ الکفر بہ ہذا قول سعید بن جبیر والحسن وصلہ ابن ابی حاتم عنہما وفسرہ الجمہور ہہنا بالذی یقطع الطریق علی الناس مسلما او کافرا وقیل نزلت فی النفر العرنیین وقد تقدم فی مکانہ اھ قولہ انہ کان جالسا خلف عمر بن عبد العزیز الخ وکان قد ابرز سریرہ للناس ثم اذن لہم فدخلوا فذکروا القسامۃ لما استشارہم عمر فیہا وذکر والشانہا فقالوا نقول فیہا القود وقالوا قد اقادت بہا الخلفاء قبلک وفی المغازی فقالوا حق قضی بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقضت بہا الخلفاء قبلک فالتفت عمر رحمہ اللہ ما تقول یا ابا قلابۃ زاد فی الدیات فقلت یا امیر المؤمنین عندک رؤس الاجناد واشراف العرب ارأیت لو ان خمسین منہم شہدوا علی رجل محصن بدمشق انہ قد زنی ولم یروہ اکنت ترجمہ قال لا قلت ارأیت لو ان خمسین منہم شہدوا علی رجل بحمص انہ سرق اکنت تقطعہ ولم یروہ قال لا اھ من القسطلانی قلت وبما شرح الحدیث العلامۃ القسطلانی ستاتی القصۃ کذلک عند البخاری فی کتاب الدیات وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ ما تقول یا ابا قلابۃ الخ حاصلہ ان ابا قلابۃ حصر الاسباب المجوزۃ للقتل فی ثلاثۃ ولیست القسامۃ منہا فلم یجز القتل فیہا ثم اورد عنبسۃ علی حصرہ ذلک حدیث العرنیین حیث قتلوا ولم یکن فیہم شیٔ من ہذہ الثلاثۃ فاراد عنبسۃ بذلک اثبات انہ لیس جواز القتل مقصورا علی ہذہ الثلاثۃ کما یدل علیہ حدیث العرنیین فاجاب عنہ ابو قلابۃ بانہم لیسوا خارجین من ہذہ الثلاثۃ فلا ایراد بالحدیث علی الحصر ثم ان قول عنبسۃ سبحان اللہ کان تعجبا منہ وتصدیقا لکلامہ ولکن ہذہ الکلمۃ قد تستعمل فی الانکار فلذلک سأل عنہ ابو قلابۃ بل تتہمنی فقال لا فکان ذلک تسلیما منہ لما ادعاہ ابو قلابۃ من ترک القتل بالقسامۃ وہو المذہب اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی توضیح معنی الحدیث وفی تقریر المکی قولہ قادت بہا الخلفاء قلنا لم یثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم او احد من الخلفاء اقاد بالقسامۃ الا ان عبد الملک کان قد قاد بالقسامۃ فلذلک احتاج عمر بن عبد العزیز الی المشورۃ فیہ واما قول الشیخ قدس سرہ وہو المذہب فالمراد مذہب الحنفیۃ وہو المشہور من مذہب الشافعیۃ بخلاف الامامین مالک واحمد فانہما قائلان بالقود بالقسامۃ فی بعض الصور کما بسط المذاہب فی الاوجز ولا یذہب علیک ان المعروف عند شراح الحدیث ان امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ لم یکن قائلا بالقسامۃ قالوا والیہ میل البخاری ولیس بصحیح عند ہذا العبد الضعیف والصواب عندی انہ انکر القود بالقسامۃ لا الحکم بالقسامۃ اصلا کما ہو مذہبنا الحنفیۃ وسیاتی البسط فی ذلک فی باب القسامۃ من کتاب الدیات ان شاء اللہ تبارک وتعالیٰ۔

۶۶۶ باب قولہ والجروح قصاص سقط لفظ باب لغیر ابی ذر قولہ قصاص ای ذات قصاص فیما یمکن ان یقتص منہ وہذا التعمیم بعد التخصیص لان اللہ تعالیٰ ذکر النفس والعین والانف والاذن فخص الاربعۃ بالذکر ثم قال والجروح قصاص علی سبیل العموم فیما یمکن ان یقتص منہ کالید والرجل واما ما لا یمکن ککسر فی عظم او جراحۃ فی بطن یخاف منہا التلف فلا قصاص فیہ بل فیہ الارش والحکومۃ اھ من القسطلانی وحدیث الباب قد سبق فی باب الصلح فی الدیۃ من کتاب الصلح وتقدم شیٔ من الکلام علیہ ہناک۔

۶۶۷ باب قولہ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک ذکر فیہ طرفا من حدیث عائشۃ وسیاتی بتمامہ مع کمال شرحہ فی کتاب التوحید ان شاء اللہ تعالیٰ اھ من الفتح۔

۶۶۸ باب قولہ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیۃ سقط باب قولہ لغیر ابی ذر وفسرت عائشۃ لغو الیمین بما یجری علی لسان المکلف من غیر قصد وقیل ہو الحلف علی غلبۃ الظن وقیل فی الغضب وقیل فی المعصیۃ وفیہ خلاف آخر سیاتی بیانہ فی الایمان والنذور اھ من الفتح قولہ انزلت ہذہ الآیۃ فی قول الرجل لا واللہ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وہذا اجتہاد منہا لا انہ حدیث مرفوع اھ قلت ہو کذلک کما اوضحہ فی ہامشہ وفیہ ایضا لا یقال ان الحدیث مرفوع فی سنن ابی داؤد وذلک لان الامام ابا داؤد اشار الی ترجیح الوقف

۶۶۹ باب قولہ یا ایہا الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم الخ سقط باب قولہ لغیر ابی ذر قال الحافظ قولہ ثم قرأ یا ایہا الذین آمنوا لا تحرموا الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ولا یبعد ارجاع الآیۃ الی النہی عن الاختصاء اھ قلت ما افادہ الشیخ قدس سرہ وجیہ وبہ جزم الشیخ فی کتاب النکاح اذ قال ودلالۃ الآیۃ علی حرمۃ التبتل والاختصاء ظاہرۃ والیہ یظہر میل اکثر المفسرین وان کان یحتمل ارجاع الضمیر الی المتعۃ لقربہا فی الحدیث وبسط فی ہامش اللامع الکلام فی سبب نزول ہذہ الآیۃ من کلام المفسرین وفیہ قال الحافظ قولہ ثم قرأ فی روایۃ مسلم ثم قرأ علینا عبد اللہ وظاہر استشہاد ابن مسعود بہذہ الآیۃ ہہنا یشعر بانہ کان یری بجواز المتعۃ فقال القرطبی لعلہ لم یکن حینئذ بلغہ الناسخ ثم بلغہ فرجع بعد قال الحافظ یؤیدہ ما ذکرہ الاسماعیلی انہ وقع فی روایۃ ابی معاویۃ عن اسماعیل بن ابی خالد ففعلہ ثم ترک ذلک فی روایۃ ثم جاء تحریمہا بعد وفی روایۃ ثم نسخ اھ مختصرا۔ وقال القرطبی الخصاء فی غیر بنی آدم ممنوع فی الحیوان الا لمنفعۃ حاصلۃ فی ذلک کتطییب اللحم او قطع ضرر عنہ وقال النووی یحرم خصاء الحیوان غیر الماکول مطلقا واما الماکول فیجوز فی صغیرہ دون کبیرہ اھ وفی الدر المختار وجاز خصاء البہائم حتی الہرۃ واما خصاء الآدمی فحرام قیل والفرس وقیدوہ بالمنفعۃ والا فحرام وانزاء الحمیر علی الخیل کعکسہ قہستانی قال ابن عابدین قولہ قیدوہ ای جواز خصاء البہائم بالمنفعۃ وہی ارادۃ سمنہا او منعہا عن العض بخلاف بنی آدم فانہ یراد بہ المعاصی فیحرم افادہ الاتقانی عن الطحاوی اھ وسیاتی فی کتاب النکاح التبویب بقولہ ما یکرہ من التبتل والخصاء۔

۶۷۰ باب قولہ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام الآیۃ سقط باب قولہ لغیر ابی ذر قولہ وقال ابن عباس الازلام الخ وصلہ ابن ابی حاتم من طریق عطاء عن ابن عباس مثلہ قولہ وقال غیرہ الزلم القدح لا ریش لہ الخ قال ابو عبیدۃ واحد الازلام زلم بفتحتین زلم بضم اولہ وفتح ثانیہ لغتان وہو القدح ای بکسر القاف وسکون الدال اھ من الفتح قولہ قال فما سألوا عنہا ولا راجعوہا الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فیہ دلالۃ علی غایۃ امتثالہم لاوامر الشرع وانتہائہم عن نواہیہ رضی اللہ عنہم اجمعین اھ وذکر فی ہامشہ روایات کثیرۃ ووقائع عدیدۃ فی امتثال الصحابۃ رضی اللہ عنہم لامرہ صلی اللہ علیہ وسلم فارجع الیہ لو شئت

۶۷۱ باب قولہ لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا الآیۃ

ذكر المصنف فيه حديث انس ان الخمر التي اهريقت الفضيخ وسياتي شرحه في الاشربة وقوله فنزل تحريم الخمر فامر منادياً الخ الآمر بذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم والمنادي لم ار التصريح باسمه والوقت الذي وقع ذلك فيه زعم الواحدي انه عقب قول حمزة انما انتم عبيد لابي وحديث جابر يرد عليه والذي يظهر ان تحريمها كان عام الفتح سنة ثمان ثم ذكر الحافظ تائيد ذلك بعدة روايات من مسند احمد وسياتي شئ من الكلام على زمان تحريم الخمر في مبدأ كتاب الاشربة

ص٦٦٥ باب قوله لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم سقط باب قوله لغير ابي ذر وقد تعلق بهذا النهي من كره السوال عما لم يقع وقد اسنده الدارمي في مقدمة كتابه عن جماعة من الصحابة والتابعين و قال ابن العربي اعتقد قوم من الغافلين منع اسئلة النوازل حتى تقع تعلقا بهذه الآية وليس كذلك لانها مصرحة بان المنهي عنه ما تقع المساءة في جوابه ومسائل النوازل ليست كذلك وهو كما قال الا انه اساء في قوله الغافلين على عادته كما نبه عليه القرطبي وقد روى مسلم عن سعد بن ابي وقاص رفعه اعظم المسلمين بالمسلمين جرما من سأل عن شئ لم يحرم فحرم من اجل مسئلته وهذا يبين المراد من الآية وليس مما اشار اليه ابن العربي في شئ اه من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله فغطى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوههم الخ خوفا من ان يسخط الله عليهم لسخط رسوله وقوله كان قوم يسألون الخ وكان سببه ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه من حسن الخلق ولين الجانب وكان ذلك اول امرهم فلا ينيا فيه ما ورد من كونهم في مجلسه كان على رؤسهم الطير اه وفي هامشه وفي تقرير المكي قوله استهزاء ليس المراد به الاستهزاء حقيقة بل المراد ان الكلام الذي كان استهزاء في حق النبي صلى الله عليه وسلم راى بالنسبة الى علو شانه العظيم بان يقولوا اخبرني يا رسول الله من مكاشفة اني ما اكلت اليوم وما يطبخ في بيتي او من ابي مع كونه عالما بابيه وهذا كان من غاية حلم النبي صلى الله عليه وسلم واحتماله معه لا من اجل سخريتهم به اه

ص٦٦٥ باب قوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة الخ اي ما حرم ولم يرد حقيقة الجعل لان الكل خلقه وتقديره ولكن المراد بيان ابتداعهم ما صنعوه من ذلك قوله واذ قال الله يقول قال الله الخ كذا ثبت هذا وما بعده ههنا وليس بخاص به وهو على ما قدمنا من ترتيب بعض الرواة وهذا الكلام ذكره ابو عبيدة في قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى بن مريم قال مجازه يقول الله واذ من حروف الزوائد وكذلك قوله واذ علمتك اي وعلمتك اه من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني ان المراد بقوله اذ قال الله قال الله يا ابراهيم ويقول اذ ههنا معنى وهو المراد بقوله واذ ههنا صلة اي متعلقة بما لم يذكر ههنا وهي مزيدة بحسب هذا الكلام وان لم تكن مزيدة في اصل الكلام فانها زائدة من جملة يقول الله لانها ظرف للفعل المحذوف اه قوله المائدة واصلها مفعولة الخ قال ابن التين هو قول ابي عبيدة وقال غيره هي من ماد يميد اذا تحرك وقيل من ماد يميد اذا اطعم قال ابن التين وقوله تطليقة بائنة غير واضح الا ان يريد ان الزوج ابان المرأة بها والا فالظاهر انها فرقت بين الزوجين فهي فاعل على بابها اه من الفتح وتقدم الكلام على تحقيق لفظ المائدة في اول السورة وكتب الشيخ في اللامع قوله تطليقة بائنة فان

التطليقة ليست بائنة وانما هي مبانة بها فكانت صيغة الفاعل بمعنى المفعول فالتطليقة مبانة بها كما ان المائدة ممبدة بها صاحبها اه وقد اجاد الشيخ قدس سره فيما افاده والافعامة الشراح قالوا التمثيل غير واضح ووافق الكرماني ما قال الشيخ قدس سره والبسط في هامش اللامع فارجع اليه قوله وقال ابن عباس متوفيك مميتك قال الحافظ هكذا ثبت ههنا هذه اللفظة انما هي في سورة آل عمران فكان لبعض الرواة ظنها من سورة المائدة فكتبها فيها او ذكرها المصنف ههنا لمناسبة قوله في هذه السورة فلما توفيتني كنت انت الرقيب اه وذكر هذين الوجهين العلامة العيني ونسب الوجه الثاني الى الكرماني ثم تعقب على القولين فقال هذا الجيد لا يخفى بعده والذي قاله العجز البعيد منه اه ولم يجب هو بنفسه عن هذا الاشكال وكتب الشيخ قدس سره قوله متوفيك مميتك وهذا بيان لا جل متى يكون ولا ذكر فيه للتوفي قبل الرفع حتى يلزم خلاف المشهور من انه رفع حيا والاصل ان عيسى عليه وعلى نبينا صلوات الله وسلامه لما اشتد عليه اذى الاعداء وضاق به صدره اوحى الله اليه اني مميتك فكن على صبر حتى يحل اجلك ثم اتبعه بمزيد منة فقال رافعك الى ليكون ابلغ في تحمل المشاق لقرب زمان الخلاص نسبة زمان الموت ثم اتبعه باخرى ومطهرك من الذين كفروا حتى لا تصل اليك ادناسهم فان في الاول من التاخير في الخلاص ما ليس في الثاني وكذلك في الثاني من تعجيل النفرة ما ليس في الثالث ففي المراتب الثلاث ترق بعد ترق وقد تمت عليها عدته المتعلقة بنفسه فاتبعه بما تدل على انعامه على من اتبعه لئلا تأخذ اباه شفقة عليهم فقال وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة اه وذكر في هامشه الكلام عليه وعلى مسئلة نزول عيسى عليه السلام (تنبيه) قال الشاه انور الكشميري في رسالته عقيدة الاسلام ان المعروف في كتب الحديث لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي كما بسط طرقه الحافظ في كتاب الاعتصام في باب قول تعالى لا تسئلوا اهل الكتاب الخ فما وقع في تفسير ابن كثير تحت قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين الآية من زيادة عيسى في هذا الحديث غلط من الناسخ اه من هامش اللامع قوله البحيرة التي يمنع درها للطواغيت وهي الاصنام فلا يحلبها احد من الناس والبحيرة فعيلة بمعنى مفعولة وهي التي بحرت اذنها اي خرمت قال ابو عبيدة جعلها قوم من الشاة خاصة اذا ولدت خمسة ابطن بحروا اذنها اي شقوها وتركت فلا يمسها احد قال آخرون بل البحيرة الناقة كذلك وخلوا عنها فلم تركب ولم يضربها فحل واما قوله فلا يحلبها احد من الناس وهكذا اطلق نفي الحلب وكلام ابي عبيدة يدل على ان المنفي انما هو الشراب الخاص قال ابو عبيدة كانوا يحرمون لحمها وظهرها ولبنها على النساء ويحلون ذلك للرجال وما ولدت فهو بمنزلتها وان ماتت اشترك الرجال والنساء في اكل لحمها قوله والسائبة كانوا يسيبونها الخ قال ابو عبيدة كانت السائبة من جميع الانعام وتكون من النذور للاصنام فتسيب فلا تحبس عن مرعى ولا عن ماء ولا يركبها احد قال وقيل السائبة لا تكون الا من الابل كان الرجل ينذر ان برئ من مرضه او قدم من سفره ليسيبن بعيرا قوله والوصيلة الناقة البكر الخ هكذا اورده متصلا بالحديث المرفوع وهو يوهم انه من جملة المرفوع وليس كذلك بل هو بقية تفسير سعيد بن المسيب والمرفوع من الحديث انما هو ذكر

عمرو بن عامر فقط وتفسير البحيرة وسائر الاربعة المذكورة في الآية عن سعيد بن المسيب قوله والحام فحل الابل الخ وكلام ابي عبيدة يدل على ان الحام انما يكون من ولد السائبة وقال ايضا كانوا اذا ضرب فحل من ولد البحيرة فهو عندهم حام وقال ايضا الحام من فحول الابل خاصة اذا انتجوا منه عشرة ابطن قالوا قد حمى ظهره فاحموا ظهره ووبره وكل شئ منه فلم يركب ولم يطرق اه مختصرا من الفتح وذكر في هامش اللامع عن تقرير مولانا محمد حسن المكي في تعريف السائبة بحث فقهي فارجع اليه وتثبت۔

ص٦٦٥ باب قوله وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني الخ كتب الشيخ في اللامع والتوفي ههنا اعم من المذكور قبله والاولى فيه الحمل على الرفع دون الموت اه ذكر فيه حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله حفاة الحديث وسياتي شرحه في الرقاق والغرض منه فاقول كما قال العبد الصالح الخ وقوله اصيحابي كذا للاكثر بالتصغير وللكشميهني بغير تصغير قال الخطابي فيه اشارة الى قلة عدد من وقع لهم ذلك وانما وقع لبعض جفاة العرب ولم يقع من احد من الصحابة المشهورين اه من الفتح قلت وسياتي الكلام على قوله يا رب اصحابي الخ في كتاب الرقاق ان شاء الله تعالى

ص٦٦٥ باب قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس المذكور قبل اورده مختصرا اه وقال العلامة القسطلاني فان قيل كيف جاز ان يقول وان تغفر لهم فتعرض بسوال العفو عنهم مع علمه انه تعالى قد حكم بانه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة واجيب بان هذا ليس بسوال وانما هو كلام على طريق اظهار قدرته تعالى على ما يريد وعلى مقتضى حكمه وحكمته ولذا قال فانك انت العزيز الحكيم تنبيها على انه لا امتناع لاحد من عزته ولا اعتراض في حكمه وحكمته فان عذبت فعدل وان غفرت ففضل وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته اه۔

سورة الانعام

هكذا في النسخ الهندية بغير بسملة وزاد في نسخ الشروح الثلاثة بعدها البسملة وقالوا سقطت البسملة لغير ابي ذر وقال العيني ذكر ابن المنذر باسناده عن ابن عباس قال نزل سورة الانعام بمكة شرفها الله ليلا جملة وحولها سبعون الف ملك يجأرون بالتسبيح وعن مجاهد نزل معها خمسة مائة ملك يزفونها ويحفونها وفي تفسير ابي محمد بن اسحق السبيعي خمسة مائة الف ملك وروي عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما نزلت الانعام بمكة الا ثلث آيات فانها نزلت بالمدينة وهي من قوله تعالى قل تعالوا الى قوله تتقون ثم ذكر اقوالا في تعيين بعض تلك الآيات الى آخر ما ذكر في فضائل تلك السورة وقال القسطلاني وعند ابن مردويه عن انس مرفوعا نزلت سورة الانعام معها موكب من الملائكة سد ما بين الخافقين لهم زجل بالتسبيح والارض بهم ترتج ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سبحان الله الملك العظيم اه

قوله وقال ابن عباس فتنتهم معذرتهم وفي نسخة الفتح قبله ثم لم تكن قال الحافظ وصله ابن ابي حاتم من طريق ابن جريج عن عطاء عنه وقال معمر عن قتادة فتنتهم مقالتهم قال وسمعت من يقول معذرتهم اخرجه عبد الرزاق اه وكتب الشيخ في اللامع قوله معذرتهم بحذف المضاف اي معذرة فتنتهم اي جرائمهم التي ارتكبوها في الدنيا وقوله للبسنا لشبهنا اي لو انزلنا ملكا لانزلناه بصورة انسان اذ لا طاقة لهم برؤيته مع انه لو انزل على هيئته وصورته لم يتات التخالط والتباسط المتوقف عليه التعليم والتعلم فاذا لم ينزل في صورته ونزل في صورة انس عاد المحظور كما كان وصار السوال واردا كما ورد على ارسال الانس نفسه وقوله البسط الضرب يعني ان المراد بالبسط ههنا الضرب وقوله سرمدا الخ الظاهر ان المصنف قصد بذلك دفع ما يرد على ظاهر آيتي الانعام والقصص من توهم معارضة حيث قال في الاولى وجعل الليل سكنا وهو يقتضي اتصاف الليل بالسكون والقرار وايضا فالليل كثيرا ما تصف بالسرمد فيقال ليل سرمد وصرح في الثانية بنقضيها وعدم قرارها حيث قال قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الآية وحاصل الدفع ان سرمد ههنا وان كان للدوام الا ان السرمد في صفة الليل ليس بمعنى الدوام وانما هو مجاز عن الطول وكذلك السكن صفة الليل باعتبار ما فيه لا بحسب نفسه لان كل ما فيه من الاناسي والدواب يسكن فيه فلو كان الليل ساكنا بنفسه لسرمد الليل ولم ينقض وليس كذلك والله اعلم اه كلام من اللامع وفي هامشه قال الحافظ كذا وقع ههنا وليس هذا في الانعام وانما هو في سورة القصص قال ابو عبيدة في قوله تعالى قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا اي دائما قال وكل شئ لا ينقطع فهو سرمد وقال الكرماني كانه ذكرها ههنا لمناسبة قوله تعالى في هذه السورة وجاعل الليل سكنا اه وتبع الكرماني في ذلك الحافظ والقسطلاني من انه ذكره ههنا لمناسبة آية سورة الانعام والا فلا وجه لذكره ههنا واجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكره ههنا بانه اشار الى رفع التعارض في الآيتين بان السكون والقرار في الآية ليس بمعنى الدوام كما يتوهم من قولهم ليل سرمد بل هو مجاز عن الطول اه من هامشه قوله الصور بضم الصاد وفتح الواو في قوله يوم ينفخ في الصور جماعة صورة كقوله سورة وسور قال ابن كثير والصحيح ان المراد بالصور القرن الذي ينفخ فيه اسرافيل عليه السلام للاحاديث الواردة فيه اه من القسطلاني قلت وبه جزم المصنف في كتاب الرقاق اذ قال باب نفخ الصور قال مجاهد الصور كهيئة البوق اه قال الحافظ قال ابو عبيدة في قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور يقال انها جمع صورة ينفخ فيها روحها فتحيى بمنزلة قولهم سور المدينة واحدها سورة انتهى والثابت في الحديث ان الصور قرن ينفخ فيه وهو واحد لا اسم جمع وحكى الفراء الوجهين وقال في الاول فعلى هذا فالمراد النفخ في الموتى وذكر الجوهري في الصحاح ان الحسن قرأها بفتح الواو اه قوله رهبوت خير من رحموت الخ وكذلك قوله ترهب الخ حاصله ان مقام الخشية اعلى وافضل من مقام الرجاء فان الخاشي يتكلف من الاعمال والمشاق ما لا يتحمله الراجي فانذر اكثر من الابشار اه من اللامع وفي تقرير المكي قوله الملك يريد ان الواو والتاء مزيدتان للمبالغة كما في رهبوت ورحموت ثم اورد ما كان ههنا من المثل المشهور فقال رهبوت خير من رحموت ثم فسر هذا المثل بقوله وتقول ترهب الخ يريد ان الرهبوت والرحموت مصدران مجهولان وحاصل معناه انك ان ترهب وتود في امر

خیر کتعلم الدین مثلا اولی لک من ان ترحم فنترک عنہ اھ وبسط فی ہامش اللامع الکلام فی الرجاء والخوف وایہما افضل من کلام الغزالی فی احیاء العلوم وشرحہ وغیرہ فارجع الیہ لو شئت۔

باب قولہ وعندہ مفاتح الغیب لایعلمہا الا ھو المفاتح جمع مفتح بکسر المیم الآلۃ التی یفتح بہا مثل منجل ومناجل وہی لغۃ قلیلۃ فی الآلۃ والمشہور مفتاح باثبات الالف وجمعہ مفاتیح باثبات الیاء وقد قرئ بہا فی الشواذ وقیل بل ہو جمع مفتح بفتح المیم وہو المکان ویؤیدہ تفسیر السدی فیما رواہ الطبری قال مفاتح الغیب خزائن الغیب وجوز الواحدی انہ جمع مفتح بفتح المیم علی انہ مصدر بمعنی الفتح ای وعندہ فتوح الغیب ای یفتح الغیب علی من یشاء من عبادہ ولایخفی بعد ہذا التاویل للحدیث المذکور فی الباب ان مفاتح الغیب لایعلمہا احد الا اللہ سبحانہ وتعالی اھ من الفتح۔

باب قولہ قل ھو القادر علی ان یبعث علیکم الآیۃ قال الحافظ قولہ یلبسکم یخلطکم الخ ہو من کلام ابی عبیدۃ فی الموضعین قولہ شیعا فرقا ہو کلام ابی عبیدۃ ایضا زاد واحدہا شیعۃ وللطبری عن ابن عباس فی قولہ شیعا قال الاہواء المختلفۃ اھ وقد بسط الحافظ الکلام علی شرح حدیث الباب اشد البسط وقال فی آخرہ اذا جمعت الخصال المستعاذ منہا من ہذہ الاحادیث التی سقتہا بلغت نحو العشرۃ اھ۔

باب قولہ ولم یلبسوا ایمانھم بظلم ذکر فیہ حدیث عبد اللہ بن مسعود وقد تقدم شرحہ فی کتاب الایمان۔

باب قولہ ویونس ولوطا وکلا فضلنا علی العالمین ای عالمی زمانہم وتمسک بہ من قال ان الانبیاء افضل من الملائکۃ لدخولہم فی عموم الجمع المحلی قالہ القسطلانی ذکر المصنف فیہ حدیثی ابن عباس وابی ہریرۃ ماینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی وتقدم شرحہ فی آخر سورۃ النساء۔

باب قولہ اولئک الذین ھدی اللہ فبھداھم اقتدہ قال القسطلانی وفی ہذہ الآیۃ دلالۃ علی فضل نبینا صلی اللہ علیہ وسلم علی سائر الانبیاء لانہ سبحانہ امرہ بالاقتداء بہداہم ولابد من امتثالہ لذلک الامر فوجب ان یجتمع فیہ جمیع فضائلہم واخلاقہم المتفرقۃ فثبت بہذا انہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء وتقدیم قولہ فبہداہم اقتدہ یفید حصر الامر فی ہذا الاقتداء وانہ لایہدی غیرہ والمراد اصول الدین وہو الذی یستحق ان یسمی بالہدی المطلق فانہ لایقبل النسخ وکذا فی مکارم الاخلاق والصفات الحمیدۃ المشہورۃ عن کل واحد من ہؤلاء الانبیاء ولو امر بالاقتداء فی شروع تلک الادیان لم یکن دینا ناسخا وکان یجب محافظۃ کتبہم ومراجعتہا عند الحاجۃ وبطلان اللازم بالاتفاق یدل علی بطلان الملزوم اھ۔

باب قولہ وعلی الذین ھادوا حرمنا کل ذی ظفر قال الحافظ قولہ الحوایا المبعر روایۃ ابی الوقت المباعر ووصلہ ابن جریر عن ابن عباس والحوایا جمع حویۃ وہی ماتحوی واجتمع واستدار من البطن وہی نبات اللبن وہی المباعر وفیہا الامعاء ثم ذکر المصنف حدیث جابر قاتل اللہ الیہود حرمت علیہم شحومہا الحدیث وقد تقدم شرحہ فی اواخر کتاب البیوع۔

باب قولہ تعالی ولاتقربوا الفواحش ما ظھر منھا وما بطن کتب الشیخ قدس سرہ قولہ وکیل حفیظ محیط الخ یعنی الوکالۃ ہہنا لیست بمعناہ بل المراد بہا الحفظ والاحاطۃ وہما وصفان لازمان للوکیل عادۃ لتمکنہ من التصرف فیما وکل علیہ وقولہ قبلا جمع قبیل والمعنی انہ ضروب للعذاب یعنی ان العذاب اصناف وضروب اھ وفی ہامشہ بسط الشراح فی معنی قولہ قبلا وفی ضبط ہذا اللفظ قال الحافظ بعد مابسط الکلام علی الاقاویل فیہ ولم ار من فسرہ باصناف العذاب فلیحرر اھ وحکی القسطلانی قول الحافظ ہذا ولم یزد علیہ بشیء وقال العینی قولہ ضروب للعذاب اشار بہ الی قولہ تعالی وحشرنا علیہم کل شیء قبلا ثم قال قبلا جمع قبیل قولہ والمعنی اشار بہ الی ان معنی قبیل ضروب یعنی انواع للعذاب کل ضرب ای کل نوع من تلک الضروب قبیل ای نوع اھ وہذا التفسیر من منتقدات الشیخ قدس سرہ کما تقدم فی مقدمۃ اللامع والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ذکر ہذا التفسیر ہہنا لیس فی محلہ بل ہو تفسیر لما سیاتی فی سورۃ الکہف فی قولہ تعالی وما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءہم الہدی ویستغفروا ربہم الا ان تاتیہم سنۃ الاولین او یاتیہم العذاب قبلا وفی تفسیر الجلالین قولہ قبلا مقابلۃ وعیانا وہو القتل یوم بدر وفی قراءۃ بضمتین جمع قبیل ای انواعا اھ لکن فیہ ان الامام البخاری فسر قبلا الذی فی سورۃ الکہف بقولہ استینافا نعم اخرج السیوطی فی الدر عن مجاہد انہ قرا او یاتیہم العذاب قبلا ای قبائل قال العینی فی الکہف من قرا بضمتین اراد اصناف العذاب اھ وقال البغوی فی المعالم قرا ابو جعفر واہل الکوفۃ قبلا بضم القاف والباء جمع قبیل ای اصناف العذاب نوعا نوعا اھ فالظاہر عندی ان التفسیر کان لقبلا الذی فی الکہف ذکر ہہنا من سہو الناسخ اھ۔

باب قولہ ھلم شھداءکم الخ ہکذا فی النسخ الہندیۃ والقسطلانی وفی نسخۃ الفتح باب قولہ قل ہلم الخ ولم یذکر المصنف فی ہذا الباب حدیثا ولم یتعرض لہ الحافظ وغیرہ ولیس ہذا الباب فی نسخۃ العینی بل ذکر فی نسخۃ العینی قولہ ہلم شہداءکم الخ تحت الباب الآتی ولم یتعرض ہو ولاغیرہ لاختلاف النسخ ایضا وعلی مافی نسخۃ العینی لامناسبۃ بین حدیث الباب وبین ہذہ الآیۃ کما لایخفی قال الحافظ قولہ ہلم للواحد والاثنین والجمع ہو کلام ابی عبیدۃ بزیادۃ والذکر والانثی سواء واہل نجد یقولون للواحد ہلم وللمراۃ ہلمی وللاثنین ہلما وللقوم ہلموا وللنساء ہلممن یجعلونہا من ہلمت وعلی الاول فہو اسم فعل معناہ طلب الاحضار وشہداءکم مفعول بہ اھ من الفتح

باب لاینفع نفسا ایمانھا ہکذا فی النسخ الہندیۃ ونسخۃ الفتح وفی نسخۃ العینی باب قولہ تعالی یوم لاینفع نفسا ایمانہا قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ فی طلوع الشمس من المغرب وسیاتی شرحہ فی کتاب الرقاق ان شاء اللہ۔

سورۃ الاعراف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہکذا فی النسخ الہندیۃ والعینی والحافظ ولیس فی نسخۃ القسطلانی البسملۃ قال ولم توجد البسملۃ الا فی روایۃ ابی ذر قال القسطلانی ہی مکیۃ الا ثمان آیۃ من قولہ تعالی واسئلہم الی قولہ واذ نتقنا الجبل الآیۃ اھ قال العلامۃ العینی قال ابو العباس فی کتابہ فی مقامات التنزیل ہی مکیۃ وفیہا اختلاف وذکر الکلبی ان فیہا خمس عشرۃ آیۃ مدنیات من قولہ ان الذین اتخذوا العجل الی قولہ واتبعوا النور الذی انزل معہ ومن قولہ واسألہم عن القریۃ التی کانت حاضرۃ البحر الی قولہ ودرسوا ما فیہ قال ولم یبلغنا ہذا عن غیر الکلبی وفیہا آیۃ اخری واذا قرئ القرآن الآیۃ ذکر جماعۃ انہا نزلت فی الخطبۃ یوم الجمعۃ والجمعۃ انما کانت بالمدینۃ اھ قال الحافظ اختلف فی المراد بالاعراف فی قولہ تعالی وعلی الاعراف رجال فقال ریاش فی الاصل) وعن ابی مجلز ہم ملائکۃ وکلوا بالصور لیمیزوا المومن من الکافر واستشکل بان الملائکۃ لیسوا ذکورا ولا اناثا فلا یقال لہم رجال واجیب بانہ مثل قولہ فی حق الجن کانوا یعوذون برجال من الجن کذا ذکرہ القرطبی فی التذکرۃ ولیس بواضح لان الجن یتوالدون ولایمتنع ان یقال فیہم الذکور والاناث بخلاف الملائکۃ اھ قولہ وقال ابن عباس وریاشا المال قال العینی لیس فی کثیر من النسخ لفظ باب واشار بقولہ وریاشا الی مافی قولہ تعالی قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوآتکم وریاشا قراء الجمہور وریشا وقرا الحسن وابن عباس ومجاہد وغیرہم وریاشا وہی قراءۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہا عنہ عثمان ثم ان البخاری فسرہ بالمال وقال ابن الاعرابی الریش الاکل والریاش المال المستفاد وقال ابن درید الریش الجمال وقیل ہو اللباس وقال قطرب الریش والریاش واحد مثل حل وحلال وحرم وحرام وعن ابن عباس الریاش اللباس والعیش والنعیم وقال الثعلبی الریاش فی کلام العرب الاثاث وماظہر من المتاع والثیاب والفرش وغیرہا اھ قولہ الفتاح القاضی کذا وقع ہہنا والفتاح لم یقع فی ہذہ السورۃ وانما ہو فی سورۃ سبا وکانہ ذکرہ ہہنا توطئۃ لتفسیر قولہ فی ہذہ السورۃ ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق ولعلہ وقع فیہ تقدیم وتاخیر من النساخ فقد قال ابو عبیدۃ فی قولہ افتح بیننا وبین قومنا ای احکم بیننا والفتاح القاضی انتہی کلامہ ومنہ ینقل البخاری کثیرا اھ من الفتح قولہ خیفۃ خوفا وایرا وخفیۃ تنبیہ فرق بینہما اھ من اللامع قلت ما افادہ الشیخ قدس سرہ ظاہر وتوضیح المقام ان الامام البخاری اشار بہاتین الکلمتین الی الآیتین المختلفتین من سورۃ الاعراف واشار بقولہ خیفۃ الی مافی آخر سورۃ الاعراف من قولہ تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ودون الجہر من القول واشار بقولہ خفیۃ الی مافی اوائل ہذہ السورۃ من قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ انہ لایحب المعتدین قال الحافظ قال ابو عبیدۃ فی قولہ اذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ای خوفا وذہبت الواو فی کسرۃ الخاء وقال ابن جریج فی قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ ای سرا وقولہ من الاخفاء فیہ تجوز والمعروف فی عرف اہل الصرف عن الخفاء لان المزید مشتق من الثلاثی ویوجہ الذی ہہنا بانہ اراد انتظام الصفتین من معنی واحد اھ من ہامش اللامع مختصرا وملخصا۔

باب قول اللہ عزوجل قل انما حرم ربی الفواحش الخ حکی ابن جریر ان اہل التاویل اختلفوا فی المراد بالفواحش فمنہم من حملہا علی العموم وساق ذلک عن قتادۃ قال المراد سر الفواحش وعلانیتہا ومنہم من حملہا علی نوع خاص وساق عن ابن عباس قال کانوا فی الجاہلیۃ لایرون بالزنا باسا فی السر ویستقبحونہ فی العلانیۃ فحرم اللہ الزنا فی السر والعلانیۃ وعن مجاہد ما ظہر نکاح الامہات ومابطن الزنا ثم اختار ابن جریر القول الاول وقال لیس ماروی عن ابن عباس وغیرہ بمدفوع ولکن الاولی الحمل علی العموم واللہ اعلم اھ من الفتح۔

باب قولہ ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمہ ربہ الآیۃ کتب الشیخ فی اللامع قولہ قال ابن عباس ارنی اعطنی فسرہ بہ لعدم ذکر المفعول وقلما یحذف مفعول مثل تلک الافعال بخلاف الاعطاء فان مفعولہ یحذف کثیرا اھ وفی ہامشہ قال القسطلانی ای ارنی نفسک انظر الیک فثانی مفعولی ارنی محذوف والرؤیۃ عین النظر لکن المعنی اجعلنی متمکنا من رؤیتک بان تتجلی لی فانظر الیک واراک اھ قلت وانما احتاجوا الی تفسیر قولہ ارنی بقولہم اعطنی او مکنی لدفع ایراد اتحاد الشرط والجزاء۔

باب قولہ المن والسلوی لیس فی نسخ الشروح الثلاثۃ لفظ باب ولم یتعرض الحافظان لاختلاف النسخ وقال القسطلانی وفی نسخۃ باب المن والسلوی اھ قال العینی ولیس فی الحدیث ذکر السلوی وانما ذکرہ رعایۃ للفظ القرآن وفی بعض النسخ وانزلنا علیہم المن والسلوی وتقدم تفسیر ذلک فی سورۃ البقرۃ

باب قولہ قل یایھا الناس انی رسول اللہ الیکم الآیۃ کتب الشیخ قدس سرہ قولہ غامر سابق بالخیر لیس المعنی انہ وارد فی الروایۃ بہذا المعنی بل الغرض منہ انہ قد یاتی بہذا المعنی ایضا ولایبعد حملہ فی الروایۃ علی ہذا المعنی اھ قلت اراد الشیخ قدس سرہ بذلک انہ مستغرب کما قالہ الحافظ وہو من منتقدات شیخنا ومرشدنا الشیخ مولانا خلیل احمد قدس سرہ وتقدم البسط فی ذلک فی مقدمۃ اللامع وقولہ لایبعد حملہ فی الروایۃ الخ یؤید ماقال الکرمانی والعینی من ان غامر بالغین المعجمۃ من باب المفاعلۃ ای سبق بالخیر ووقع فی امراد زاحم خاصم الی اخر ما بسطا فی معانیہ وذکر بعض تلک المعانی فی ہامش اللامع من کلام اہل اللغۃ فارجع الیہ لو شئت۔

باب قولہ وخر موسی صعقا فیہ ابو سعید وابو ھریرۃ الخ ہکذا فی النسخ الہندیۃ ولیس ہذا الا فی نسخۃ من نسخ الشروح الثلاثۃ ولیس فی النسخۃ المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی ولم یتعرضوا لہ ایضا

باب قولہ حطۃ وقولوا حطۃ قال الحافظ وعن قتادۃ فی قولہ وقولوا حطۃ قال الحسن ای احطط عنا خطایانا وہذا الیق بقراءۃ من قرا حطۃ بالنصب وہی قراءۃ ابراہیم بن ابی عبلۃ وقرا الجمہور بالرفع

علی انہ خبر لمبتدأ محذوف ای مسئلتنا حطۃ وقیل امروا ان یقولوا علی ہذہ الکیفیۃ فالرفع علی الحکایۃ وہی فی محل نصب بالقول وانما منع النصب حرکۃ الحکایۃ وقیل رفعت لتعطی معنی الثبات کقولہ سلام واختلف فی معنی ہذہ الکلمۃ فقیل ہی اسم للہیئۃ من الحط کالجلسۃ وقیل ہی التوبۃ وقیل لایدری معناہا وانما تعبدوا بہا وروی ابن ابی حاتم عن ابن عباس وغیرہ قال قیل لہم قولوا مغفرۃ ثم قال الحافظ فی آخر حدیث الباب ویستنبط منہ ان الاقوال المنصوصۃ اذا تعبد بلفظہا لایجوز تغییرہا ولو وافق المعنی ولیست ہذہ مسئلۃ الروایۃ بالمعنی بل ہی متفرعۃ منہا وینبغی ان یکون ذلک قید ا فی الجواز اعنی یزاد فی الشرط ان لایقع التعبد بلفظہ ولابد منہ ومن اطلق فکلامہ محمول علیہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وادخلوا الباب سجدا المراد بالباب باب المسجد الذی کان معہم من الثوب فامروا ان یدخل کل واحد منہم ہذا المسجد بعد السجود علی بابہ لیدل ذلک علی الانحناء والانقیاد لامر اللہ تعالیٰ اھ وبسط فی ہامشہ الاقوال فی مصداق الباب وفیہ عن المدارک ادخلوا الباب ای باب القریۃ او باب القبۃ التی کانوا یصلون الیہا اھ

۶۶۹ باب قولہ خذ العفو وأمر بالعرف وصلہ عبد الرزاق من طریق ہشام بن عروۃ عن ابیہ بہذا وکذا اخرجہ الطبری من طریق السدی وقتادۃ ثم قال الحافظ والی ماذہب الیہ ابن الزبیر من تفسیر الآیۃ ذہب مجاہد وخالف فی ذلک ابن عباس فروی ابن جریر عنہ قال خذ العفو یعنی خذ ما عفا لک من اموالہم ای ما فضل وکان ذلک قبل فرض الزکوۃ وبذلک قال السدی وزاد نسختہا آیۃ الزکوۃ بنحوہ قال الضحاک وعطاء وابو عبیدۃ ورجح ابن جریر الاول واحتج لہ وروی عن جعفر الصادق وقال لیس فی القرآن آیۃ اجمع لمکارم الاخلاق منہا ووجہوہ بان الاخلاق ثلاثۃ بحسب القوی النفسانیۃ عقلیۃ وشہویۃ وغضبیۃ فالعقلیۃ الحکمۃ ومنہا الامر بالمعروف والشہویۃ العفۃ ومنہا خذ العفو والغضبیۃ الشجاعۃ ومنہا الاعراض عن الجاہلین وروی الطبری وابن مردویہ من حدیث جابر وغیرہ لما نزلت خذ العفو وامر بالعرف سأل جبریل فقال لا اعلم حتی اسألہ ثم رجع فقال ان ربک یامرک ان تصل من قطعک وتعطی من حرمک وتعفو عمن ظلمک اھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سورۃ الانفال

ہکذا فی النسخ الہندیۃ بتقدیم البسملۃ علی سورۃ الانفال وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بعکسہا قال العلامۃ العینی وہی مدنیۃ الا خمس آیات فانہا مکیۃ وہی قولہ ان شر الدواب عند اللہ الی آخر الآیتین وقولہ واذ یمکر بک الذین کفروا الی قولہ عذاب الیم وفیہا آیۃ اخری اختلف فیہا وہی قولہ وما کان اللہ لیعذبہم وانت فیہم الآیۃ وقال الحصار فی کتاب الناسخ والمنسوخ مدنیۃ باتفاق وحکی القرطبی عن ابن عباس مدنیۃ الا سبع آیات من قولہ واذ یمکر بک الذین کفروا الی آخر سبع آیات وقال السخاوی نزلت قبل آل عمران وبعد البقرۃ اھ ۔ قولہ یسئلونک عن الانفال الخ کذا فی النسخ الہندیۃ بغیر لفظ باب وکذا

فی نسخۃ الفتح والقسطلانی واما فی نسخۃ العینی فبزیادۃ لفظ باب قال ولیس فی کثیر من النسخ لفظ باب اھ وقال القسطلانی قولہ تعالیٰ یسئلونک من حضر بدرا عن الانفال ای عن حکمہا الاختلاف وقع بینہم فیہا یا ای ذکرہ انشاء اللہ تعالیٰ قل الانفال للہ والرسول یقسمہا صلی اللہ علیہ وسلم علی مایامرہ اللہ تعالیٰ فاتقوا اللہ فی الاختلاف واصلحوا ذات بینکم ای الحال التی بینکم اصلاحا مایحصل بہ الالفۃ والاتفاق وذلک بالمواساۃ والمساعدۃ فی الغنائم قال ابن عباس فیما وصلہ ابن ابی حاتم من طریق علی بن ابی طلحۃ عنہ الانفال ہی المغانم کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالصۃ لیس لاحد فیہا شئ وقیل سمیت الغنائم انفالا لان المسلمین فضلوا بہا علی سائر الامم الذین لم تحل لہم وسمی التطوع نافلۃ لزیادتہ علی الفرض وفی الاصطلاح ماشرطہ الامام لمن یباشر خطرا التقدم طلیعۃ وکشرط السلب للقاتل اھ قال الحافظ وروی ابو داؤد والنسائی عن ابن عباس قال لما کان یوم بدر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صنع کذا فلہ کذا الحدیث فنزلت یسئلونک عن الانفال اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ الانفال المغانم احتاج الی تفسیرہ لما اشتہر استعمال النفل فیما یعطیہ الامام زیادۃ علی السہم وہو غیر مراد ہہنا وذکر العطیہ فی ترجمۃ النافلۃ استطراد تنبیہ علی المعنی اللغوی قولہ وتصدیۃ الصفیر فالفرق بین المکاء والتصدیۃ بحسب ہذا التفسیر ان المکاء ہو الصفیر بادخال الاصبع فی الفم والتصدیۃ بدونہ اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی بیان الفرق بینہما ونبہ بقولہ علی ہذا التفسیر ان ذلک بیان لما اختارہ البخاری والا فالمفسرون مختلفون فی ذلک کما سیاتی وزاد فی تقریر المکی بعد ما ذکر الفرق المذکور بین المکاء والتصدیۃ وکلاہما صوت الفم وعامۃ المفسرین علی ان التصدیۃ ضرب الاکف اھ وقال القسطلانی وعن ابن عمر مما رواہ ابن جریر المکاء الصفیر والتصدیۃ التصفیق وعن ابن عباس مما رواہ ابن ابی حاتم کانت قریش تطوف بالبیت عراۃ تصفر وتصفق اھ

۶۷۰ باب ان شر الدواب عند اللہ الصم البکم الذین لا یعقلون سقط لفظ باب فی نسخ الشروح الثلاثۃ وکذا فی النسخۃ المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی ذکر فیہ حدیث مجاہد عن ابن عباس ہم نفر من بنی عبد الدار وفی روایۃ الاسماعیلی نزلت فی نفر زاد ابن جریر لایتبعون الحق ثم اورد عن مجاہد فی قولہ لایعقلون لایتبعون الحق اھ من الفتح وقال العلامۃ القسطلانی قولہ ہم نفر من بنی عبد الدار من قریش وکانوا یحملون اللواء یوم احد حتی قتلوا وسماہم فی السیر قال فی المقدمۃ وہولاء شر البریۃ لان کل دابۃ مما سواہم مطیعۃ للہ فیما خلقت لہ وہولاء خلقوا للعبادۃ فکفروا وہذا یعم کل مشرک من حیث الظاہر وان کان السبب خاصا کما لایخفی اھ

۶۷۱ باب قولہ یایہا الذین آمنوا استجیبوا للہ وللرسول الآیۃ سقط لفظ باب فی نسخ الشروح قال العلامۃ القسطلانی الاستجابۃ ہی الطاعۃ والامتثال والدعوۃ البعث والتحریض ووحد الضمیر فی دعاکم لان استجابۃ الرسول کاستجابۃ الباری جل وعلا وانما ذکر احدہما مع الاخر للتوکید لما یحییکم من علوم الدیانات والشرائع لان العلم حیاۃ کما ان الجہل موت واعلموا ان اللہ یحول بین المرء وقلبہ ای یحول بینہ وبین الکفران اراد سعادتہ و بینہ و

بین الایمان ان قدر شقاوتہ والمراد الحث علی المبادرۃ علی اخلاص القلب وتصفیتہ قبل ان یحول اللہ بینہ وبینہ بالموت وفیہ تنبیہ علی اطلاعہ تعالیٰ علی مکنوناتہ اھ قولہ استجیبوا اجیبوا الخ تقدم الکلام علیہ فی سورۃ آل عمران فی قولہ تعالیٰ الذین استجابوا للہ والرسول ۔

۶۷۲ باب قولہ واذ قالوا اللہم ان کان ہذا ہو الحق من عندک فامطر الآیۃ قال القسطلانی قولہ قال ابن عیینۃ سفیان فی تفسیرہ روایۃ سعید بن عبد الرحمن المخزومی ما سمی اللہ تعالیٰ مطرا فی القرآن الا عذابا ورد علیہ قولہ تعالیٰ ان کان بکم اذی من مطر فان المراد بہ المطر قطعا ونسبۃ الاذی الیہ بالبلل والوحل الحاصل منہ لایخرجہ عن کونہ مطرا اھ من القسطلانی ۔

۶۷۳ باب قولہ تعالیٰ وما کان اللہ لیعذبہم وانت فیہم الآیۃ قال العلامۃ العینی وذکر ہذا الباب مع ذکر ہذا الحدیث ترجمۃ لیس لہا زیادۃ فائدۃ لان الآیۃ بعینہا مذکورۃ فیما قبلہا وکذا الحدیث بعینہ مذکور بالاسناد المذکور بعینہ غیر ان شیخہ ہناک احمد بن النضر وشیخہ ہہنا اخوہ محمد بن النضر وانما وضع الباب للترجمۃ وذکر الحدیث بعینہ لیعلم انہ روی ہذا الحدیث عن شیخین وہما اخوان وبدون ہذا کان یعلم ما قصدہ اھ قال العلامۃ القسطلانی وما کان اللہ معذبہم وہم یستغفرون فی موضع الحال ومعناہ نفی الاستغفار عنہم ای ولو کانوا ممن یومن ویستغفر من الکفر لما عذبہم ولکنہم لایومنون ولایستغفرون او ماکان اللہ معذبہم وفیہم من یستغفر وہم المسلمون بین اظہرہم ممن تخلف من المستضعفین او من اولادہم من یستغفر او یرید اسلام بعضہم او استغفار الکفار اذ کانوا یقولون بعد التلبیۃ غفرانک وفیہ ان الاستغفار امان من العذاب اھ ۔

۶۷۴ باب قولہ وقاتلوہم حتی لاتکون فتنۃ الخ سقط باب لغیر ابی ذر قولہ عن ابن عمران رجلا جاءہ تقدم فی تفسیر سورۃ البقرۃ ما اخرج سعید بن منصور من ان السائل ہو حیان صاحب الدثینۃ وروی ابو بکر النجاد فی فوائدہ انہ الہیثم بن حنش وقیل نافع بن الازرق ولعل السائلین عن ذلک جماعۃ او تعددت القصۃ قالہ الحافظ وقال ایضا والحاصل ان السائل کان یری قتال من خالف الامام الذی یعتقد طاعتہ وکان ابن عمر یری ترک القتال فیما یتعلق بالملک وسیاتی مزید لذلک فی کتاب الفتن اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ اغتر بہذہ الخ وہذا تسلیم منہ لما ادعاہ الرجل وحاصل جوابہ ان القتل ان کان جائزا کما زعمت فذاک وان لم یکن جائزا کان دوام العذاب لازما فدرء المفسدۃ اولی من جلب المصلحۃ فان الامر اذا دار بین حرمۃ ووجوب کان الترک ہو الواجب وقولہ حتی لاتکون فتنۃ ولیس ہذا تخصیصا للآیۃ بموردہا حتی یتوہم ان العبرۃ لعموم اللفظ فکیف خصص ابن عمر تلک الآیۃ بقتال المشرکین فقط بل المقصود ان مورد الآیۃ مالم یلتبس فیہ وجہ القتال فہو واضح لاخفاء فیہ فلا یقاس علیہ ہو ملتبس الحقیقۃ فان قتال ابن الزبیر ومن قاتلہ لم یدر ایہما علی الحق وان کانت القرینۃ ترجح حقیتہ ابن الزبیر فلا یقاس مظنون الخیریۃ علی متیقنہا اھ ۔

۶۷۵ باب قول اللہ یایہا النبی حرض المؤمنین علی القتال سقط باب عند غیر ابی ذر قولہ واری الامر بالمعروف والنہی عن المنکر مثلہ ای انہ عندہ فی حکم الجہاد لجامع ما بینہما من اعلاء کلمۃ الحق واخماد کلمۃ الباطل اھ من الفتح وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ای اذا کان الآمرون بالمعروف والناہون عن المنکر نصف المخالفین او اکثر منہم وجب الامر والنہی وان اقل منہ لم یجب وان کان الافضل ہو الاتیان بہما اھ قلت وقولہ وان کان الافضل ہو الاتیان بہما فیہ تفاصیل بسطت فی محلہا وبسط الکلام علی ذلک الغزالی فی الاحیاء وذکر منہ شئ من ذلک فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت ۔

۶۷۶ باب قولہ الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا الآیۃ قال الحافظ بعد ذکر حدیث الباب واستدل بہذا الحدیث علی وجوب ثبات الواحد المسلم اذا قاوم رجلین من الکفار وتحریم الفرار علیہ منہما سواء طلباہ او طلبہما سواء وقع ذلک وہو واقف فی الصف مع العسکر او لم یکن ہناک عسکر وہذا ہو ظاہر تفسیر ابن عباس ورجحہ ابن الصباغ من الشافعیۃ وہو المعتمد لوجود نص الشافعی علیہ فی الرسالۃ الجدیدۃ روایۃ الربیع لکن المنفرد لو طلباہ وہو علی غیر اہبۃ جاز لہ التولی عنہما جزما وان طلبہما فہل یحرم وجہان اصحہما عند المتاخرین لا لکن ظاہر ہذہ الآثار المتظافرۃ عن ابن عباس یاباہ وہو ترجمان القرآن واعرف الناس بالمراد لکن یحتمل ان یکون ما اطلقہ انما ہو فی صورۃ ما اذا قاوم الواحد المسلم من جملۃ الصف فی عسکر المسلمین اثنین من الکفار اما المنفرد وحدہ بغیر العسکر فلا لان الجہاد انما عہد بالجماعۃ دون الشخص المنفرد وہذا فیہ نظر فقد ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعض اصحابہ سریۃ وحدہ وقد استوعب الطبری وابن مردویہ طرق ہذا الحدیث عن ابن عباس وفی غالبہا التصریح بمنع تولی الواحد عن الاثنین اھ من الفتح وقال العلامۃ العینی ثم ہذا فی حقنا واما سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجب علیہ مصابرۃ العدد والکثیر لانہ موعود بالنصر کامل القوۃ اھ

سورۃ براءۃ

قال الحافظ ہی سورۃ التوبۃ وہی اشہر اسمائہا ولہا اسماء اخری تزید علی العشرۃ واختلف فی ترک البسملۃ اولہا فقیل لانہا نزلت بالسیف والبسملۃ امان وقیل لانہم لما جمعوا القرآن شکوا ہل ہی والانفال واحدۃ او ثنتان ففصلوا بینہما بسطر لاکتابۃ فیہ ولم یکتبوا فیہ البسملۃ وروی ذلک ابن عباس عن عثمان وہو المعتمد واخرجہ احمد والحاکم وبعض اصحاب السنن اھ وقال العلامۃ العینی قال ابو الحسن بن الحصار ہی مدنیۃ باتفاق وقال مقاتل الا آیتین من آخرہا لقد جاءکم الی آخرہا فانہما نزلتا بمکۃ وقیل فیہا اختلاف فی اربع عشرۃ آیۃ ولہا ثلاثۃ عشر اسما اثنان مشہوران براءۃ والتوبۃ ثم ذکر العینی بقیۃ الاسماء وکذا بسط الکلام علی ترک البسملۃ فی اولہا قولہ اہوی القاہ فی ہوۃ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ولیس ہذا اللفظ ہہنا فی ہذہ السورۃ فایرادہ تائید لما ترجم بہ قولہ والموتفکات حیث کان المراد

ہوالسقوط والانقلاب کما ہومصرح فی قولہ تعالیٰ والموتفکۃ اہوی اھ وفی ہامشہ اجاد الشیخ قدس سرہ فی توجیہ ذکر ہذہ اللفظۃ التی فی سورۃ النجم فی تفسیر سورۃ براءۃ وما افادہ اوجہ مما قالہ الشراح وتوضیح ذلک ان الامام البخاری قال اولا والموتفکات ائتفکت انقلبت بہ الارض والموتفکات وارد فی سورۃ براءۃ ثم ذکر بعدہ متصلا قولہ اہوی القاہ فی ہوۃ قال الحافظ تبعا للکرمانی قولہ اہوی القاہ الخ ہذہ اللفظۃ لم تقع فی سورۃ براءۃ وانما ہی فی سورۃ النجم ذکرہا المصنف ہہنا استطرادا من قولہ والموتفکۃ اہوی اھ وحاصل ما افادہ الشیخ ان الامام البخاری ذکر اولا قولہ والموتفکات وہو وارد فی سورۃ براءۃ فی قولہ الم یاتہم نبأ الذین من قبلہم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراہیم واصحاب مدین والموتفکات الآیۃ قال صاحب الجمل ای المنقلبات التی جعل اللہ عالیہا سافلہا ویقال افکہ اذا قلبہ وبابہ ضرب لما کان ذکر قوم لوط فی سورۃ النجم بلفظ اوضح منہ ذکرہا توضیحا لقولہ الاول وفی الجلالین قولہ والموتفکۃ اہوی وہی قری قوم لوط وقولہ اہوی ای اسقطہا بعد رفعہا الی السماء مقلوبۃ الی الارض اھ وہکذا فسر علماء المفسرین لفظۃ اہوی بالاسقاط بعد الرفع وفسرہ البخاری بقولہ القاہ فی ہوۃ قال العینی الہوۃ بضم الہاء وتشدید الواو وہو المکان العمیق اھ وتفسیر البخاری بالقائہا الی ہوۃ ظاہر لان الارض لما رفعت صار محلہا ہوۃ ثم اذا اسقطت فی ہذا المحل اسقطت الی ہوۃ وغار اھ قولہ وان کان جمع المذکور کتب الشیخ فی اللامع اشار بذلک الی ان الخوالف علی ہذا التقدیر شاذ اھ وبسط توضیحہ فی ہامش اللامع اشد البسط فارجع الیہ لو شئت۔

۴۲ باب قولہ براءۃ من اللہ ورسولہ الی الذین عاہدتم الآیۃ قال الحافظ قولہ اذن یصدق وصلہ ابن ابی حاتم فی قولہ ویقولون ہو اذن یعنی انہ یسمع من کل احد قال اللہ قل اذن خیر لکم یؤمن باللہ یعنی یصدق باللہ وظاہر ان یصدق تفسیر یؤمن لا تفسیر اذن کما یفہمہ صنیع المصنف حیث اختصرہ اھ۔

۴۳ باب قولہ فسیحوا فی الارض اربعۃ اشہر قولہ فسیحوا سیروا ہو کلام ابی عبیدۃ بزیادۃ قال فی قولہ تعالیٰ فسیحوا فی الارض قال سیروا واقبلوا وادبروا اھ من الفتح۔

۴۴ باب قولہ واذان من اللہ ورسولہ الی الناس الخ اورد فیہ حدیث ابی ہریرۃ المذکور فی الباب قبلہ من وجہین قال الحافظ تحت شرح حدیث الباب وروی سعید بن منصور والترمذی والنسائی من طریق ابی اسحٰق عن زید بن یثیع قال سألت علیا بای شیٔ بعثت قال بانہ لا یدخل الجنۃ الا نفس مومنۃ ولا یطوف بالبیت عریان ولا یجتمع مسلم مع مشرک فی الحج بعد عامہم ہذا ومن کان لہ عہد فعہدہ الی مدتہ ومن لم یکن لہ عہد فاربعۃ اشہر واستدل بہذا الکلام الاخیر علی ان قولہ تعالیٰ فسیحوا فی الارض اربعۃ اشہر یختص بمن لم یکن لہ عہد موقت او لم یکن لہ عہد اصلا واما من لہ عہد موقت فہو الی مدتہ الی آخر ما بسط قولہ یوم الحج الاکبر قال القسطلانی یوم عرفۃ کذا روی عن علی وعمر فیما رواہ ابن جریر وعن ابن عباس ومجاہد فیما رواہ ابن ابی حاتم وروی مرسلا عن مخرمۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطب یوم عرفۃ فقال ہذا یوم الحج الاکبر وقیل انہ یوم النحر وروی عن ابن عمر وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر عند الجمرات فی حجۃ الوداع فقال ہذا یوم الحج الاکبر وبہ قال کثیرون لان اعمال النسک تتم فیہ والجمہور ان الحج الاصغر العمرۃ وقیل الاصغر یوم عرفۃ والاکبر یوم النحر وقیل حجۃ الوداع ہی الاکبر لما وقع فیہا من اعزاز الاسلام واذلال الکفر اھ۔

۴۵ باب قولہ الا الذین عاہدتم من المشرکین لیس فی نسخ الشروح لفظ باب قال القسطلانی وہذا استثناء من المشرکین والتقدیر براءۃ من اللہ الی المشرکین الا من الذین لم ینقضوا وسقط ہذا الا لابی ذر اھ قلت وکذا لیس ہو بمذکور فی نسخۃ الفتح بل ذکر فیہا حدیث الباب بغیر ترجمۃ۔

۴۶ باب قولہ فقاتلوا ائمۃ الکفر انہم لا ایمان لہم قرأ الجمہور بفتح الہمزۃ من ایمان ای لا عہود لہم وعن الحسن البصری بکسر الہمزۃ وہی قراءۃ شاذۃ وقد روی الطبری من طریق عمار بن یاسر وغیرہ فی قولہ انہم لا ایمان لہم لا عہد لہم وہذا یؤید قراءۃ الجمہور اھ من الفتح۔

۴۷ باب قولہ والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیۃ قال الحافظ کذا اورد فیہ حدیث ابی ہریرۃ مختصرا وہو عند ابی نعیم فی المستخرج من وجہ آخر عن ابی الیمان وزاد یتبع صاحبہ ویطلبہ انا کنزک فلا یزال بہ حتی یلقمہ اصبعہ وتقدم فی کتاب الزکوٰۃ مع شرح الحدیث ثم ذکر حدیث ابی ذر فی قصتہ مع معاویۃ فی تاویل قولہ تعالیٰ والذین یکنزون الذہب الآیۃ وقد تقدم فی الزکوٰۃ ایضا اھ من الفتح مختصرا۔

۴۸ باب قولہ عزوجل یوم یحمی علیہا فی نار جہنم الآیۃ قال العلامۃ العینی ولیس فی کثیر من النسخ لفظ باب اھ۔

۴۹ باب قولہ ان عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہرا الآیۃ لیس فی بعض النسخ لفظ باب قال العینی قولہ ان الزمان قد استدار کہیئتہ قال الحافظ تقدم الکلام علیہ فی اوائل بدء الخلق وان المراد بالزمان السنۃ وقولہ کہیئتہ ای استدار استدارۃ مثل حالتہ ولفظ الزمان یطلق علی قلیل الوقت وکثیرہ والمراد باستدارتہ وقوع تاسع ذی الحجۃ فی الوقت الذی حلت فیہ الشمس برج الحمل حیث یستوی اللیل والنہار اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اوائل بدء الخلق قولہ استدار کہیئتہ ای صار کما کان فی الاول فلا یتطرق الیہ تغیر وتبدیل کما کانت العرب تفعل والا فالزمان کان علی ہیئتہ غیر ان العرب لما کانت تغیرہ وتصرف الشہور عن اوقاتہا عد ذلک تغیرا اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح الحدیث۔

۵۰ باب قولہ ثانی اثنین اذ ہما فی الغار کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ لو ان احدہم رفع قدمہ رآنا المراد بالرفع رؤیتہ الی قدمیہ ان العادۃ ان القدم لا ترفع الا بعد النظر الی موضعہ الذی یرفع منہ ویوضع فیہ سیما فی مثل تلک الجبال لئلا یزلق قبل الخطو موضعہا فمن علا زلقا عن غرۃ الخ قولہ حین وقع بینہ وبین ابن الزبیر ای حین وقع بین ابن عباس وبین عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم وذلک بسبب البیعۃ وملخص ذلک ان معاویۃ رضہ لما مات امتنع ابن الزبیر من البیعۃ لیزید بن معاویۃ واصر علی ذلک ولما بلغہ خبر موت یزید بن معاویۃ دعا ابن الزبیر الی نفسہ فبویع بالخلافۃ واطاعہ اہل الحجاز ومصر والعراق وخراسان وکثیر من اہل الشام ثم جرت امور حتی آلت الخلافۃ الی عبد الملک وذلک کلہ فی سنۃ اربع وستین وکان محمد بن علی بن ابی طالب المعروف بابن الحنفیۃ وعبد اللہ بن عباس مقیمین بمکۃ منذ قتل الحسین رضی اللہ عنہ فدعاہما ابن الزبیر الی البیعۃ لہ فامتنعا وقالا لا نبایع حتی یجتمع الناس علی خلیفۃ وتبعہما علی ذلک جماعۃ فشدد علیہم ابن الزبیر وحصرہم فبلغ الخبر المختار بن ابی عبید وکان قد غلب علی الکوفۃ وکان فرمنہ من کان من قبل ابن الزبیر فجہز الیہم جیشا فاخرجوہما واستاذنوہما فی قتال ابن الزبیر فامتنعا وخرجا الی الطائف فاقاما بہا حتی مات ابن عباس فی سنۃ ثمان وستین ورحل ابن الحنفیۃ بعدہ الی جہۃ رضوی جبل ینبع فاقام ہناک ثم اراد دخول الشام فتوجہ الی ایلۃ فمات فی آخر سنۃ ثلاث او اول سنۃ اربع وسبعین وذلک عقیب قتل ابن الزبیر علی الصحیح اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ قلت ابوہ الزبیر وامہ اسماء الخ ای کنت اقول ذلک لنفسی واعدہ اہلا للخلافۃ وہذہ مقولۃ ابن عباس اھ وفی ہامشہ ہو کذلک کما سیاتی قریبا فی حدیث محمد بن عبید عن ابن ابی ملیکۃ دخلنا علی ابن عباس فقال الا تعجبون لابن الزبیر قام فی امرہ ہذہ فقلت لاحاسبن نفسی لہ ما حاسبتہا لابی بکر ولا لعمر اھ وقول الشیخ وہذہ مقولۃ ابن عباس اشار بذلک الی الرد علی القسطلانی اذ قال قال ابن ابی ملیکۃ قلت ای لابن عباس کالمنکر علیہ امتناعہ من مبایعۃ ابن الزبیر مع ذا اشرفہ واستحقاقہ للخلافۃ ابوہ الزبیر وہذا الکلام وان اخذہ القسطلانی عن العینی اذ قال قولہ قلت ابوہ الزبیر القائل ہو ابن ابی ملیکۃ یعدد بہذا الی آخرہ شرف ابن الزبیر واستحقاقہ الخلافۃ الخ لکنہ غیر صحیح اصلا والعجب منہما انہما جزما فی المناقب بکونہ مقولۃ ابن عباس فقد تقدم فی کتاب المناقب فی مناقب الزبیر تعلیقا قال ابن عباس ہو حواری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیہ الحافظ ہو طرف من حدیث سیاتی فی تفسیر براءۃ من طریق ابن ابی ملیکۃ عن ابن عباس وہکذا قال العینی والقسطلانی فہولاء کلہم جازمون بانہ مقولۃ ابن عباس لا ابن ابی ملیکۃ وہو نص لفظ البخاری اھ من ہامشہ قولہ فقلت لسفیان اسنادہ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما سألہ اسنادہ لانہ کان اوردہ بالعنعنۃ اھ قلت وبہ جزم الکرمانی۔

۵۱ باب قولہ والمؤلفۃ قلوبہم الخ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی سعید بعث الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشیٔ فقسمہ بین اربعۃ اوردہ مختصرا جدا ولہم الباعث والمبعوث وتسمیۃ الاربعۃ والرجل القائل وقد تقدم بیان جمیع ذلک فی غزوۃ حنین من المغازی اھ۔

۵۲ باب قولہ الذین یلمزون المطوعین من المؤمنین الخ ہذہ الآیۃ فی صفات المنافقین ای لا یسلم احد من عیبہم ولمزہم فی جمیع الاحوال حتی ولا المتصدقون لا یسلمون منہم ان جاء احد منہم بمال جزیل قالوا ہذا مرائی وان جاء بشیٔ یسیر قالوا ان اللہ لغنی عن صدقۃ ہذا اھ من العینی۔

۵۳ باب قولہ استغفر لہم او لا تستغفر لہم ان تستغفر لہم سبعین مرۃ الآیۃ اخبر اللہ تعالیٰ فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ ان ہولاء المنافقین اللمازین لیسوا اہلا للاستغفار وانہ لو استغفر لہم ولو سبعین مرۃ فان اللہ لا یغفر لہم وذکر السبعین بالنص علیہ لحسم مادۃ الاستغفار لہم لان العرب فی اسالیب کلامہم تذکر السبعین فی مبالغۃ کلامہم ولا یراد بہ التحدید ولا ان یکون ما زاد علیہا بخلافہا قالہ العینی۔ قولہ لما توفی عبد اللہ بن ابی الخ قال الحافظ ذکر الواقدی ثم الحاکم فی الاکلیل انہ مات بعد منصرفہم من تبوک وذلک فی ذی القعدۃ سنۃ تسع وکانت مدۃ مرضہ عشرین یوما ابتداؤہا من لیال بقیت من شوال قالوا وکان قد تخلف ہو ومن تبعہ عن غزوۃ تبوک وفیہم نزلت لو خرجوا فیکم ما زادوکم الا خبالا وہذا یدفع قول ابن التین ان ہذہ القصۃ کانت فی اول الاسلام قبل تقریر الاحکام اھ۔

۵۴ باب قولہ ولا تصل علی احد منہم مات ابدا قال الحافظ ظاہر الآیۃ انہا نزلت فی جمیع المنافقین لکن ورد ما یدل علی انہا نزلت فی عدد معین منہم قال الواقدی انبأنا معمر عن الزہری قال قال حذیفۃ قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی مسر الیک سرا فلا تذکرہ لاحد انی نہیت ان اصلی علی فلان وفلان رہط ذوی عدد من المنافقین قال فلذلک کان عمر اذا اراد ان یصلی علی احد استتبع حذیفۃ فان مشی معہ والا لم یصل علیہ ومن طریق اخری عن جبیر بن مطعم انہم اثنا عشر رجلا وقد تقدم حدیث حذیفۃ قریبا انہ لم یبق منہم غیر رجل واحد ولعل الحکمۃ فی اختصاص المذکورین بذلک ان اللہ علم انہم یموتون علی الکفر بخلاف من سواہم فانہم تابوا۔ ثم اورد المصنف حدیث ابن عمر المذکور فی الباب قبلہ من وجہ آخر وقولہ فیہ انما خیرنی اللہ او اخبرنی اللہ کذا وقع بالشک والاول بمعجمۃ مفتوحۃ وتحتانیۃ ثقیلۃ من التخییر والثانی بموحدۃ من الاخبار وقد اخرجہ الاسماعیلی من الطریق الذی اخرجہ البخاری من طریقہ بلفظ انما خیرنی اللہ بغیر شک وکذا فی اکثر الروایات بلفظ التخییر ای بین الاستغفار وعدمہ واستشکل فہم التخییر من الآیۃ حتی اقدم جماعۃ من الاکابر علی الطعن فی صحۃ ہذا الحدیث مع کثرۃ طرقہ واتفاق الشیخین وسائر الذین خرجوا الصحیح علی تصحیحہ وذلک ینادی علی منکری صحتہ بعدم معرفۃ الحدیث وقلۃ الاطلاع علی طرقہ قال ابن المنیر مفہوم الآیۃ زلت فیہ الاقدام حتی انکر القاضی ابوبکر صحۃ الحدیث وقال لا یجوز ان یقبل ہذا ولا یصح ان الرسول قالہ انتہی وقال ابوبکر الباقلانی وقال امام الحرمین فی مختصرہ ہذا الحدیث غیر مخرج فی الصحیح وقال الغزالی فی المستصفی الاظہر ان ہذا الخبر غیر صحیح وقال الداودی الشارح ہذا الحدیث غیر محفوظ والسبب فی انکارہم صحۃ ما تقرر عندہم مما قدمناہ وہو الذی فہمہ عمر رضی اللہ عنہ من حمل او علی التسویۃ لما یقتضیہ سیاق القصۃ وحمل السبعین علی المبالغۃ قال ابن المنیر لیس عند اہل البیان تردد ان التخصیص بالعدد فی ہذا السیاق غیر مراد اھ وایضا فشرط القول بمفہوم الصفۃ وکذا العدد عندہم مماثلۃ المنطوق للمسکوت وعدم فائدۃ اخری وہنا للمبالغۃ فائدۃ واضحۃ فاشکل قولہ سازید علی السبعین مع ان حکم ما زاد علیہا حکمہا وقد اجاب بعض المتاخرین عن ذلک بانہ انما قال سازید علی السبعین استمالۃ لقلوب عشیرتہ لا انہ اراد ان زاد علی السبعین یغفر لہ ویؤیدہ تردد فی ثانی حدیثی الباب حیث قال لو اعلم انی ان زدت علی السبعین یغفر لہ لزدت لکن قدمنا ان الروایۃ

تثبت بقوله سازيد ووعده صادق ولاسيما وقد ثبت قوله لازيدن بصيغة المبالغة واجاب بعضهم باحتمال ان يكون فعل ذلک استصحابا للحال لان جواز المغفرة بالزيادة كان ثابتا قبل مجئ الآية فجاز ان يكون باقيا على اصله في الجواز وهذا جواب حسن وقيل ان الاستغفار يتنزل منزلة الدعاء الى آخر ما بسط۔

باب قوله سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم الآية قال العلامة العيني سقط في رواية الاصيلي لفظ لكم والصواب اثباتها اخبر الله عن المنافقين بانهم اذا رجعوا الى المدينة يعتذرون ويحلفون بالله لتعرضوا عنهم فلا تؤنبوهم فاعرضوا عنهم احتقارا لهم انهم رجس اي خبثاء نجس بواطنهم واعتقاداتهم ومأواهم في آخرتهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون من الآثام والخطايا اھ۔

باب قوله يحلفون لكم لترضوا عنهم الخ قال العيني هكذا ثبت هذا الباب لابي ذر وحده بغير حديث وليس بمذكور اصلا في رواية الباقين اھ وكذا قال القسطلاني والحافظ وزاد وقد اخرج ابن ابي حاتم عن مجاهد ان هذه الآية نزلت في المنافقين اھ قلت وهذا مبني على نسخ الشروح فان في نسختهم هذه الآية والآية الثانية وهي قوله وآخرون اعترفوا الخ بابان مستقلان هكذا باب قوله يحلفون لكم الخ ثم بعده متصلا بغير ذكر حديث باب قوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم الخ وليس في النسخ الهندية التي بايدينا على الآية الثانية لفظة باب فصارت الآيتان ترجمة للباب واحد وقال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث سمرة في المنام الطويل وسياتي بتمامه مع شرحه في التعبير اھ۔

باب قوله ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية سقط لفظ الباب لغير ابي ذر وذكر فيه حديث سعيد بن المسيب عن ابيه في قصة وفاة ابي طالب وقد سبق شرحه في كتاب الجنائز وياتي الالمام بشئ منه في تفسير القصص ان شاء الله تعالى قاله الحافظ وقال القسطلاني بعد ذكر حديث الباب وقيل ان سبب نزولها ما في مسلم ومسند احمد وسنن ابي داؤد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة رضي الله عنه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبر امه فبكى وابكى من حوله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استاذنت ربي في ان استغفر لها فلم ياذن لي واستاذنت ان ازور قبرها فاذن لي فزوروا القبور فانها تذكر الآخرة قال في الكشاف وهذا اصح لان موت ابي طالب كان قبل الهجرة وهذا آخر ما نزل بالمدينة وتعقبه صاحب التقريب فيما حكاه الطيبي بانه يجوز ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستغفر لابي طالب الى حين نزولها والتشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة قال في فتوح الغيب وهذا هو الحق ورواية نزولها في ابي طالب هي الصحيحة اھ۔

باب قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة الآية قال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث كعب الطويل في قصة توبته وقد سبق شرحه مستوفى في كتاب المغازي والقدر الذي اقتصر عليه هنا ايضا في الوصايا اھ۔

باب قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض الآية هكذا في النسخ الهندية وليس في نسخ الشروح لفظ باب قال العيني لم يذكر هنا لفظ باب والآية المذكورة بتمامها في رواية الاكثرين وفي رواية ابي ذر الى قوله بما رحبت الآية قوله وعلى الثلاثة اي وتاب الله على الثلاثة وهم كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن امية قوله خلفوا اي عن الغزو وقرئ خلفوا بفتح الخاء واللام المخففة اي خلفوا الغازين بالمدينة وفسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرأ جعفر الصادق خالفوا وقرأ الاعمش وعلى الثلاثة المخلفين اھ قلت وما فسره العيني قوله خلفوا تقدم في باب حديث كعب ان كعب بن مالك رضي الله عنه كان ينكر هذا التفسير اذ قال في آخر القصة فبذلك قال الله وعلى الثلاثة الذين خلفوا وليس الذي ذكر الله مما خلفنا عن الغزو وانما هو تخليفه ايانا وارجاءه امرنا عمن حلف له الخ۔

باب قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين قال العلامة العيني وهذه الآية عقيب قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا الآية ولما جرى على هؤلاء الثلاثة من الضيق والكرب وهجر المسلمين اياهم نحوا من خمسين ليلة فصبروا على ذلك واستكانوا لامر الله فرج الله عنهم بسبب صدقهم جميع ذلك وتاب عليهم وكان عاقبة صدقهم وتقواهم نجاة لهم وخيرا اعقب ذلك بقوله يا ايها الذين آمنوا الآية اھ۔

باب قوله لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم الآية قال العلامة العيني كذا ثبت الى آخر الآية في رواية الاكثرين وفي رواية ابي ذر الى قوله ما عنتم وقد من الله تعالى بهذه الآية على المؤمنين بما ارسل اليهم رسولا من انفسهم اي من جنسهم وعلى لغتهم كما قال سيدنا ابراهيم عليه الصلوة والسلام ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وقرئ من انفسكم من النفاسة اي من اشرفكم وافضلكم قيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله عزيز عليه ما عنتم اي يعز عليه ما يشق عليكم فلهذا جاء الحديث بعثت بالحنيفية السمحة وعنتم من العنت وهو المشقة وقال ابن الانباري اصله التشديد وقيل الاثم وقيل الضلال وقيل الهلاک وجمعت هذه الآية ست صفات لسيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الرسالة والنفاسة والعزة وحرصه على ايصال الخير الى امته في الدنيا والآخرة والرأفة والرحمة قال الحسين بن الفضل لم يجمع الله لنبي من الانبياء اسمين من اسمائه الا لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال بالمؤمنين رؤف رحيم وقال عز وجل ان الله بالناس لرؤف رحيم اھ قوله وقال ابو ثابت حدثنا ابراهيم وقال مع خزيمة او ابي خزيمة الخ قال الحافظ مراده ان اصحاب ابراهيم بن سعد اختلفوا فقال بعضهم مع ابي خزيمة وقال بعضهم مع خزيمة فشك بعضهم والتحقيق ان آية التوبة مع ابي خزيمة وآية الاحزاب مع خزيمة وستكون لنا عودة الى تحقيق هذا في تفسير سورة الاحزاب وقال ايضا مما ننبه عليه ان آية التوبة وجدها زيد بن ثابت لما جمع القرآن في عهد ابي بكر وآية الاحزاب وجدها لما نسخ المصاحف في عهد عثمان وسياتي بيان ذلک واضحا في فضائل القرآن اھ۔

سورة يونس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العيني وفي رواية ابي ذر البسملة بعد قوله سورة يونس اھ وهو كذلك في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح بتقديم البسملة على السورة قال العيني قال ابو العباس في مقامات التنزيل هي مكية وفيها آية ذكر الكلبي انها مدنية لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الآخرة الآية وما بلغنا ان فيها مدنيا غير هذه الآية وفي تفسير ابن النقيب عن الكلبي مكية الا قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به فانها نزلت بالمدينة وقال مقاتل كلها مكية غير آيتين فان كنت في شك مما انزلنا اليك الى قوله فتكون من الخاسرين فان الآيتان مدنيتان قال ابن عباس فاختلط فنبت بالماء الخ في بعض النسخ باب وقال ابن عباس الخ واشار به الى قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض وهذا التعليق وصله ابن جرير من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس في قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط فنبت بالماء كل لون مما ياكل الناس كالحنطة والشعير وسائر حبوب الارض اھ من العيني وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله فنبت بالماء لما كان ظاهر قوله فاختلط الى آخر الآية يقتضي وجود النبات قبل ذلک حتى يوجد الاختلاط افتقر الى تفسيره فقال المراد به النبت الا انه لما كان اسرع كان كانه نبت حين نزل الماء فاختلط الماء بالنبات وقوله يقال تلك آيات يعني هذه يعني ان لفظة تلك موضوعة للاشارة الى البعيد وليس كذلك ههنا اذ الاشارة الى نفس هذه الآيات القرآنية لا آيات الكتب السماوية الاخر حتى يتحقق معنى البعد ومثله في وضع اللفظة موضع اخرى قوله تعالى حتى اذا كنتم فالتشبيه انما هو في وضع الكلمة مقام اخرى قوله احسنوا الحسنى لما كانت الزيادة تتوقف على تعيين مقدار نفس الاجر المترتب على الاحسان احتيج الى تعيين ما في جزاء الحسنى لتصح الزيادة عليه فقال مثلها حسنى اي للمحسنين اجر الحسنى مثل الحسنى وزيادة عليه فقوله حسنى بعد قوله مثلها اما بيان للضمير المجرور او تمييز على نسبة المثل الى ضميره اھ۔

باب قوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون الآية سقط لفظ باب في نسخة القسطلاني قال الحافظ ان سقط للاكثر لفظ باب اھ وهو موجود في نسختنا قوله ننجيك نلقيك على نجوة بسكون النون وتخفيف الجيم وهي قراءة يعقوب وفي نسخة ننجيك بتشديد الجيم وهو اي النجوة النشز بفتح النون والمعجمة آخره زاي وهو المكان المرتفع وقرأ ابن السميقع نحيك بالحاء المهملة المشددة اي نلقيك بناحية مما يلي البحر قال كعب رماه الى الساحل كانه ثور وروى ابن ابي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال لما خرج موسى عليه السلام واصحابه قال من تخلف من قوم فرعون ما غرق فرعون وقومه ولكنهم في جزائر البحر يتصيدون فاوحى الله تعالى الى البحر ان الفظ فرعون عريانا فلفظه عريانا اصلع اخنس قصيرا ومن طريق ابن ابي نجيح عن مجاهد ببدنک قال بجسدک ومن طريق ابي صخر المدني قال البدن الدرع الذي كان عليه قيل وكانت له درع من ذهب يعرف بها وكان في انفسهم ان فرعون اعظم شانا من ان يغرق اھ من القسطلاني وقوله في جزائر البحر كذا في النسخة التي بايدينا والذي في الفتح والعيني جزائر بالجيم والزاي ومطابقة الحديث بالترجمة بما في بعض طرقه ذاک يوم نجى الله فيه موسى عليه السلام واغرق فرعون قاله الحافظ (فائدة) في الفيض اعلم ان ايمان الياس غير معتبر وفسره الجمهور بالايمان عند الدخول في مقدمات النزع او الايمان عند مشاهدة عذاب الاستيصال ولما كان فرعون قد ادركه الغرق فشاهد عذاب الاستيصال فايمانه ايمان باس وذلک غير معتبر اما انه قد كان دخل في النزع اولا فالله تعالى اعلم به وكيف ما كان ايمانه غير معتبر عند الجمهور وقال الشيخ الاكبر ان ايمانه معتبر كما في الفتوحات والفصوص قلت ولعل ايمان الياس عنده بالايمان عند الدخول في مقدمات النزع فقط فمن شاهد عذاب الاستيصال وآمن لا يكون ايمانه ايمان باس عنده واذ لا دليل على دخوله في مقدمات النزع بل كلماته قد تشعر بخلافه فاذن ينبغي ان يعتبر ايمانه على اصطلاحه ولكن ذهب عنه الشيخ الشعراني وهو من اكبر معتقديه فقال ان كثيرا من عبارات الفتوحات مدسوسة وتلك المسئلة ايضا منها لان نسخة الفتوحات لابن السويكين موجودة عندي وليس فيها ما نسبوا اليه وقد ابدى الشيخ عبد الحق في الشرح الفارسي تعارضا بين كلامي الشيخ الاكبر وحرر الدواني رسالة في حمايته ورد عليه علي القاري في رسالة سماها فر العون من مدعي ايمان فرعون اھ من الفيض وبسط محشيه ايضا الكلام عليه ونقل كلام الشيخ الاكبر من الفتوحات۔

سورة هود

بسم الله الرحمن الرحيم

قالوا سقطت البسملة لغير ابي ذر قال العلامة العيني قال ابو العباس في المقامات فيها آية مدنية وقال بعضهم آيتان قال السدي قال ابن عباس سورة هود مكية غير قوله اقم الصلوة طرفي النهار الآية وقال القرطبي عن ابن عباس هي مكية مطلقا وبه قال الحسن وعكرمة ومجاهد وغيرهم الى آخر ما ذكر من الاختلاف۔

باب الا انهم يثنون صدورهم الآية ليس في نسخة العيني والقسطلاني لفظ باب وهو موجود في نسخة الفتح وقال سقط الباب للاكثر قوله يثنون صدورهم شك وامتراء في الحق كتب الشيخ قدس سره في اللامع ولا يريد بذلک تفسير الثني بل المراد التنبيه على علة فعلهم هذا حيث كانت باعثة لهم على ارتكابه فانهم لما ارتابوا في علمه تعالى وشكوا فيه كان شكهم ذلک سببا لثنيهم صدورهم ليستخفوا منه فالمراد بالحق علمه الثابت المحيط لكل شئ اھ وفي هامشه قال الكرماني قوله يثنون من الثني وهو الشك في الحق والازورار عنه اھ وقال العيني من الثني ويعبر عن الشك في الحق والاعراض عنه قال الزمخشري يزورون عن الحق ويحرفون عنه لان من اقبل

على الشيء استقبله بصدره ومن ازورعنه وانحرف ثني عنه صدره وطوى عنه كشحه اهـ وقال صاحب الجمل قوله ليستخفوا منه متعلق بيثنون والمعنى انهم يفعلون ثني الصدور لهذه العلة اهـ وذكر الشيخ قدس سره في اللامع ثم ان الظاهر من الروايتين ان نزول الآية في المومنين والكافرين ولا يخفى ان الباعث للمومنين على ما ذكر في الرواية هو شدة الخشية فلا يرد انهم كيف جهلوا من صفات الله تعالى ما لا يجهله المومن وايضا فان ذلك كان شأن بعضهم لا كلهم اهـ وذكر في هامشه القولين في سبب نزوله من كلام المفسرين قوله انه سمع ابن عباس يقرأ الا انهم يثنوني صدورهم الخ يعني بفتح اوله بتحتانية وفي رواية بفوقانية وسكون المثلثة وفتح النون وسكون الواو وكسر النون بعدها ياء على وزن تفوعل وهو بناء مبالغة كاعشوشب فكن جعل الفعل للصدور وحكى اهل القراآت عن ابن عباس في هذه الكلمة قراآت اخرى وهي يثنون بفتح اوله وسكون المثلثة وفتح النون وكسر الواو وتشديد النون من الثني بالمثلثة والنون وهو ما هش وضعف من النبات وقراءة ثالثة عنه ايضا بوزن يرعون وغلطها ابو حاتم السجستاني قلت وفي الشواذ قراآت اخرى ليس هذا موضع بسطها اهـ مختصرا من الفتح۔

باب قوله وكان عرشه على الماء قبل خلق السماوات والارض وعن ابن عباس وكان الماء على متن الريح اهـ من القسطلاني قوله هو تاكيد التجرد يعني ان ايراد المترادفين لافادة التوكيد اهـ من اللامع وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره اوجه مما قاله الشراح فقد قال العيني اشار بان هذه الالفاظ الثلثة معناها واحد وهو تاكيد التجرد ووجه الاولوية انه لا يبقى على هذا فائدة التكرار وعلى ما افاده الشيخ تظهر فائدته وهو التاكيد اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله والظهري ههنا الخ اي حيث يستعمل في معنى العون والمدد وليس اشارة الى ما في الآية لانه ليس فيها بالمعنى الذي ذكره بعد قوله ههنا اهـ وبسط في هامشه توضيح ذلك فارجع اليه لو شئت وفيه ايضا اورد الشراح على لفظ ههنا على الامام البخاري فقد قال العيني ان اراد بقوله ههنا تفسير الظهري الذي في القرآن فلا يصح ذلك لان تفسير الظهري هو الذي ذكره اولا اهـ وفي التيسير لفظ ههنا موهم است كه ظهري در تفسير آيه باين معنى است واين باتفاق اهل علم باطل ونادرست است اهـ وقال القسطلاني حذف ههنا كما لابي ذر اوجه اهـ قلت وما افاده الشيخ قدس سره غاية توجيه الكلام لتصحيح كلام البخاري وفي تقرير المكي والظهري ههنا اي في كلام لا في الآية المذكورة الى آخر ما قال وكتب الشيخ قدس سره قوله مجريها ومرسيها الظاهر ان ههنا نسختين وقع بينهما خلط من النساخ احداهما مجريها ومرسيها من فعل به والثانية مجراها ومرساها من فعل فكتب الناسخ متعلق الاول بالثاني وهذا هو الظاهر من بعض حواشي الكتاب ولا يبعد ان يقال في توجيه العبارة المكتوبة ههنا ان المراد بقوله فعل به على زنة المجهول هو الفعل المتعدي لا المجهول ولما كان الاصل في الافعال هو التعدية صح ارادته باطلاق المتعدي ودلالة المجهول على المتعدي ظاهرة فكان المعنى ان قرئ ايضا مجريها ومرسيها على زنة الفاعل من الفعل المتعدي وهو افعال ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه غير انه ايسر من التغليط اهـ وفي هامشه اعلم اولا ان الامام البخاري اشار بذلك الى تفسير قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها واختلط كلام الشراح في شرح هذا الكلام وما افاده الشيخ قدس سره من تصحيح العبارة واضح جدا الى آخر ما بسط فيه من كلام الشراح۔

باب قوله ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا الآية قال العيني وليس في معظم النسخ لفظ باب اهـ قوله واحد الاشهاد شاهد الخ قال الحافظ هو كلام ابي عبيدة واختلف في المراد بهم هنا وقيل الانبياء وقيل الملائكة اخرجه عبد بن حميد عن مجاهد وعن زيد بن اسلم الانبياء والملائكة والمومنون وهذا اعم وعن قتادة فيما اخرجه عبد الرزاق الخلائق وهذا اعم من الجميع

باب قوله وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى الآية قال الحافظ رحمه الله الكاف في ذلك للتشبيه الاخذ المستقبل بالاخذ الماضي واتى باللفظ الماضي موضع المضارع مبالغة وقرأ طلحة بن مصرف واخذ بفتحتين في الاول كالثاني مبالغة في تحققه اهـ

باب قوله واقم الصلوة طرفي النهار الخ واختلف في المراد بطرفي النهار فقيل الصبح والمغرب وقيل الصبح والعصر وعن مالك ابن حبيب الصبح طرف والظهر والعصر طرف اهـ من الفتح قوله ان رجلا اصاب من امرأة قبلة الخ ذكر الحافظ في الفتح ههنا عدة روايات في سبب نزول هذه الآية وكذا ذكر الاختلاف في اسم هذا الرجل فارجع اليه لو شئت۔

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة يوسف

بكذا في النسخ الهندية بتقديم البسملة وفي نسخ الشروح الثلثة بتاخير البسملة عن السورة قال ابو العباس في مقامات التنزيل سورة يوسف مكية كلها وما بلغنا فيها اختلاف وفي تفسير ابن النقيب عن ابن عباس وقتادة نزلت بمكة الا اربع آيات انهن نزلن بالمدينة ثلاث آيات من اولها والرابعة لقد كان في يوسف واخوته آيات للسائلين وسبب نزولها سؤال اليهود عن امر يعقوب ويوسف عليهم السلام اهـ من العيني قوله قال فضيل عن حصين عن مجاهد متكأ بضم الميم وسكون الفوقية وتنوين الكاف من غير همز وهي قراءة ابن عباس وغيره الاترج بضم الهمزة وسكون الفوقية وضم الراء وتشديد الجيم ولابي ذر الاترنج بزيادة نون بعد الراء وتخفيف الجيم لغتان قوله كل شيء قطع بالسكين كالاترج وغيره من الفواكه قيل وهو من بتك الشيء اي قطعه فعلى هذا يحتمل ان يكون الميم بدلا من الباء وهو بدل مطرد في لغة قوم ويحتمل ان يكون مادة اخرى وافقت هذه اهـ كله من القسطلاني قوله وقال بعضهم واحد باشد قال ابو عبيدة الاشد جمع لا واحد له من لفظه وحكى الطبري انه واحد لا نظير له في الآحاد وقال سيبويه واحد باشدة وكذا قال الكسائي لكن بلا هاء اهـ من الفتح قوله والمتكأ بتشديد الفوقية وبعد الكاف همزة على قراءة الجمهور اسم مفعول ما اتكأت عليه لشراب الخ اي لاجل شراب او لطعام قوله الذي قال ان المتكأ هو الاترج ولابي ذر الاترنج وليس في كلام العرب الاترج اي ليس مفسرا في كلامهم به وهذا اخذه من كلام ابي عبيدة ولفظه وزعم قوم انه الترنج وهذا ابطل باطل في الارض اهـ من القسطلاني قلت وكذا قال الشيخ قدس سره في اللامع اذ كتب قوله وليس في كلام العرب الخ اي المتكأ بمعنى الاترج لان الكلام فيه لا في الاترج الى آخر ما قال وبسط في هامشه الكلام في شرح هذا المقام من كلام الشراح ومن تقرير المكي وفي الفتح واما المتكأ فقال ابو عبيدة اعتدت اي اعتدت لهن متكأ اي نمرقا يتكأ عليه وزعم قوم انه الترنج وهذا ابطل باطل في الارض ولكن عسى ان يكون مع المتكأ ترنج يأكلون ويقال القي له متكأ يجلس عليه انتهى وقوله ليس في كلام العرب الاترج يريد انه ليس في كلام العرب تفسير المتكأ بالاترج لكن ما نفاه المولف رحمه الله تبعا لابي عبيدة قد اثبته غيره وقد روى عبد بن حميد عن ابن عباس انه كان يقرأها متكا مخففة ويقال هو الاترج وقد حكاه الفراء وتبعه الاخفش وابو حنيفة الدينوري وغيرهم كصاحب المحكم والجامع والصحاح قال الجوهري وعن الاخفش المتك الاترج (تنبيه) متكا بضم اوله وسكون ثانيه وبالتنوين على المفعولية هو الذي فسره مجاهد وغيره بالاترج او غيره وهي قراءة واما القراءة المشهورة (اي بالتشديد والهمز الى آخره) فهو ما يتكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الاكابر عند الضيافة وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض وروى عبد بن حميد عن مجاهد قال من قرأها مثقلة قال الطعام ومن قرأها مخففة قال الاترج اهـ قوله فلما احتج عليهم بضم التاء اي على القائلين بانه الاترج بان المتكأ بالتشديد والهمز من النمارق يعني بسلكه فروا الى شر منه فقالوا انما هو المتك ساكنة التاء مخففة وساكنة وانما المتك المخفف طرف البظر بفتح الموحدة وسكون الظاء وهو موضع الختان من المرأة ومن ذلك اللفظ قيل لها اي للمرأة متكاء وابن المتكاء بفتح الميم والتخفيف والمد فيهما وهي التي لم تختتن ويقال البظراء ايضا فان كان ثم بفتح المثلثة اي هناك الخ وقد علم مما مر ان المتك المخفف يكون بمعنى الاترج وبمعنى طرف البظر وان المشدد هو ما يتكأ عليه من وسادة وحينئذ فلا تعارض بين النقلين كما لا يخفى اهـ من القسطلاني قال الحافظ ثم لا مانع ان يكون المتكأ مشتركا بين الاترج وطرف البظر والبظر موضع الختان من المرأة اهـ وفي هامش اللامع عن تقرير المكي قوله فلما الخ يعني فلما صار واحتجوا بين وثبت عليهم انه المتكأ الذي يكون من النمارق لا الاترج فروا الى شر من الاول فقالوا المتك ههنا بمعنى طرف البظر وقد وجد المتك بمعنى طرف البظر في كلام العرب قال قدس سره ويمكن اصلاح هذا بان يقال المراد بالمتك ما يستقر عليه المتك يعني طرف البظر وهو المتكأ بعينه فكان مجازا من قبيل ذكر الحال وارادة المحل وكان مآل القراءتين الى معنى واحد وهذا بعيد اهـ وفي الفيض قوله فروا الى شر منه اي انما عدل هولاء الى توجيه فاخذوه من المتك بمعنى طرف البظر ليكون قريبا من معناه المشهور اي ما اتكأت عليه لشراب او لطعام فوقعوا في شر من الاول واقبح منه وقوله فان كان ثم اترج فانه بعد المتكأ يعني ان الاكل لا يكون الا بعد الجلوس اهـ۔

باب قوله ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عمر الكريم ابن الكريم الحديث واخرج الحاكم مثله من حديث ابي هريرة وهو دال على فضيلة خاصة وقعت ليوسف عليه السلام لم يشركه فيها احد ومعنى قوله اكرم الناس اي من جهة النسب ولا يلزم من ذلك ان يكون افضل من غيره مطلقا اهـ

باب قوله لقد كان في يوسف واخوته آيات للسائلين ذكر ابن جرير وغيره اسماء اخوة يوسف وهم روبيل وشمعون ولاوي ويهوذا وريالون ويشجر ودان ونيال وجاد واشر وبنيامين واكبرهم اولهم اهـ من الفتح وذكر القسطلاني هذه الاسماء مع شيء من الاختلاف في بعض الاسماء وقال ايضا ولم يقم دليل على نبوة اخوة يوسف وذكر بعضهم انه اوحي اليهم بعد ذلك ولم يذكر لذلك مستندا سوى قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وهذا لا ينهض دليلا لان بني اسرائيل يقال لهم الاسباط كما يقال للعرب قبائل وللعجم شعوب بل ظاهر باقي هذه السورة من احوالهم وافعالهم يدل على انهم لم يكونوا انبياء على ما لا يخفى اهـ قلت وقد تقدمت هذه الترجمة بعينها في كتاب الانبياء وقد تقدم الكلام عليه هناك من ذكر اسماء اخوة يوسف وغيره۔

باب قوله قال بل سولت لكم انفسكم قوله سولت زينت قال ابو عبيدة في قوله بل سولت لكم انفسكم اي زينت وحسنت قاله الحافظ۔

باب قوله وراودته التي هو في بيتها عن نفسه الخ اسم هذه المرأة في المشهور زليخا وقيل راعيل واسم سيدها العزيز قطفير بكسر اوله وقيل بهمزة بدل القاف اهـ من الفتح قوله هيت لك كتب الشيخ في اللامع قرأه ابن مسعود بضم التاء والآخرون بفتحها وعليه مدار اعتراض ابي وائل وكذلك اختلف ابن مسعود مع الجمهور في قوله بل عجبت ولذلك اورده المولف ههنا تنظيرا للاختلاف اهـ وفي هامشه اختلفت الروايات عن ابن مسعود في قراءته بالضم او الفتح كما ذكرها الحافظان ابن حجر والعيني وقد بسط القسطلاني الكلام في قراآت لفظ هيت قد ذكر تسع قراآت اربعة منها شاذة وخمسة معروفة وهي هِيتَ هَيتُ هِئْتُ هَيْتَ وفي الجلالين وقالت هيت لك واللام للتبيين قال صاحب الجمل بعد ذكر اختلاف القراآت في هذا اللفظ فالقراآت السبعية سبعة وهذه كلها لغات في هذه الكلمة وهي في كلها اسم فعل بمعنى هلم اي اقبل وتعال اهـ قوله وعن ابن مسعود بل عجبت ويسخرون قال الحافظ كذا وقع في هذا الموضع معطوفا على الاسناد الذي قبله وقد وصله الحاكم في المستدرك من طريق جرير عن الاعمش بهذا وقد اشكلت مناسبة ايراد هذه الآية في هذا الموضع فانها من سورة والصافات وليس في هذه السورة من معناها شيء لكن اورد البخاري في الباب حديث عبد الله بن مسعود ان قريشا لما ابطؤا الخ ولا تظهر مناسبة ايضا للترجمة المذكورة وهي قوله باب قوله وراودته التي هو في بيتها عن نفسه ثم حكى الحافظ عن ابي الاصبع عيسى بن سهل مناسبة نادرة وهي مذكورة في الفتح فارجع اليه لو شئت وقال القسطلاني تبعا للعيني ووجه المناسبة بين الحديث والترجمة في قوله ابو سفيان فقال يا محمد جئت تامر بصلة الرحم وان قومك قد هلكوا فادع الله فدعا ففيه انه عفا عن قومه كما عفا يوسف عليه السلام عن امرأة العزيز اهـ وهذا ملخص ما في الفتح وتقدم وجه مناسبة ايراد الآية ههنا في

كلام الشيخ قدس سرہ وبہ جزم الكرمانی اذ قال قوله بل عجبت بالضم كان شريح القاضی يقرأ بالفتح ويقول ان الله تعالى لا يعجب من شیٔ وانما يعجب من لا يعلم فقال ابراهيم النخعی ان شريحا يعجبه علمه وان عبد الله بن مسعود كان يقرأ بالضم فان قلت هذه سورة الصافات فلم ذكرها ههنا قلت لبيان ان ابن مسعود يقرأه مضموما كما يقرأ حيث مضموما احتمال الحافظ بعد ذكر قول الكرمانی وهی مناسبة لا بأس بها الا ان الذی تقدم عن ابن سهيل ادق والله اعلم -

باب قوله فلما جاءه الرسول قال ارجع الى ربك الآية قوله حاش وحاشا تنزيه واستثناء قال الحافظ قال ابو عبيدة فی قوله حاش لله الشين مفتوحة بغير ياء وبعضهم يدخلها فی آخره ومعناه التنزيه والاستثناء عن الشر تقول حاشيته ای استثنيته وقد قرأ الجمهور بحذف الالف بعد الشين وابو عمرو باثباتها فی الوصل وفی حذف الالف بعد الحاء لغة وقرأ بها الاعمش واختلف فی انها حرف او اسم او فعل وشرح ذلك يطول والذی يظهر ان من حذفها رجح فعليتها بخلاف من نفاها ويؤيد فعليتها قول النابغة ۞ ولا احاشی من الاقوام من احد ۞ فان تصرف الكلمة من الماضی الى المستقبل دليل فعليتها واقتضى كلامه ان اثبات الالف وحذفها سواء لغة وقيل ان حذف الالف الاخيرة لغة اهل الحجاز دون غيرهم اهـ ذكر المصنف فی الباب حديث ابی هريرة مرفوعا يرحم الله لوطا لقد كان يأوی الى ركن شديد الحديث وقد تقدم شرحه فی ترجمتی ابراهيم ولوط عليهما السلام فی كتاب الانبياء -

باب قوله حتى اذا استيأس الرسل تقدم الكلام عليه فی باب قول الله عز وجل لقد كان فی يوسف واخوته آيات للسائلين من كتاب الانبياء وبسط الكلام عليه ايضا فی اللامع وهامشه فيما تقدم من الباب المذكور فارجع اليه لو شئت التفصيل قال القسطلانی قوله قالت معاذ الله لم تكن الرسل تظن ذلك بربها وهذا ظاهر انها انكرت قراءة التخفيف بناء على ان الضمير للرسل ولعلها لم تبلغها فقد ثبتت متواترة فی قراءة الكوفيين فی آخرين ووجهت بان الضمير فی وظنوا عائد الى المرسل اليهم لتقدمهم فی قوله كيف كان عاقبة الذين من قبلهم والضمير ان فی انهم وكذبوا على الرسل ای ظن المرسل اليهم ان الرسل قد كذبوا ای كذبهم من ارسلوا اليه بالوحی وبنصرهم عليهم او ان الضمائر كلها ترجع الى المرسل اليهم ای ظن المرسل اليهم ان الرسل قد كذبوهم فی ما ادعوا من النبوة وفيما يوعدون به من لم يؤمن من العقاب او كذبهم المرسل اليهم بوعد الايمان وقول الكرمانی لم تنكر عائشة القراءة وانما انكرت التأويل خلاف الظاهر قال عروة فما هذه الآية قالت هم اتباع الرسل الى آخره فالضمائر كلها على قراءة التشديد عائدة على الرسل ای ظن الرسل انهم قد كذبهم اتباعهم فيما جاؤا به لطول البلاء عليهم والظن هنا بمعنى اليقين او على حقيقته وهو رجحان احد الطرفين اهـ -

سورة الرعد

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا فی نسخ الشروح بتأخير البسملة عن السورة قال العينی لم تثبت البسملة الا فی رواية ابی ذر وحده وقيل ان هذه السورة مكية وقيل مدنية وقيل فيها مكی ومدنی اهـ قوله معقبات ملائكة حفظة الخ وفی نسخة الفتح يقال معقبات الخ قال الحافظ سقط لفظ يقال من رواية غير ابی ذر وهو اولى فانه كلام ابی عبيدة قال فی قوله تعالى له معقبات من بين يديه ای ملائكة تعقب بعد ملائكة حفظة بالليل تعقب بعد حفظة النهار وحفظة النهار تعقب بعد حفظة الليل وروى الطبری عن ابن عباس فی هذه الآية انه قال ملائكة يحفظونه من بين يديه ومن خلفه فاذا جاء قدره خلوا عنه وعنه فی قوله من امر الله يقول باذن الله فالمعقبات هن من امر الله وهی الملائكة ومن طريق ابراهيم النخعی قال يحفظونه من الجن ومن طريق كعب الاحبار قال لولا ان الله وكل بكم ملائكة يذبون عنكم فی مطعمكم ومشربكم وعوراتكم لتخطفتم واخرج الطبری من طريق كنانة العدوی ان عثمان سأل النبی صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكلة بالآدمی فقال لكل آدمی عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان من بين يديه ومن خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وان تكبر وضعه واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الا الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية ان تدخل فاه يعنی اذا نام وجاء فی تأويل ذلك قول آخر رجحه ابن جرير فاخرج باسناد صحيح عن ابن عباس فی قوله له معقبات قال ذلك ملك من ملوك الدنيا له حرس ومن دونه حرس ومن طريق عكرمة فی قوله معقبات قال المراكب اهـ قوله فكذلك يميز الحق من الباطل كتب الشيخ فی اللامع فيكون للباطل غوغاء وكثيايان القدر ثم ينفی كانه لم يكن شيئا مذكورا اهـ قال العينی ومعنى قول البخاری فكذلك ای فكما ميز الله الزبد الذی ينفی من الذی لا ينفی ولا ينتفع به ميز الحق الذی يبقى ويستمر من الباطل الذی لا اصل له ولا يبقى اهـ وفی الفتح وهی ثلاثة امثال ضربها الله فی مثل واحد يقول كما اضمحل هذا الزبد وصار لا ينتفع به كذلك يضمحل الباطل من اهله وكما مكث هذا الماء فی الارض فامرعت واخرجت نباتها كذلك يبقى الحق لاهله ونظيره بقاء خالص الذهب والفضة اذ ادخل النار وذهب خبثه وبقی صفوه كذلك يبقى الحق لاهله ويذهب الباطل اهـ

باب قوله الله يعلم ما تحمل كل انثى الخ قوله غيض نقص قال ابو عبيدة فی قوله وغيض الماء ای ذهب وقل وهذا تفسير سورة هود وانما ذكره ههنا لتفسير قوله تغيض الارحام فانها من هذه المادة وروى عبد بن حميد عن مجاهد فی قوله الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد قال اذا حاضت المرأة وهی حامل كان نقصانا من الولد فان زادت على تسعة اشهر كان تماما بما نقص من ولدها ثم روى من طريق منصور عن الحسن قال الغيض ما دون تسعة اشهر والزيادة ما زادت عليها يعنی فی الوضع اهـ من الفتح ثم ذكر المصنف حديث ابن عمر فی مفاتح الغيب وقد تقدم الكلام عليه فی سورة الانعام -

سورة ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا فی نسخ الشروح قال الحافظ سقطت البسملة لغير ابی ذر اهـ

باب قال ابن عباس هاد داع الخ وهكذا فی نسخة القسطلانی وليس فی نسخة الفتح والعينی لفظ باب قال القسطلانی سقط باب لغير ابی ذر اهـ قال الحافظ كذا فی جميع النسخ وهذه الكلمة انما وقعت فی السورة التی قبلها فی قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد والظاهر ان ذكرها ههنا من بعض النساخ واختلف اهل التأويل فی تفسيرها بعد اتفاقهم على ان المراد بالمنذر محمد صلى الله عليه وسلم فروى الطبری من طريق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی قوله ولكل قوم هاد ای داع ومن طريق قتادة مثله ومن طريق العوفی عن ابن عباس قال الهادی الله وهذا بمعنى الذی قبله كانه لحظ قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدی من يشاء ومن طريق ابی العالية قال الهادی القائد ومن طريق مجاهد وقتادة ايضا الهادی نبی وهذا اخص من الذی قبله ويحمل القوم فی الآية فی هذه الاقوال على العموم ومن طريق عكرمة ومجاهد ايضا قال الهادی محمد وهذا اخص من الجميع والمراد بالقوم على هذا الخصوص ای هذه الامة والمستغرب ما اخرجه الطبری باسناد حسن عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال انا المنذر واومأ الى علی وقال انت الهادی بك يهتدی المهتدون بعدی فان ثبت هذا فالمراد بالقوم اخص من الذی قبله ای بنی هاشم مثلا اهـ -

باب قوله كشجرة طيبة اصلها ثابت الآية قال الحافظ كذا لابی ذر وساق غيره الى حين وسقط عندهم باب قوله اهـ ثم ذكر المصنف فيه حديث ابن عمر وقد تقدم فی كتاب العلم وتقدم هناك شیٔ من الكلام عليه

باب يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت كلمة التوحيد لا اله الا الله لانها رسخت فی القلب بالدليل ای يديمهم الله عليها كما اطمأنت اليها نفوسهم فی الدنيا والجمهور على انها نزلت فی سؤال المكلفين فی القبر فيلقن الله المؤمن كلمة الحق عند السؤال ولا يزل وسقط باب لغير ابی ذر اهـ قسطلانی وقال ايضا فی شرح الحديث وانما حصل لهم الثبات فی القبر بسبب مواظبتهم فی الدنيا على هذا القول ولا يخفى ان كل شیٔ كانت المواظبة عليه اكثر كان رسوخه فی القلب اتم ثبتنا الله بالقول الثابت فی الحيوة الدنيا وفی الآخرة بمنه وكرمه وهذا الحديث قد سبق فی باب ما جاء فی عذاب القبر من الجنائز اهـ -

باب قوله الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا الم تعلم كقوله الم تر كيف الخ قال القسطلانی لفظ باب ساقط لغير ابی ذر اهـ قال الحافظ هذا قول ابی عبيدة قوله البوار الهلاك الخ هو كلام ابی عبيدة ايضا ثم ذكر حديث ابن عباس فيمن نزلت فيه الآية مختصرا وقد تقدم مطولا فی غزوة بدر وروى الطبری من طريق اخرى عن ابن عباس انه سأل عمر عن هذه الآية فقال من قال هم الافجران من بنی مخزوم وبنی امية اخوالی واعمامك فاما اخوالی فاستأصلهم الله يوم بدر واما اعمامك فاملى الله لهم الى حين ومن طريق علی قال هم الافجران بنو امية وبنو المغيرة فاما بنو المغيرة فقطع الله دابرهم يوم بدر واما بنو امية فمتعوا الى حين وهو عند عبد الرزاق ايضا والنسائی وصححه الحاكم

قلت والمراد بعضهم لا جميع بنی امية وبنی مخزوم فان بنی مخزوم لم يستأصلوا يوم بدر بل المراد بعضهم كابی جهل من بنی مخزوم وابی سفيان من بنی امية اهـ من الفتح زاد القسطلانی وعنده (الطبری) ايضا من وجه آخر ضعيف عن ابن عباس هم جبلة بن الايهم والذين اتبعوه من العرب فلحقوا بالروم قال الحافظ ابن كثير والمشهور الصحيح عن ابن عباس هو القول الاول وان كان المعنى يعم جميع الكفار فان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ونعمة للناس اهـ

سورة الحجر

بسم الله الرحمن الرحيم

وهكذا فی نسخة العينی وفی نسخة الفتح تفسير سورة الحجر قال الحافظ كذا لابی ذر عن المستملی وله عن غيره بدون لفظ تفسير وسقطت البسملة للباقين اهـ قال العلامة العينی قال الطبری هی مكية باجماع المفسرين ويرد عليه قول الكلبی ان فيها آية مدنية وقال السخاوی نزلت بعد يوسف وقبل الانعام اهـ قوله قال مجاهد صراط علی مستقيم معناه الحق يرجع الى الله وعليه طريقه لا يعرج على شیٔ وقال الاخفش على الدلالة على الصراط المستقيم وقال غيرها ای من مر عليه مر علی ای على رضوانی وكرامتی وقيل على بمعنى الی وهذا اشارة الى الاخلاص المفهوم من المخلصين وقيل الى استغفار تمنيه والاغوائه اهـ من القسطلانی -

باب قوله الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين ليس لفظ باب فی نسخة القسطلانی وهو موجود فی نسختی الحافظين قال الحافظ ذكر فيه حديث ابی هريرة فی قصة مسترق السمع اورده اولا معنعنا ثم ساقه بالاسناد بعينه مصرحا فيه بالتحديث وبالسماع فی جميعه وذكر فيه اختلاف القراءة فی فزع عن قلوبهم وسيأتی شرحه فی تفسير سورة سبأ اهـ قال العينی قوله الا من استرق السمع واوله وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع الآية قوله وحفظناها ای السماء بالشهب وقوله الا من استرق الخ استثناء منقطع ای لكن من استرق السمع وعن ابن عباس انهم كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه الصلوة والسلام منعوا من ثلث سموات فلما ولد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم منعوا من السموات اجمع فما منهم من احد يريد استراق السمع الا رمی بشهاب مبين ای بنار بين والشهاب فی اللغة النار الساطعة اهـ -

باب قوله ولقد كذب اصحاب الحجر المرسلين قال القسطلانی سقط قوله باب لغير ابی ذر قوله كذب اصحاب الحجر وادی ثمود بين المدينة والشام المرسلين صالحا ومن كذب واحدا من المرسلين فكانما كذب الجميع او صالحا ومن معه من المؤمنين قوله ان يصيبكم مثل ما اصابهم من العذاب لان من دخل عليهم ولم يبك اعتبارا باحوالهم فقد شابههم فی الاعمال ودل على قساوة قلبه فلا يأمن ان يجره ذلك الى العمل بمثل اعمالهم فيصيبه مثل ما اصابهم وهذا الحديث تقدم فی باب الصلوة فی مواضع الخسف من كتاب الصلوة اهـ -

٢٨٢ باب قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم قال القسطلاني المثاني صيغة جمع واحده مثناة والمثناة كل شيء يثنى من قولك ثنيت الشيء ثنيا اي عطفته وضممت اليه آخر والمراد سبع من الآيات او من السور او من الفوائد ليس في اللفظ ما يعين احدها والقرآن العظيم من عطف العام على الخاص اذ المراد بالسبع اما الفاتحة او السور الطوال او من عطف بعض الصفات على بعض او الواو مقحمة اهـ وقال بعد ذكر الحديث وفيه وجوب اجابته عليه الصلوة والسلام ونص جماعة من الاصحاب على عدم بطلان الصلوة وفيه بحث سبق في البقرة اهـ قلت وتقدمت هذه المسئلة مع بيان مذاهب الائمة الاربعة في باب ما جاء في فاتحة الكتاب وقال الحافظ قال الخطابي وفي الحديث رد على ابن سيرين حيث قال الفاتحة لا يقال لها ام القرآن وانما يقال لها فاتحة الكتاب ويقول ام الكتاب هو اللوح المحفوظ قال وام الشيء اصله وسميت الفاتحة ام القرآن لانها اصل القرآن وقيل لانها متقدمة كانها تؤمه قوله والسبع المثاني والقرآن العظيم هو معطوف على قوله ام القرآن وهو مبتدأ او خبره محذوف او خبر مبتدأ محذوف تقريره والقرآن العظيم ما عداها وليس هو معطوفا على قوله السبع المثاني لان الفاتحة ليست هي القرآن العظيم وانما جاز اطلاق القرآن عليها لانها من القرآن لكنها ليست هي القرآن كله ثم وجدت في تفسير ابن ابي حاتم عن ابي هريرة بلفظ والقرآن العظيم الذي اعطيتموه اي هو الذي اعطيتموه فيكون هذا هو الخبر اهـ

٢٨٣ باب قوله الذين جعلوا القرآن عضين كذا في نسخة الفتح والعيني وفي نسخة القسطلاني بدون لفظ باب قال الحافظ قيل ان عضين جمع عضو فروى الطبري من طريق الضحاك قال في قوله جعلوا القرآن عضين اي جعلوه اعضاء كاعضاء الجزور وقيل هي جمع عضة واصلها عضهة فحذفت الهاء كما حذفت من الشفة واصلها شفهة وجمعت بعد الحذف على عضين مثل برة وبرين وكرة وكرين الى آخر ما بسطه في تفسيره.

٢٨٤ باب قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين قال سالم اليقين الموت قال القسطلاني سقط باب قوله لغير ابي ذر كقوله اليقين من قوله اليقين الموت اهـ قوله قال سالم اليقين الخ وصله الفريابي وعبد بن حميد واخرجه الطبري من طريق مجاهد وقتادة وغيرهما مثله واستشهد الطبري لذلك بحديث ام العلاء في قصة عثمان بن مظعون اما هو فقد جاءه اليقين واني لارجو له الخير وقد تقدم في الجنائز مشروحا وقد اعترض بعض الشراح على البخاري لكونه لم يخرج هنا هذا الحديث وقال كان ذكره اليق من هذا قال ولان اليقين ليس من اسماء الموت قلت لا يلزم البخاري ذلك وقد اخرج النسائي حديث بعجة عن ابي هريرة رفعه خير من عاش الناس به رجل ممسك بعنان فرسه الحديث وفي آخره حتى يأتيه اليقين ليس هو من الناس الا في خير فهذا شاهد جيد لقول سالم ومنه قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين واطلاق اليقين على الموت مجاز لان الموت لا يشك فيه احد من الفتح وقال القسطلاني قوله اليقين الموت لانه امر متيقن وهو مروي عن ابن عباس ايضا وروى جبير بن نفير مرسلا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما اوحي الي ان اجمع المال واكون من التاجرين ولكن اوحي الي ان سبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين رواه البغوي في شرح السنة اهـ

سورة النحل

بسم الله الرحمن الرحيم

وهكذا في نسخة العيني بتأخير البسملة عن سورة النحل وفي نسخة الفتح والقسطلاني بتقديم البسملة وقالوا سقطت البسملة لغير ابي ذر وقال العلامة العيني روى همام عن قتادة انها مدنية وروى سعيد عنه اولها مكي الى قوله عز وجل والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا ومن هنا الى آخرها مدني وقال السدي مكية الا آيتين وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال القرطبي قال ابن عباس هي مكية الا ثلث آيات نزلت بعد قتل حمزة رضي الله تعالى عنه ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا الآيات وقال السخاوي نزلت بعد الكهف وقبل سورة نوح عليه السلام اهـ قوله روح القدس جبريل نزل به الروح الامين قال الحافظ اما قوله روح القدس جبريل فاخرجه ابن ابي حاتم باسناد رجاله ثقات عن عبد الله بن مسعود وروى الطبري من طريق محمد بن كعب القرظي قال روح القدس جبريل وكذا جزم به ابو عبيدة وغير واحد واما قوله نزل به الروح الامين فذكره استشهادا لصحة هذا التاويل فان المراد به جبريل اتفاقا وكانه اشار الى رد ما رواه الضحاك عن ابن عباس قال روح القدس الاسم الذي كان عيسى يحيي به الموتى اخرجه ابن ابي حاتم واسناده ضعيف قوله وقال غيره فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم هذا مقدم ومؤخر الخ المراد بالغير ابو عبيدة فان هذا كلامه بعينه وقرره غيره فقال اذا وصلت بين الكلامين والتقدير فاذا اخذت في القراءة فاستعذ وقيل هو على اصله لكن فيه اضمار اي اذا اردت القراءة لان الفعل يوجد عند القصد من غير فاصل وقد اخذ بظاهر الآية ابن سيرين ونقل عن ابي هريرة وعن مالك وهو مذهب حمزة الزيات فكانوا يستعيذون بعد القراءة وبه قال داؤد الظاهري اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله فاذا قرأت القرآن الخ فيه تقديم وتاخير يعني بحسب الظاهر وليس ترتيب القراءة والاستعاذة على حسب ما ذكر في الآية بل الاستعاذة مقدمة على القراءة و على هذا فلا تنافي بين تاويله وتاويل الجمهور ان المراد بالقراءة ارادتها بل معناهما واحد لان كلام المؤلف غير آب عنه اهـ وفي هامشه عن حاشية الجمل ووجه ما قال الجمهور ان تقديم الاستعاذة على القراءة لتذهب الوسوسة عنه اولى من تاخيرها عن وقت الحاجة اليها ووجه مقابله ان القاري يستحق ثوابا عظيما وربما حصلت الوسوسة في قلبه فالاستعاذة بعد القراءة تدفع الوساوس اهـ قوله شاكلته ناحيته قال الحافظ كذا وقع ههنا وانما هو في السورة التي تليها وقد اعاده فيها ووقع في رواية ابي ذر عن الحموي نيته بدل ناحيته وسياتي الكلام عليها هناك وقال فيما سياتي قوله شاكلته ناحيته وصله الطبري عن ابن عباس وعن مجاهد قال على طبيعته وعلى حدته وعن قتادة قال يقول على ناحيته وعلى ما ينوي وقال ابو عبيدة قل كل يعمل على شاكلته اي على ناحيته وخليقته ومنها قولهم هذا من شكل هذا اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع

وليس هذا اللفظ من تلك السورة ولعل الوجه في ايراده ههنا التنبيه على ان قصده في القراءة لا ينبغي ان يكون الا لله وعلى هذا فالمناسب في ترجمة الشاكلة ههنا هي النية وفيما سياتي الناحية ليفيد فائدة بعد فائدة والمناسب على هذا الوجه ههنا نسخة نيته لا ناحيته فافهم اهـ وبسط في هامشه الكلام في شرح هذا اللفظ من الشروح ومن كلام اهل اللغة قوله السكر ما حرم من ثمرتها كتب الشيخ في اللامع ولا يبعد ان يقال ان الامتنان بما لم يسكر منها ولا شك في جواز القدر الذي لا يسكر منها فصح الامتنان او يقال ان الآية مكية وتحريم المحرمات منها بعد في فصح الامتنان وقت انزال الآية اهـ وذكر في هامشه كلام الشراح وفيه ايضا وفي الجلالين وهذا قبل تحريمها وفي الجمل قوله وهذا الخ اي الامتنان باتخاذ السكر منها المقتضي لحلها اذ الامتنان بالشيء يقتضي حله وفي الكرخي وهذا قبل تحريمها جزم به اعتمادا على قولهم في السورة انها مكية الا ثلث آيات من آخرها والمائدة مدنية وتحريم الخمر فيها وهي آخر القرآن نزولا كما ثبت في الحديث اهـ

٢٨٥ باب قوله ومنكم من يرد الى ارذل العمر قال الحافظ ذكر فيه حديث انس في الدعاء بالاستعاذة من ذلك وغيره وسياتي شرحه في الدعوات وروى ابن ابي حاتم من طريق السدي قال ارذل العمر هو الخرف وروى ابن مردويه من حديث انس انه مائة سنة اهـ وقال العيني قال قتادة تسعون سنة وعن علي خمس وسبعون وعن عكرمة من قرأ القرآن لم يرد الى ارذل العمر اهـ

سورة بني اسرائيل

بسم الله الرحمن الرحيم

وهكذا في نسخة الفتح والعيني وسقطت البسملة في نسخة القسطلاني وقال وزاد ابو ذر بسم الله الرحمن الرحيم وسقطت لغيره اهـ وقال العلامة العيني قال قتادة هي مكية الا ثمان آيات نزلن بالمدينة وهي من قوله وان كادوا ليفتنونك الى آخرهن وسجدتها مدنية وفي تفسير ابن مردويه من غير طريق عن ابن عباس هي مكية وقال السخاوي نزلت بعد القصص وقبل سورة يونس عليه السلام اهـ قوله انهن من العتاق الاول بكسر المهملة وتخفيف المثناة جمع عتيق وهو القديم او هو كل ما بلغ الغاية في الجودة وبالثاني جزم جماعة في هذا الحديث وبالاول جزم ابو الحسن بن فارس قال القسطلاني والعرب تجعل كل شيء بلغ الغاية في الجودة عتيقا والاول بضم الهمزة وفتح الواو المخففة والاولية باعتبار حفظها او باعتبار نزولها لانها مكيات ومراده تفضيل هذه السور لما تتضمن مفتتح كل منها بامر غريب وقع في العالم خارق للعادة وهو الاسراء وقصة اصحاب الكهف وقصة مريم قاله الكرماني اهـ قوله هن من تلادي بكسر المثناة وتخفيف اللام اي مما حفظ قديما والتلاد قديم الملك وهو بخلاف الطارف ومراد ابن مسعود انهن من اول ما تعلم من القرآن وان لهن فضلا لما فيهن من القصص واخبار الانبياء عليهم السلام وسياتي الحديث في فضائل القرآن باتم من هذا السياق اهـ من الفتح وزاد القسطلاني وفي حديث عائشة عند الامام احمد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ كل ليلة بني اسرائيل والزمر اهـ

٢٨٦ باب قوله اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام قال الحافظ لم يختلف القراء في اسرى بخلاف قوله في قصة لوط فاسر فقرئت بالوجهين وفيه تعقب على من قال من اهل اللغة ان اسرى وسرى بمعنى واحد قال السهيلي السرى من سريت اذا سرت ليلا يعني فهو لازم والاسراء يتعدى في المعنى لكن حذف مفعوله حتى ظن من ظن انهما بمعنى واحد وانما معنى اسرى بعبده جعل البراق يسري به كما تقول امضيت كذا بمعنى جعلته يمضي لكن حسن حذف المفعول لقوة الدلالة عليه والاستغناء عن ذكره لان المقصود بالذكر المصطفى لا الدابة التي سارت به واما قصة لوط فالمعنى سر بهم على ما يتحملون عليه من دابة ونحو بهذا معنى القراءة بالقطع ومعنى الوصل سر بهم ليلا ولم يأت مثل ذلك في الاسراء لانه لا يجوز ان يقال سرى بعبده بوجه من الوجوه انتهى والنكتة الذي جزم به انما هو من هذه الحيثية التي قصد فيها الاشارة الى انه سار ليلا على البراق والا فلو قال قائل سرت بزيد بمعنى صاحبته لكان المعنى صحيحا اهـ وهكذا بسط الكلام العلامة القسطلاني في تحقيق هذا اللفظ وقال ايضا قوله ليلا بلفظ التنكير قال الزمخشري ليفيد تقليل مدة الاسراء وانه اسرى في بعض الليل من مكة الى الشام مسيرة اربعين ليلة فدل على ان التنكير دل على البعضية ويشهد لذلك قراءة عبد الله وحذيفة من الليل اي بعضه كقوله ومن الليل فتهجد به اهـ

٢٨٧ باب قوله ولقد كرمنا بني آدم الخ وهكذا في نسخة الفتح والعيني وفي نسخة القسطلاني قوله كرمنا واكرمنا واحد قال القسطلاني ولابي ذر باب قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم الخ اهـ قلت واليه اشار العيني حيث قال وليست في بعض النسخ هذه الترجمة اهـ قوله كرمنا واكرمنا واحد اي في الاصل والا فالتشديد ابلغ قال ابو عبيدة كرمنا اي اكرمنا الا انه اشد مبالغة في الكرامة انتهى وهي من كرم بضم الراء مثل شرف وليس من الكرم الذي هو في المال اهـ من الفتح قوله قبيلا معاينة ومقابلة وقيل القابلة الخ قال ابو عبيدة والملائكة قبيلا مجازه مقابلة اي معاينة اهـ من الفتح قلت هو اشارة الى قوله او تاتي بالله والملائكة قبيلا وفي الجلالين اي مقابلة وعيانا فنراهم اهـ وفسره البخاري بقوله معاينة ومقابلة ثم قال البخاري وقيل القابلة ويتوهم منه ان هذا ايضا قول في تفسير الآية فكتب الشيخ قدس سره في اللامع وليس المراد انه قيل ذلك في تفسير الآية بل المعنى انه يقال لاجل هذا المعنى للقابلة قابلة ايضا اهـ قال العيني قوله وقيل القابلة اراد انه قيل للمرأة التي تتلقى الولد عند الولادة قابلة لانها تقابلها اي تقابل المرأة التي تولد وتتقبل ولدها اي تلقاه عند الولادة يقال قبلت القابلة المرأة تقبلها قبالة بالكسر اي تلقته عند الولادة وقال ابن التين ضبط بعضهم بتقبيل ولدها بالضم الموحدة وليس بين قلت تقبل بالفتح هو البين لانه من باب علم وقد يظن ان تقبل ولدها من التقبيل وليس بظاهر اهـ

٢٨٨ باب قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الخ قوله كنا نقول للحي اي للقبيلة اذا كثروا في الجاهلية امر بفتح الهمزة وكسر الميم بنو فلان قوله قال اي الحميدي عن سفيان آمر بكسر الميم كالاول كذا في فرعين لليونينية كالاصل وقال الحافظ ابن حجر وغيره ان الاولى بكسر الميم والثانية بفتحها وهما لغتان وبالفتح قرأ الجمهور الآية وقرأها ابن عباس

بالكسر ويعقوب بسد الجزة وفتح الميم ومجاهد بتشديد الميم من الامارة والحاصل ان سياق المؤلف لحديث ابن مسعود ليدل على ان معنى امرنا في الآية كثرنا مترفيها وهي لغة حكاها ابو حاتم ونقلها الواحدي عن اهل اللغة وقال ابو عبيدة من انكرها لم يلتفت اليه لثبوتها في اللغة اھ من القسطلاني -

باب قوله ذرية من حملنا مع نوح انه كان عبدا شكورا سقط الباب لغير ابي ذر قاله القسطلاني وذكر فيه حديث ابي هريرة في الشفاعة وسياتي شرحه في الرقاق واورده ههنا لقوله فيه يقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وقد سماك الله عبدا شكورا وقد صحح ابن حبان من حديث سلمان الفارسي كان نوح اذا طعم اولبس حمد الله فسمي عبدا شكورا وله شاهد عند ابن مردويه من حديث معاذ بن انس اھ من الفتح وقال العيني وعن عمران بن سليم انما سمي نوح عليه السلام عبدا شكورا لانه كان اذا اكل طعاما قال الحمد لله الذي اطعمني ولو شاء اجاعني واذا شرب شرابا قال الحمد لله الذي سقاني ولو شاء اظماني واذا اكتسى قال الحمد لله الذي كساني ولو شاء اعراني واذا احتذى قال الحمد لله الذي حذاني ولو شاء احفاني واذا قضى حاجة قال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه في عافية ولو شاء حبسه

قوله انت اول الرسل كتب الشيخ في اللامع اي اولي العزم منهم اھ وفي هامشه قال الحافظ اما كونه اول الرسل فقد استشكل بان آدم كان نبيا وبالضرورة تعلم انه كان على شريعة من العبادة وان اولاده اخذوا ذلك عنه فعلى هذا هو رسول اليهم فيكون هو اول رسول ويحتمل ان تكون الاولية في قول اهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم الى اهل الارض لانه في زمن آدم لم يكن للارض اهل اولان رسالة آدم الى بنيه كانت كالتربية للاولاد ويحتمل ان يكون المراد انه رسول ارسل الى بنيه وغيرهم من الامم مع تفرقهم في عدة بلاد وآدم انما ارسل الى بنيه فقط وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة واستشكله بعضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جد نوح اھ وبسط القاري الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه وذكر في جملة كلامه اما آدم وشيث فهما وان كانا رسولين الا ان آدم ارسل الى بنيه ولم يكونوا كفارا وشيثا كان خلفا فيهم بعده بخلاف نوح فانه مرسل الى كفار اهل الارض وهذا اقرب من القول بان آدم وادريس لم يكونا رسولين، وقد يقال انه اول نبي بعثه الله بعد آدم على ان شيثا كان خليفة له فاولية اضافية او اول نبي بعثه من اولي العزم فالاولية حقيقية وهذا اوفق الاقوال وبه يزول الاشكال اھ ثم يشكل ههنا ان الآية المترجم بها متقدمة على الآيتين في الترجمتين السابقتين فكان حق هذه الترجمة التقدم عليهما وقد تقدم مثل ذلك في سورة آل عمران ايضا -

باب قوله وآتينا داود زبورا ذكر فيه حديث ابي هريرة خفف على داود القران ووقع في رواية لابي ذر القراءة والمراد بالقران مصدر القراءة لا القرآن المعهود لهذه الامة اھ من الفتح وقال القسطلاني بعد ذكر الحديث وفيه ان البركة قد تقع في الزمن اليسير حتى يقع فيه العمل الكثير ومن ذلك ان بعضهم كان يقرأ اربع ختمات بالليل واربعا بالنهار وقد انبئت عن الشيخ ابي طاهر المقدسي انه يقرأ في اليوم والليلة خمس عشرة ختمة وهذا الرجل قد رأيته بجانوته بسوق القماش في الارض المقدسة سنة سبع وستين وثمانمائة وقرأت في الارشاد ان الشيخ نجم الدين الاصبهاني رأى رجلا من اليمن بالطواف ختم في شوط او في اسبوع شك وهذا لا سبيل الى ادراكه الا بالفيض الرباني والمدد الرحماني اھ

باب قوله قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا قال القسطلاني قوله كان ناس من الانس يعبدون ناسا من الجن استشكل السفاقسي من حيث ان الناس ضد الجن واجيب بانه على قول من قال انه من ناس اذا تحرك وقال الجوهري في صحاحه والناس قد يكون من الانس والجن فهو صريح في استعمال ذلك ولئن سلمنا ان الجن لا يسمون ناسا فهذا يكون من المشاكلة نحو تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك على ما تقرر في علم البديع اھ

باب قوله اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة الآية ذكر فيه الحديث قبله من وجه آخر عن الاعمش مختصرا ومفعول يدعون محذوف تقديره اولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون الى ربهم الوسيلة وقرأ ابن مسعود تدعون بالمثناة الفوقانية على ان الخطاب للكفار وهو واضح وقوله ايهم اقرب معناه يبتغون من هو اقرب منهم الى ربهم اھ من الفتح -

باب قوله وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس سقط باب لغير ابي ذر قوله هي رؤيا عين اريها لم يصرح بالمرئي وعند سعيد بن منصور من طريق ابي مالك قال هو ما اري في طريقه الى بيت المقدس قلت وقد بينت ذلك واضحا في الكلام على حديث الاسراء في السيرة النبوية من هذا الكتاب وقوله ليلة اسري به جاء فيه قول آخر فروى ابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس قال اري انه دخل مكة هو واصحابه فلما رده المشركون كان لبعض الناس بذلك فتنة وجاء فيه قول آخر فروى ابن مردويه من حديث حسين بن علي رفعه اني اريت كان بني امية يتعاورون منبري هذا فقيل هي دنيا تنالهم ونزلت هذه الآية واخرجه ابن ابي حاتم من حديث عمرو بن العاص ومن حديث يعلى بن مرة واسانيد الكل ضعيف واستدل به على اطلاق لفظ الرؤيا على ما يرى بالعين في اليقظة وقد انكره الحريري تبعا لغيره وقالوا انما يقال رؤيا في المنام واما التي في اليقظة فيقال رؤية اھ من الفتح -

باب قوله ان قرآن الفجر كان مشهودا قال مجاهد صلوة الفجر وصله الطبري من طريق ابن ابي نجيح عنه وزاد يجتمع فيها ملائكة الليل وملائكة النهار ومن طريق العوفي عن ابن عباس نحوه ثم ذكر فيه حديث ابي هريرة وقد تقدم شرحه في صفة الصلوة اھ من الفتح -

باب قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يحمده فيه الاولون والآخرون والمشهور انه مقام الشفاعة للناس ليريحهم الله من كرب ذلك اليوم وشدته وفي المقام المحمود اقوال اُخر تاتي ان شاء الله تعالى في الرقاق اھ من الفتح -

باب قوله وقل جاء الحق وزهق الباطل الخ قال الحافظ قوله يزهق يهلك قال ابو عبيدة في قوله وتزهق انفسهم وهم كافرون اي تخرج وتموت وتهلك ويقال زهق ما عندك اي ذهب كله وروى ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس ان الباطل كان زهوقا اي ذاهبا اھ

باب قوله ويسئلونك عن الروح سقط لفظ باب لغير ابي ذر قاله القسطلاني قوله في حرث بفتح المهملة وسكون الراء بعدها مثلثة، ووقع في كتاب العلم من وجه آخر بخاء معجمة وموحدة وضبطوه بفتح اوله وكسر ثانيه وبالعكس والاول اصوب فقد اخرجه مسلم من طريق مسروق عن ابن مسعود بلفظ كان في نخل وزاد في رواية العلم بالمدينة ولابن مردويه من وجه آخر عن الاعمش في حرث للانصار وهذا يدل على ان نزول الآية وقع بالمدينة لكن روى الترمذي من طريق داود بن ابي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قالت قريش لليهود اعطونا شيئا نسئل هذا الرجل فقالوا اسئلوه عن الروح فسألوه فانزل الله تعالى هذه الآية ورجاله رجال مسلم ويمكن الجمع بان يتعدد النزول بحمل سكوته في المرة الثانية على توقع مزيد بيان في ذلك ان ساغ هذا والا فما في الصحيح اصح، قوله فسألوه عن الروح في رواية التوحيد فقام رجل منهم فقال يا ابا القاسم ما الروح قال ابن التين اختلف الناس في المراد بالروح المسئول عنه في هذا الخبر على اقوال الاول روح الانسان الثاني روح الحيوان الثالث جبريل الرابع عيسى الخامس القرآن السادس الوحي السابع ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة الثامن ملك له احد عشر الف جناح ووجه وقيل ملك له سبعون الف لسان وقيل له سبعون الف وجه في كل وجه سبعون الف لسان لكل لسان الف لغة يسبح الله تعالى يخلق الله تعالى بكل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة وقيل ملك رجلاه في الارض السفلى ورأسه عند قائمة العرش التاسع خلق كخلق بني آدم يقال لهم الروح ياكلون ويشربون لا ينزل ملك من السماء الا نزل معه وقيل بل هم صنف من الملائكة ياكلون ويشربون انتهى كلامه ملخصا بزيادات من كلام غيره وهذا انما اجتمع من كلام اهل التفسير في معنى لفظ الروح الوارد في القرآن لا خصوص هذه الآية فمن الذي في القرآن نزل به الروح الامين وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا يلقي الروح من امره وايدهم بروح منه يوم يقوم الروح والملائكة صفا تنزل الملائكة والروح فيها فالاول جبريل والثاني القران والثالث الوحي والرابع القوة والخامس والسادس محتمل لجبريل ولغيره ووقع اطلاق روح الله على عيسى وقال القرطبي الراجح انهم سألوه عن روح الانسان لان اليهود لا تعترف بان عيسى روح الله ولا تجهل ان جبريل ملك وان الملائكة ارواح وقال الامام فخر الدين الرازي المختار انهم سألوه عن الروح الذي هو سبب الحياة وان الجواب وقع على احسن الوجوه الى آخر ما بسط الحافظ الكلام في تعريف الروح الى ان قال حتى قيل ان الاقوال فيها بلغت مائة اھ وهذا الحديث سبق في كتاب العلم في باب وما اوتيتم من العلم الا قليلا وتقدم شيء من الكلام عليه هناك وقد تكلم العلماء على مسئلة الروح بتصانيف مستقلة فيها رسالتان احدهما للحافظ ابن القيم باسم كتاب الروح وهو مطبوع قديما والرسالة الثانية للامام الرازي وقد طبع قريبا باسم كتاب النفس والروح -

باب قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها سقط لغير ابي ذر قوله مختف بمكة يعني في اول الاسلام وفي رواية الطبري من وجه آخر عن ابن عباس فكان اذا صلى باصحابه واسمع المشركين فاذاه وفسرت رواية الباب الاذى قوله سبوا القرآن وللطبري من وجه آخر عن سعيد بن جبير فقالوا له لا تجهر فتؤذي آلهتنا فنهجو الهك من طريق اخرى عن ابن عباس كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جهر بالقرآن وهو يصلي تفرق عنه اصحابه واذا اخفض صوته لم يسمع من يريد ان يسمع قرآنه فنزلت اھ من الفتح وقال الحافظ ايضا تحت قوله في الحديث الآتي انزل ذلك في الدعاء هكذا اطلقت عائشة وهو اعم من ان يكون ذلك داخل الصلوة او خارجها وقد اخرجه الطبري وغيره من طريق آخر فزاد في الحديث في التشهد وقد جاء عن ابن عباس نحو تاويل عائشة اخرجه الطبري ورجح النووي وغيره قول ابن عباس كما رجحه الطبري لكن يحتمل الجمع بينهما بانها نزلت في الدعاء داخل الصلوة وجاء عن اهل التفسير في ذلك اقوال اخر ما ذكر الحافظ وفي آخره وقيل الآية في الدعاء وهي منسوخة لقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية اھ ملخصا -

سورة الكهف

بسم الله الرحمن الرحيم

ثبتت البسملة للاكثرين الا لابي ذر فانها لم تثبت ذكر ابن مردويه ان ابن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهم قالا انها مكية وعن القرطبي عن ابن عباس مكية الا قوله واصبر نفسك الآية فانها مدنية وفي مقامات التنزيل فيها ثلث آيات مدنيات قوله واصبر نفسك وقوله ويسئلونك عن ذي القرنين اھ من العيني قال الحافظ كلها مكية عليه الجمهور وشذ من قال خلاف ذلك

قوله كان له ثمر ذهب وفضة كتب الشيخ قدس سره في اللامع لان الحجرين حاصل الثمار اھ وفي هامشه وهو مؤدى كلام الراغب اذ قال الثمر هو الثمار وقيل هو جمعه ويكنى به عن المال المستفاد وعلى ذلك حمل ابن عباس وكان له ثمر ويقال ثمر الله ماله اھ وقال ايضا الثمر اسم لكل ما يتطعم من احمال الشجر الواحدة ثمرة والجمع ثمار وثمرات ثم بسط الآيات الدالة على هذا المعنى وحكى الحافظ في الفتح عن مجاهد قال ما كان في القرآن ثمر بالضم فهو المال وما كان بالفتح فهو النبات اھ والحاصل انه قال عز اسمه في سورة الكهف وفجرنا خلالهما نهرا وكان له ثمر قال صاحب تفسير الجلالين بفتح الثاء والميم وبضمهما وبضم الاول وسكون الثاني وهو جمع ثمرة كشجرة وشجر وخشبة وخشب وبدنة وبدن اھ وفي الجمل القراءات الثلاثة سبعية وقوله وهو جمع ثمرة اي على كل واحد من الاوجه الثلاثة فالمفرد لا يختلف حاله اھ وحاصل كلام الشراح الاختلاف في المعنيين قال الكرماني قوله وكان له ثمر اي ذهب وفضة وقيل هو جمع الثمر اي الذي للشجر اھ قوله لنعلم احييناهم يعني بذلك ان البعث ههنا ليس هو البعث بعد الموت بل المراد احياؤهم من نومهم الذي كانوا فيه اھ من اللامع وقال الحافظ هو قول ابي عبيدة وروى عبد الرزاق من طريق عكرمة قال كان اصحاب الكهف اولاد ملوك اعتزلوا قومهم في الكهف فاختلفوا في بعث الروح والجسد فقال قائل يبعثان وقال قائل تبعث الروح فقط واما الجسد فتاكله الارض فاماتهم الله ثم احياهم فذكر القصة

باب قوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا قال الحافظ ذكر فيه حديث علي مختصرا ولم يذكر مقصود الباب على عادته في التعمية وقد تقدم شرحه مستوفى في صلوة الليل وفيه ذكر الآية المذكورة وقوله في آخره الا تصليان زاد في نسخة الصغاني وذكر الحديث والآية الى قوله اكثر شيء جدلا اھ وهكذا قال القسطلاني حيث قال كذا ساقه مختصرا ولم يذكر المقصود منه جريا على عادته في التعمية وتشحيذ الاذهان فاشار بطرفه الى بقيته وهو قوله على فقلت يا رسول الله انفسنا بيد الله

فاذا شاء ان يبعث بعثنا فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع الى شئ فسمعته وهو مول يضرب فخذه وهو يقول وكان الانسان اكثر شئ جدلا وهذا يدل على ان المراد بالانسان الجنس فهو رد على من قال المراد بالانسان ههنا الكافر لكن في الآية مع قوله ويجادل الذين كفروا بالباطل اشعار بالتخصيص لان ذلك صفة ذم ولا يستحقه الا من هو اهل وهم الكفار وهذا الحديث قد مر في التهجد من اواخر كتاب الصلوة اهـ قوله سرادقها مثل السرادق كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اطلاق السرادق ههنا مجاز عن السور والجدار لجامع الاحاطة لان السرادق اذا حمل على حقيقته لم يمنع عن ان ينفذ الحرمة وايضا فان الروايات مصرحة بان عرض اسوار الجحيم وسائر طبقاتها اكثر ان يعبر عنها بالسرادق اهـ وعد قال الحافظ هو قول ابي عبيدة لكنه تصرف فيه قال ابو عبيدة في قوله احاط بهم سرادقها كسرادق الفسطاط وهي الحجرة التي تطوف بالفسطاط قال الشاعر سرادق المجد عليك ممدود وروى الطبري من طريق ابن عباس باسناد منقطع قال سرادقها حائط من نار اهـ وقال الراغب بيت مسردق مجعول على هيئة السرادق اهـ من هامش اللامع قوله قبلا وقبلا وقبلا استينافا قال الحافظ قال ابو عبيدة في قوله او يأتيهم العذاب قبلا اى اول فان فتحوا اولها فالمعنى استينافا ونقل ابن التين فقال لا اعرف للاستيناف ههنا معنى وانما هو استقبالا اهـ وبعود على قبلا بفتح القاف الخ والمؤنث قريب من المقبل فلا معنى لادعاء تغييره اهـ قلت وقد تقدم الكلام عليه مبسوطا في سورة الانعام تحت قول البخاري قبلا جمع قبيل اى ضروب للعذاب

باب قوله واذ قال موسى لفتٰه لا ابرح حتى ابلغ الآية قال العيني ومر في هو ابن عمران لفتاه اى لصاحبه يوشع بن نون قيل كان معه في سفره وقيل فتاه عبده ومملوكه قوله لا ابرح اى لا ازال اسير حتى ابلغ مجمع البحرين بحر فارس والروم مما يلي المشرق وعن محمد بن كعب بطنجة وعن ابي بن كعب بافريقية وقيل بحر الاردن وقلزم وعن ابن المبارك قال بعضهم بحر ارمينيه وعن السدي هما الكر والرس حيث يصبان في البحر او امضي حقبا اى زمانا طويلا وعن قتادة الحقب الزمان وعن ابن عباس الحقب الدهر وعن عبد الله بن عمرو بن العاص انه ثمانون سنة وعن مجاهد سبعون سنة اهـ قال الحافظ اختلف في مكان مجمع البحرين ثم ذكر عدة اقوال نحو ما تقدم عن العيني ثم قال وهذا اختلاف شديد واغرب من ذلك ما نقله القرطبي عن ابن عباس قال المراد بمجمع البحرين اجتماع موسى والخضر لانهما بحرا علم وهذا غير ثابت ولا يقتضيه اللفظ وانما يحسن ان يذكر في مناسبة اجتماعهما بهذا المكان المخصوص كما قال السهيلي اجتمع البحران لمجمع البحرين ثم ذكر المصنف قصة موسى والخضر اهـ مختصرا

باب قوله فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما ووقع في رواية الاصيلي فلما بلغ مجمع بينهما والاول هو الموافق للتلاوة قوله سربا مذهبا الخ قال ابو عبيدة في قوله تعالى فاتخذ سبيله في البحر سربا اى مسلكا ومذهبا يسرب فيه وفي آية اخرى وسارب بالنهار اى سالك في سربه اى مذهبه ومنه اصبح فلان آمنا في سربه ومنه انسرب فلان اذا مضى اهـ من الفتح قوله تعالى ذكر الناس يوما كتب الشيخ في اللامع قائل قال هو النبي صلى الله عليه وسلم او الراوي ثم المراد بقول موسى في جواب السائل هل في الارض احد اعلم لا هو نفي وجود الاعلم في ظنه لا بحسب نفس الامر فلا يكون ذلك مخالفا لما ورد في سائر الروايات انه سأله هل تعلم احدا اعلم فان السؤال والجواب كليهما بحسب اعتقاد المجيب وعلمه سواء صرح بعلمه او لا فلا فرق بين قوله هل تعلم احدا اعلم منك وبين قوله هل احد اعلم منك وكذلك بين جوابيهما اهـ وفي هامشه تقدم الكلام على ذلك مبسوطا في كتاب العلم في باب ما يستحب للعالم اذا سئل اى الناس اعلم وفي كتاب الانبياء في باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام وميل الشيخ قدس سره في تلك المواضع الثلثة الى نفي الوجود دون العلم لا نفي وجود العلم كما يظهر من التأمل في كلامه وما افاده الشيخ من الاحتمالين في مرجع ضمير قال محتملان والظاهر من سياق الروايات هو الاول وفيه احتمال ثالث وهو ان يكون المرجع موسى عليه السلام وقوله ذكر الناس جملة حالية بحذف الواو ومقول قال ما سيأتي من قوله لا ويؤيده ما تقدم من السياق في كتاب الشروط بلفظ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال موسى رسول الله الحديث اهـ قوله ثم ذبحه بالسكين ولا يخالف هذا سائر الروايات الاخر التي صرح فيها بانه اقتلعه اذ يمكن ان يكون قطعه قليلا ثم اقتلعه ليتفصم ما بقي منه متعلقا بجسده اهـ في هامشه وبذلك جمع عامة الشراح بين تلك الروايات المختلفة فقد قال العيني فان قلت قال اولا فقتله ثم قال فذبحه وفي رواية سفيان فاقتلعه بيده قلت لا منافاة بينها لانه لعله قطع بعضه بالسكين ثم قلع الباقي والقتل يشملها اهـ قوله لو شئت لاتخذت كتب الشيخ في اللامع ولا يتوهم ان موسى كيف قصد اخذ الاجر على هذا الفعل القليل وهو اشارة باليد وانه لو اخذ منهم شيئا عليه لما اغنا بهم وكانوا ثلثة ثلثة لانا نقول انه عليه الصلوة والسلام تصور بذلك انك لو شئت لكلمت بهم في اجارة اقامة الجدار وتسويتها ولا شك انهم اذا استأجروا لاقامته لجعلوا له على عمله هذا اقدار اما معلوما من الاجر معتدا به فاذا استقر الامر اقام بالاشارة فحسب فيكون ذلك سببا لغدائهم وطعامهم اهـ يقال ان موسى لم يصبر على الجوع وتبادر الى الاسباب واستغنى عنه الخضر وكان موسى افضل منه من غير شك لانا نقول التوكل هو ترك الاعتماد لا ترك الاسباب فان موسى وان نظر الى الاسباب الا انه لم يعتمد عليه وكان توكل موسى اكثر من توكل الخضر لتركه الاسباب اصلا وكان توكل موسى مع مباشرة الاسباب وهذا اعلى مراتبه وايضا فان الخضر لكشفه كان نظر الى مطعمه وموضع غدائه اين هو فلم يتنزع اليه وكان موسى نبي الله لا ينظر اليه فكان امره خفيا عليه فامر بمباشرة الاسباب لتحصيل اعتمادا على الله تعالى في ذلك كله اهـ وبسط في هامشه الكلام على معنى التوكل وعلى مراتبه وفيه ايضا كتب شيخ مشائخنا الشاه ولي الدهلوي في رسالة الدر الثمين التي ذكر فيها المنامات النبوية صلى الله عليه وسلم فقال رسالته صلى الله عليه وسلم عن التسبب وتركه ايهما احسن لي ففاض منه على روحي فيض برد به قلبي عن الاسباب والاولاد ثم انكشف الامر بعد ساعة فرأيت الطبيعة تركن الى الاسباب ورأيت الروح تركن الى التفويض اهـ وبه جزم الشيخ الگنگوهي قدس سره في الكوكب الدري فقال تحت حديث اعقلها وتوكل فاعلى مراتب التوكل ان يباشر الاسباب ولا يعتمد عليها ثم ان لا يباشر الاسباب ثم لا شئ بعد ذلك وهو ان يباشر الاسباب ويتوكل عليها اهـ

باب قوله فلما جاوزا قال لفتٰه آتنا غداءنا الآية ذكر فيه الحديث المذكور في الباب السابق من طريق آخر قال العيني وهو طريق آخر في الحديث المذكور قبله وهو عن قتيبة عن سفيان الى آخره وفيه بعض اختلاف في المتن بعض زيادة وبعض نقصان وقال ايضا وهذا الحديث اخرجه البخاري في اكثر من عشر مواضع اهـ قلت واول ما جاء ذكره في كتاب العلم وقال الحافظ ساق المصنف فيه قصة موسى عن قتيبة عن سفيان وقد نبهت على ما فيه من فائدة زائدة في الذي قبله وقوله عن عمرو بن دينار تقدم قبل بباب من رواية الحميدي عن سفيان حدثنا عمرو بن دينار وروى الترمذي من طريق علي بن المديني قال حججت حجة وليس لي همة الا ان اسمع من سفيان الخبر في هذا الحديث حتى سمعته يقول حدثنا عمرو وكان قبل ذلك يقوله بالعنعنة اهـ قوله رحما من الرحم الخ هو من كلام ابي عبيدة ووقع عنده مفرقا وقد تقدم في الحديث الذي قبله وحاصل كلامه ان رحما من الرحم التي هي القرابة وهي ابلغ من الرحمة التي هي رقة القلب لانها تستلزمها غالبا من غير عكس وقوله ويظن مبني للمجهول وقوله مشتق من الرحمة اى التي اشتق منها الرحيم وقوله ام رحم بضم الراء والسكون وذلك لتنزل الرحمة بها ففيه تقوية لما اختاره من ان الرحم من القرابة لا من الرقة اهـ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله رحما من الرحم الخ توجيهان نبه على اولهما بقوله من الرحم الخ وعلى الثاني بقوله نظن الخ وحاصل الاول ان الرحم مشتق من الرحم كلكف وهي ابلغ من الرحمة والثاني ان الرحيم مشتق من الرحمة والرحم من الرحيم فلما كان بناء الرحيم دالا على نوع مبالغة والرحم دال على المبالغة ايضا ناسب اشتقاق الرحم من الرحيم لا من الرحمة لخلو الرحمة عن الدلالة على المبالغة وتضمن الرحم ذلك ولا يضر لزوم الاشتقاق من المشتق لان الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في الحروف الاصلية الى آخر ما قالوا اهـ وبسط في هامشه في تائيد كلام الشيخ قدس سره وتوضيحه -

باب قوله قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا قال الحافظ قوله هم الحرورية بفتح المهملة وضم الراء نسبة الى حروراء وهي القرية التي كان ابتداء خروج الخوارج على علي رضي الله عنه منها ولابن مردويه من طريق حصين بن مصعب لما خرجت الحرورية قلت لابي اهؤلاء الذين انزل الله فيهم ولهمن طريق قاسم بن ابي بزة عن ابي الطفيل عن علي في هذه الآية قال اظن ان بعضهم الحرورية وللحاكم من وجه آخر عن ابي الطفيل قال قال علي منهم اصحاب النهروان وذلك قبل ان يخرجوا واصله عند عبد الرزاق بلفظ قام ابن الكواء الى علي فقال ما الاخسرين اعمالا قال ويلك منهم اهل حروراء ولعل هذا هو السبب في سوال مصعب اباه عن ذلك وليس الذي قاله علي رضي الله عنه ببعيد لان اللفظ يتناوله وان كان السبب مخصوصا اهـ قوله وكان سعد يسميهم الفاسقين والصواب الى سرين ووقع على الصواب كذلك عند الحاكم ووجه خسرانهم انهم تعبدوا على غير اصل فابتدعوا فخسروا الاعمار والاعمال وعن علي انهم كفرة اهل الكتاب كان اولهم على حق فاشركوا بربهم وابتدعوا في دينهم وقيل هم الصابئون وقيل المنافقون باعمالهم المحسنون باعتقادهم وهذه الاقوال كلها تقتضي التخصيص بغير مخصص والذي يقتضيه التحقيق انها عامة فما نقول على انهم الحرورية فمعناه ان الآية تشملهم كما تشمل اهل الكتابين وغيرهم لا انها نزلت في هؤلاء على الخصوص لانها مكية قبل خطاب اهل الكتاب ووجود الحرورية وانما هي عامة في كل من دان بغير الاسلام اهـ من القسطلاني -

باب اولٰئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه الآية تقدم من حديث سعد بن ابي وقاص في الذي قبله بيان انها نزلت في الاخسرين اعمالا وقوله (في الحديث) وقال اقرؤا الخ القائل يحتمل ان يكون الصحابي او هو مرفوع من بقية الحديث اهـ من الفتح -

كهيعص

بسم الله الرحمن الرحيم

وهكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الفتح بتقديم البسملة وبزيادة لفظ سورة قال الحافظ سقطت البسملة لغير ابي ذر وهي له بعد الترجمة وروى الحاكم بسنده عن ابن عباس قال الكاف من كريم والهاء من هادي والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق ومن وجه آخر عن سعيد نحوه لكن قال يمين بدل حكيم وعزيز بدل عليم وللطبري من وجه آخر عن سعيد نحوه لكن قال الكاف من كبير وروى الطبري من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال كهيعص قسم اقسم الله به وهو من اسمائه ومن طريق فاطمة بنت علي قالت كان علي يقول يا كهيعص اغفر لي وقال عبد الرزاق عن قتادة هي اسم من اسماء القرآن اهـ وزاد القسطلاني سال رجل محمد بن علي المرتضى عن تفسيرها فقال لو اخبرتك بتفسيرها لمشيت على الماء لا يواري قدميك اهـ وزاد العلامة العيني وقيل اسم الله الاعظم وقيل اسم السورة وعن الكلبي هو ثناء اثنى الله به على نفسه وقال ايضا قال الثعلبي مكية كلها وقال مقاتل مكية كلها الا سجدتها فانها مدنية وعن القرطبي عنه نزلت بعد المهاجرة الى ارض الحبشة اهـ قوله وقال ابن عباس اسمع بهم وابصر يقوله وهم اليوم الخ قال الحافظ وصله ابن ابي حاتم عن ابن عباس وعند عبد الرزاق عن قتادة اسمع بهم وابصر يوم القيامة زاد الطبري من وجه آخر عن قتادة سمعوا حين لا ينفعهم السمع وابصروا حين لا ينفعهم البصر اهـ قلت وحاصله ان قوله تعالى اسمع بهم وابصر انما هو باعتبار الآخرة لا الدنيا ثم اوضحه بقوله وهم اليوم لا يسمعون الخ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الله يقوله اى في الآخرة وهم اليوم في الدنيا لا يسمعون ولا يبصرون ثم فسره بقوله في ضلال مبين ثم اراد تفسير قوله اسمع بهم وابصر فقال الكفار يومئذ اى يوم القيامة وقوله عتيا بكيا جماعة باك اى وعاة لكنه تركه لانه علم بالمقابلة على البكى اهـ وفي هامشه اعلم اولا ان الامام البخاري اشار بهذين اللفظين عتيا وبكيا الى الآيتين من هذه السورة فاشار بقوله عتيا الى قوله عز وجل ايهم اشد على الرحمن عتيا وبقوله بكيا الى قوله خروا سجدا وبكيا وثانيا ان قوله عتيا لا يوجد الا في النسخ الهندية ولا ذكر في الشروح الاربعة وثالثا ما افاده الشيخ من قوله انه جمع عات هو احد القولين في تفسيره قال الراغب قيل العتي ههنا مصدر وقيل هو جمع عات اهـ لكن المعروف في تفسيره هو الاول الى آخر ما في هامش اللامع -

باب قوله وانذرهم يوم الحسرة ذكر فيه حديث ابي سعيد في ذبح الموت وسيأتي في الرقاق مشروحا وقوله فيه فيشرئبون بمعجمة وراء مفتوحة ثم همزة مكسورة ثم موحدة ثقيلة مضمومة اى يمدون اعناقهم ينظرون قوله الخ قال القرطبي الحكمة في ذلك ان يجمع بين صفتي اهل الجنة والنار والسواد والبياض قوله ثم قرأ وانذرهم الآية في رواية سعيد

بن منصور فی آخر الحدیث ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیستفاد منہ انتفاء الادراج وکذا فی روایۃ الترمذی اھ ملخصاً من الفتح وقال القسطلانی فی شرح الحدیث قولہ فیذبح وفی باب صفۃ الجنۃ والنار من کتاب الرقاق یجیٔ بالموت حتی یجعل بین الجنۃ والنار ثم یذبح وعند ابن ماجۃ فیذبح علی الصراط وعند الترمذی فی باب خلود اہل الجنۃ فیضجع فیذبح ذبحا علی السور الذی بین اہل الجنۃ واہل النار وفی تفسیر اسماعیل بن ابی زیاد الشامی احد الضعفاء فی آخر حدیث الصور الطویل ان الذابح لہ جبریل علیہ السلام کما نقلہ عنہ الحافظ ابن حجر وذکر صاحب خلع النعلین فی ما نقلہ فی التذکرۃ ان الذابح لہ یحیی بن زکریا بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال قوم المذبوح متولی الموت وکلہم یعرفہ لانہ الذی تولی قبض ارواحہم فی الدنیا فان قلت ما الحکمۃ فی مجیٔ الموت فی صورۃ الکبش دون غیرہ اجیب بان ذلک اشارۃ الی حصول الفداء لہم بہ کما فدی ولد الخلیل علیہما السلام بالکبش وفی الاملح اشارۃ الی صفتی اہل الجنۃ والنار اھ وقال العینی فان قلت الموت عرض ینافی الحیوۃ او ہو عدم الحیاۃ فکیف یذبح قلت یجعلہ اللہ مجسما حیوانا مثل الکبش اذ المقصود منہ التمثیل وعن ابن عباس ان الموت والحیاۃ جسمان فالموت فی ہیئۃ کبش لا یمر بشیٔ ولا یجد ریحہ شیٔ الا مات وخلق الحیاۃ علی صورۃ فرس انثی بلقاء وہی التی کان جبریل والانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام یرکبونہا خطوہا مد البصر فوق الحمار ودون البغل لا تمر بشیٔ ولا یجد ریحہا الا حیی وہو الذی اخذ السامری من اثرہا فالقاہ علی العجل اھ

۶۹۰ باب قولہ وما نتنزل الا بامر ربک قال الحافظ قولہ ما یمنعک ان تزورنا روی الطبری وابن مردویہ عن ابن عباس قال احتبس جبریل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروی عبد بن حمید وابن ابی حاتم من طریق عکرمۃ قال ابطأ جبریل فی النزول اربعین یوما فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا جبریل ما نزلت حتی اشتقت الیک قال انا کنت اشوق الیک ولکنی مامور واوحی اللہ الی جبریل قل لہ وما نتنزل الا بامر ربک وروی ابن مردویہ فی سبب ذلک عن انس قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای البقاع احب الی اللہ وابغض الی اللہ قال ما ادری حتی اسئل فنزل جبریل وکان قد ابطأ علیہ الحدیث وعند ابن اسحاق من وجہ آخر عن ابن عباس ان قریشا لما سألوا عن اصحاب الکہف مکث النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس عشرۃ لیلۃ لا یحدث اللہ لہ ذلک وحیا فلما نزل جبریل قال لہ ابطأت فذکرہ وحکی ابن التین للداودی فی ہذا الموضع کلاما فی استشکال نزول الوحی فی القضایا الحادثۃ مع ان القرآن قدیم وجوابہ واضح فلم اشتغل بہ ہنا لکن المستبہ فی کتاب التوحید اھ

۶۹۱ باب قولہ افرأیت الذی کفر بآیاتنا وقال لاوتین مالا وولدا قرأۃ الاکثر بفتحتین والکوفیین سوی عاصم بضم ثم سکون قال الطبری لعلہم ارادوا التفرقۃ بین الواحد والجمع لکن قرأۃ الفتح اشمل وہی اعجب الی قولہ فقلت لا حتی تموت الخ مفہومہ ان یکفر حینئذ لکنہ لم یرد ذلک لان الکفر حینئذ لا یتصور فکانہ قال لا اکفر ابدا والنکتۃ فی تعبیرہ بالبعث تعبیر العاص بانہ لا یؤمن بہ وبہذا التقریر یندفع ایراد من استشکل قولہ ہذا فقال علق الکفر ومن علق الکفر کفر واجاب بانہ خاطب العاص بما یعتقدہ فعلق علی ما یستحیل بزعمہ والتقریر الاول یغنی عن ہذا الجواب قالہ الحافظ۔

۶۹۱ باب قولہ اطلع الغیب ام اتخذ عند الرحمن عہدا قال موثقا قال ابن عباس انظر فی اللوح المحفوظ یعنی الی عمرو بن وائل وقال مجاہد اعلم علم الغیب حتی یعلم افی الجنۃ ہو ام لا قولہ اطلع من اطلع الجبل اذا ارتقی علی اعلاہ قولہ عہدا ای ام قال لا الہ الا اللہ وعن قتادۃ عمل صالحا قدمہ وعن الکلبی عہد الیہ انہ یدخلہ الجنۃ وفسر البخاری عہدا بقولہ موثقا وکذا اخرجہ ابن ابی حاتم من طریق محمد بن کثیر شیخ البخاری فیہ ولیس فی روایۃ ابی ذر قولہ موثقا واصلہ من الوثاق وہو حبل یشد بہ الاسیر والدابۃ وقال الجوہری الوثق المیثاق اھ من العینی وقال ایضا بعد ذکر حدیث الباب ہذا طریق آخر فی الحدیث المذکور وقد اخرج ہذا الحدیث من اربع طرق وترجم لکل حدیث آیۃ من الآیات الاربعۃ المذکورۃ اشارۃ الی ان ہذہ الآیات کلہا فی قصۃ العاص بن وائل وذکر فی کل ترجمۃ ما یطابقہا من الحدیث اھ قلت وتقدم نظیر ہذا الایراد والجواب فی تفسیر سورۃ البقرۃ فی تراجم متعلقۃ بتحویل القبلۃ۔

۶۹۲ باب قولہ کلا سنکتب ما یقول ونمد لہ من العذاب مدا ساق فیہ الحدیث المذکور من روایۃ شعبۃ عن الاعمش۔

۶۹۲ باب قولہ ونرثہ ما یقول ویاتینا فردا قال الحافظ ساق فیہ الحدیث المذکور من روایۃ وکیع وسیاقہ اتم کسیاق ابی معاویۃ ویؤخذ من ہذا السیاق الجواب عن ایراد المصنف الآیات المذکورۃ فی ہذہ الابواب مع ان القصۃ واحدۃ وکانہ اشار الی انہا کلہا نزلت فی ہذہ القصۃ بدلیل ہذہ الروایۃ ما وافقہا اھ قلت وتقدم ہذا المعنی واضحا من کلام العینی فی الباب السابق۔

طٰہٰ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وفی نسخۃ الفتح سورۃ طہ واما فی نسخۃ العینی ففیہا باب سورۃ طہ وفی نسخۃ القسطلانی کما فی الہندیۃ والبسملۃ موخرۃ فی جمیع النسخ الموجودۃ وسقطت لغیر ابی ذر کما قالوا قال العلامۃ العینی قال مقاتل ہذہ السورۃ مکیۃ کلہا وکذا ذکرہ ابن عباس وابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہم فیما ذکرہ ابن مردویہ وفی مقامات التنزیل مکیۃ کلہا لم یعرف فیہا اختلاف الا ما ذکر عن الکلبی انہ قال ومن اناء اللیل واطراف النہار لعلک ترضی نزلت بالمدینۃ وہی فی اوقات الصلوۃ اھ قولہ قال ابن جبیر بالنبطیۃ طہ یا رجل الخ کذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخۃ العینی والقسطلانی قال ابن جبیر والضحاک الخ وفی نسخۃ الفتح بدلہ قال عکرمۃ والضحاک الخ قال الحافظ کذا لابی ذر والنسفی ولغیرہما قال ابن جبیر ای سعید واما قول الضحاک فوصلہ الطبری فی قولہ طہ قال یا رجل بالنبطیۃ واخرجہ عبد بن حمید من وجہ آخر قال قال رجل من بنی مازن ما یخفی علی من القرآن شیٔ فقال لہ الضحاک ما طہ قال اسم من اسماء اللہ تعالی قال انما ہو بالنبطیۃ یا رجل واما قول سعید بن جبیر فرویناہ فی الجعدیات للبغوی وفی القسطلانی بالنبطیۃ طہ معناہ یا رجل ولابی ذر ای طہ یا رجل بسکون الہاء والمراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن الانباری ولغۃ قریش وافقت تلک اللغۃ فی ہذا لان اللہ تعالی لم یخاطب نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم بلسان غیر قریش وعن الخلیل من قرأ طہ موقوفا فہو یا رجل

ومن قرأ طہ بحرفین من الہجاء فقیل معناہ المطمئن وقیل طأ الارض والہاء کنایۃ عنہا وقال ابن عطیۃ الضمیر فی طہ للارض وخففت الہمزۃ فصارت الفا ساکنۃ وقرأ الحسن طہ بسکون الہاء من غیر الف بعد الطاء علی ان الاصل طأ بالہمز امر من وطئ یطأ ثم ابدلت الہمزۃ ہاء کابدالہم لہا فی ہرقت ونحوہ او علی ابدال الہمزۃ الفا کانہ اخذہ من وطئ یطأ بالبدل ثم حذف الالف حملا للامر علی المجزوم وتناسیا لاصل الہمزۃ ثم الحق ہاء السکت واجری الوصل مجری الوقف وفی حدیث انس عند عبد بن حمید کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قام علی رجل ورفع الاخری فانزل اللہ طہ ای طأ الارض اھ قولہ القی صنع کتب الشیخ فی اللامع انما عبر عنہ بالالقاء لان الصائغ یلقی الذہب والفضۃ بعد اذابتہ فی المصیغۃ وقولہ عوجا وادیا فسرہ لان الوادی وہو مسیل الماء لا یخلو عن العوج اھ

۶۹۲ باب قولہ واصطنعتک لنفسی وقع فی روایۃ ابی احمد الجرجانی واصطفیتک وہو تصحیف ولعلہا ذکرت علی سبیل التفسیر وذکر فی الباب حدیث ابی ہریرۃ فی محاجۃ موسی وآدم علیہما السلام وسیاتی شرحہ فی کتاب القدر اھ من الفتح قولہ والیم البحر قال العینی انما اورد ہذا فی آخر الحدیث اشارۃ الی تفسیر ما وقع فی کتاب اللہ تعالی من قولہ فاقذفیہ فی الیم وفسر بان المراد من الیم ہو البحر وقال الثعلبی الیم نہر النیل قیل وموضع ذکر ہذا فی الباب الآتی وذکرہ ہنا لیس بموجہ قلت المراد بالیم فی الباب الآتی ہو بحر القلزم والذی ذکرہ ہنا ہو النیل اطلق علیہ البحر لتجرہ ایام الزیادۃ واللہ اعلم اھ

۶۹۲ باب قولہ واوحینا الی موسی ان اسر بعبادی الآیۃ ہکذا فی النسخ الہندیۃ والعینی والقسطلانی وفی نسخۃ الفتح باب قولہ ولقد اوحینا الخ قال الحافظ وقع عند غیر ابی ذر ولقد اوحینا الی موسی وہو خلاف التلاوۃ اھ

۶۹۳ باب قولہ فلا یخرجنکما من الجنۃ فتشقی سقط باب قولہ لغیر ابی ذر قال القسطلانی ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ فی محاجۃ موسی وآدم علیہما السلام وسیاتی فی القدر ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح قولہ فتشقی قال القسطلانی اسند الی آدم الشقاء وحدہ دون حواء لبعد اشتراکہما فی الخروج لان فی ضمن شقاء الرجل وہو قیم اہلہ شقائہم فاختصر الکلام باسنادہ الیہ دونہا او لان المراد بالشقاء التعب فی طلب المعاش الذی ہو وظیفۃ الرجال اھ

سورۃ الانبیاء

ہکذا فی النسخ الہندیۃ بغیر بسملۃ وفی نسخ الشروح بزیادۃ البسملۃ قالوا سقطت البسملۃ لغیر ابی ذر قال العینی قال ابن مردویہ عن عبد اللہ بن الزبیر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم انہا نزلت بمکۃ وکذا قال مقاتل وفی مقامات التنزیل اختلفوا فی آیۃ منہا وہی قولہ افلا یرون انا نأتی الارض ننقصہا من اطرافہا وعن السخاوی انہا نزلت بعد سورۃ ابراہیم وقبل سورۃ المؤمنین اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن مسعود قال بنی اسرائیل والکہف الخ وقد تقدم شرحہ مستوفی فی تفسیر سبحان وزاد فی ہذہ الروایۃ ما لم یذکرہ فی تلک وحاصلہ انہ ذکر خمس سور متوالیۃ ومقتضی ذلک انہن نزلن بمکۃ لکن اختلف فی بعض آیات منہن اما فی سبحان فقولہ وان کادوا لیستفزونک الی تحویلا وقولہ ولقد آتینا موسی تسع آیات الآیۃ وقولہ وقل رب ادخلنی مدخل صدق الآیۃ وفی الکہف قولہ واصبر نفسک مع الذین یدعون ربہم الآیۃ وقیل من اولہا الی احسن عملا وفی مریم وان منکم الا واردہا الآیۃ وفی طہ وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا الآیۃ وفی الانبیاء افلا یرون انا نأتی الارض ننقصہا الآیۃ قیل فی جمیع ذلک انہ مدنی ولا یثبت شیٔ من ذلک والجمہور علی ان الجمیع مکیات وشذ من قال خلاف ذلک اھ

۶۹۳ باب قولہ کما بدأنا اول خلق ہکذا فی النسخ الہندیۃ ولیس فی نسخ الشروح لفظ باب وذکر المصنف فیہ حدیث ابن عباس انکم محشورون الی اللہ حفاۃ عراۃ الحدیث وتقدم فی آخر سورۃ المائدۃ وسیاتی ایضا فی کتاب الرقاق اھ من الفتح۔

سورۃ الحج

سقطت البسملۃ فی النسخ الہندیۃ وباثباتہا فی نسخ الشروح قال العینی ذکر ابن مردویہ عن ابن عباس وابن الزبیر رضی اللہ عنہم انہما قالا نزلت سورۃ الحج بالمدینۃ وقال مقاتل بعضہا مکی ایضا وعن قتادۃ انہا مکیۃ وعنہ مدنیۃ غیر اربع آیات وعن عطاء الا ثلث آیات منہا قولہ ہذان خصمان وقال ہبۃ بن سلامۃ ہی من اعاجیب سور القرآن لان فیہا مکیا ومدنیا وسفریا وحضریا وحربیا وسلمیا ولیلیا ونہاریا وناسخا ومنسوخا اھ قولہ ویقال امنیتہ قرأتہ الخ قال الحافظ ہو قول الفراء قال التمنی التلاوۃ قال وقولہ لا یعلمون الکتاب الا امانی قال الامانی ان یفتعل الاحادیث وکانت احادیث یسمونہا من کتاب اللہ قال الفراء والتمنی ایضا حدیث النفس قال ابو جعفر النحاس فی کتاب معانی القرآن لہ بعد ان ساق روایۃ علی بن ابی طلحۃ عن ابن عباس فی تاویل الآیۃ ہذا من احسن ما قیل فی تاویل الآیۃ واعلاہ واجلہ ثم اسند عن احمد بن حنبل قال بمصر صحیفۃ فی التفسیر رواہا علی بن ابی طلحۃ لو رحل رجل فیہا الی مصر قاصدا ما کان کثیرا انتہی وہذہ النسخۃ کانت عند ابی صالح کاتب اللیث رواہا عن معاویۃ بن صالح عن علی بن ابی طلحۃ عن ابن عباس وہی عند البخاری عن ابی صالح وقد اعتمد علیہا فی صحیحہ کثیرا علی ما بیناہ فی اماکنہ وہی عند الطبری وابن ابی حاتم وابن المنذر بوسائط بینہم وبین ابی صالح انتہی وعلی تاویل ابن عباس ہذا یحمل ما جاء عن سعید بن جبیر وقد اخرجہ ابن ابی حاتم والطبری وابن المنذر من طرق عن شعبۃ عن ابی بشر عنہ قال قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمکۃ والنجم فلما بلغ افرأیتم اللات والعزی ومناۃ الثالثۃ الاخری القی الشیطان علی لسانہ تلک الغرانیق العلی وان شفاعتہن لترتجی فقال المشرکون ما ذکر آلہتنا بخیر قبل الیوم فسجد وسجدوا فنزلت ہذہ الآیۃ الی آخر ما بسط الحافظ الکلام فی تحقیق ہذہ القصۃ اثباتا ونفیا وعلی تقدیر ثبوتہا فی ذکر توجیہاتہ اشد البسط وقد تقدم شیٔ من الکلام علیہ فی ابواب سجود القرآن وقال الکرمانی وما قیل ان ذلک بسبب القاء الشیطان فی اثناء قراءۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صحۃ لہ عقلا ولا نقلا اھ

قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانی ہذا ومن تامل ما اوردته من ذلک عرف وجه الصواب فی ہذہ المسئلة بحمد اللہ تعالیٰ اھ قلت و قال القسطلانی ایضا نبعا للحافظ فی صحة القصة اذ قال والظاہر ان سبب سجودہم ما اخرجه ابن ابی حاتم والطبری وابن المنذر من طرق عن شعبة عن ابی بشر عن ابن جبیر عن ابن عباس ثم قال بعد ذکر ہذہ القصة وقد روی من طرق ضعیفة ومنقطعة لکن کثرة الطرق تدل علی ان لہا اصلا مع ان لہا طریقین مرسلین رجالہما علی شرط الصحیح وحینئذ فیتعین تاویل ما ذکر واحسن ما قیل ان الشیطان قال ذلک محاکیا نغمة النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند ما سکت صلی اللہ علیہ وسلم بحیث سمعه من دنا الیہ فظنہا من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم واشاعہا ویؤیدہ تفسیر ابن عباس تمنی تلا اھ۔

۶۹۲ باب قوله وترى الناس سكارى سقط الباب والترجمة لغیر ابی ذر وتقدم عندہم الطرق الموصول علی التعالیق وعکس ذلک فی روایة ابی ذر وسیاتی شرح الحدیث الموصول فی کتاب الرقاق ان شاء اللہ تعالیٰ اھ من الفتح قوله ومنکم واحد الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع خطاب لجماعة الصحابة والمقصود تسلیتہم فلا یلزم کون یاجوج ماجوج اکثر من کل امة النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یوہم انہم مع وسعتہم وکثرتہم تلک المنزلة کیف وسعتہم ارضہم اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ ظاہر فی بادی النظر فانه کما افادہ یستلزم منه ان تکون ارضہم اضعاف مضاعف اراضی الدنیا ولکن الظاہر من روایات الحدیث کونہم اضعاف مضاعف امة النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل اکثر من جمیع الامم ثم ذکر الروایات فی کثرتہم فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت۔

۶۹۳ باب قوله ومن الناس من يعبد الله على حرف شك سقط لفظ شک لغیر ابی ذر وارادا بذلک تفسیر قوله حرف وہو تفسیر مجاہد اخرجه ابن ابی حاتم من طریقه وقال ابو عبیدة کل شاک فی شیء فہو علی حرف لایثبت ولایدوم اھ من الفتح۔

۶۹۴ باب قوله هذان خصمان اختصموا في ربهم قال العلامة العینی ولیس فی بعض النسخ لفظ باب والخصمان تثنیة خصم ویطلق علی الواحد وغیرہ ویقال الخصم اسم شبیه بالمصدر فلذلک قال اختصموا والخصم من تقع له المخاصمة وحدیث الباب قد مر فی باب قتل ابی جہل من کتاب المغازی اھ وقال ایضا فان قلت روی الطبری من طریق العوفی عن ابن عباس انہا نزلت فی اہل الکتاب والمسلمین ومن طریق الحسن قال ہم الکفار والمومنون ومن طریق مجاہد ہو اختصام المومن والکافر فی البعث قلت الآیة نزلت فی سبب من الاسباب لایمتنع ان تکون عامة فی نظیر ذلک السبب واللہ اعلم اھ

سورة المؤمنين

لیست البسملة فی نسخة الہندیة وموجودة فی نسخ الشروح وسورة المومنین ہکذا فی نسخة العینی والقسطلانی وفی نسخة الفتح سورة المومنون قال القسطلانی بالیاء وفی نسخة سورة المومنون بالواو وہی مکیة اھ وہکذا فی العینی اذ قال قال ابو العباس مکیة کلہا اھ قوله وقال ابن عیینة سفیان مما وصله فی تفسیرہ من روایة سعید بن عبد الرحمن المخزومی عنه فی قوله تعالیٰ ولقد خلقنا فوقکم سبع طرائق ای سبع سموات سمیت طرائق لتطارقہا وہو ان بعضہا فوق بعض یقال طارق النعل اذا اطبق نعلا علی نعل وطارق بین الثوبین اذا لبس ثوبا علی ثوب قاله الخلیل والزجاج والفراء اولانہا طرق الملائکة فی العروج والہبوط قاله علی بن عیسی وقیل لانہا طرق الکواکب فی مسیرہا والوجه فی انعامه علینا بذلک انه جعلہا موضعا لارزاقنا بانزال الماء منہا وجعلہا مقر الملائکة ولانہا موضع الثواب ومکان ارسال الانبیاء ونزول الوحی اھ من القسطلانی۔

سورة النور

کذا بغیر البسملة فی النسخ الہندیة وفی نسخ الشروح الثلثة ذکرت البسملة بعد السورة قال العینی قال ابو العباس ومقاتل وابن الزبیر وابن عباس فی آخرین سورة النور مدنیة کلہا لم یذکر فیہا اختلاف قوله من خلاله الخ اشار به الی قوله تعالیٰ فتری الودق یخرج من خلاله وفسرہ بقوله من بین اضعاف السحاب وہکذا فسرہ ابو عبیدة والخلال جمع خلل وہو الوسط ویقال الخلل موضع المطر والودق المطر اھ من العینی قوله وقال ابن عباس سورة انزلناہا بیناہا قال عیاض کذا فی النسخ والصواب انزلناہا وفرضناہا بیناہا وبیناہا تفسیر فرضناہا ویدل علیه قوله بعد ہذا ویقال فی فرضناہا انزلنا فیہا فرائض مختلفة فانه یدل علی انه تقدم له تفسیر آخر انتہی وقد روی الطبری عن ابن عباس فی قوله وفرضناہا یقول بیناہا ویؤید قول عیاض اھ من الفتح۔

۶۹۴ باب قوله والذين يرمون ازواجهم الآیة ذکر فیه حدیث سہل بن سعد مطولا وفی الباب الذی بعدہ مختصرا وسیاتی شرحه فی کتاب اللعان قاله الحافظ۔

۶۹۵ باب قوله والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين تقدمت الاشارة الیه فی الباب السابق۔

۶۹۵ باب قوله ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله۔ الآیة قال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر اھ قال الحافظ ذکر فیه حدیث ابن عباس فی قصة المتلاعنین من روایة عکرمة وہو قد ذکرہ فی اللعان من روایة قاسم بن محمد عنه وبینہما فی سیاقه اختلاف سابینه ہناک واقتصرنا عن بیان الراجح من الاختلاف فی سبب نزول آیات اللعان دون احکامه فاذکرہا فی بابہا ان شاء اللہ تعالیٰ ثم قال فی شرح الحدیث کذا فی ہذہ الروایة ان آیات اللعان نزلت فی قصة ہلال بن امیة وفی حدیث سعد الماضی انہا نزلت فی عویمر وقد اختلف الائمة فی ہذا الموضع فمنہم من رجح انہا نزلت فی شان عویمر ومنہم من رجح انہا نزلت فی شان ہلال ومنہم من جمع بینہما بان اول من وقع له ذلک ہلال وصادف مجیء عویمر ایضا فنزلت فی شانہما معا فی وقت واحد وقد جنح النووی الی ہذا وسبقه الخطیب فقال لعلہما اتفق کونہما جاءا فی وقت واحد ویؤید التعدد ان القائل فی قصة ہلال سعد بن عبادة کما اخرجه ابو داؤد والطبری (ثم ذکر الحافظ الفاظ الروایة) والقائل فی قصة عویمر عاصم بن عدی کما فی حدیث سہل بن سعد فی الباب الذی قبله ولا مانع ان تتعدد القصص ویتحد النزول وروی البزار من طریق زید بن تبیع عن حذیفة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر لو رأیت مع ام رومان رجلا ما کنت فاعلا به قال کنت فاعلا به شرا قال فانت یا عمر قال کنت اقول لعن اللہ الابعد قال فنزلت ویحتمل ان النزول سبق بسبب ہلال فلما جاء عویمر ولم یکن علم بما وقع لہلال اعلمه النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحکم ولہذا قال فی قصة ہلال فنزل جبریل وفی قصة عویمر قد انزل اللہ فیک فیؤول قوله قد انزل اللہ فیک ای وفی من کان مثلک وبہذا اجاب ابن الصباغ فی الشامل قال نزلت الآیة فی ہلال واما قوله لعویمر قد نزل فیک وفی صاحبتک فمعناہ ما نزل فی قصة ہلال وجنح القرطبی الی تجویز نزول الآیة مرتین قال وہذہ الاحتمالات وان بعدت اولی من تغلیط الرواة الحفاظ وقد انکر جماعة ذکر ہلال فی من لاعن قال القرطبی انکرہ ابو عبد اللہ بن ابی صفرة اخو المہلب وقال ہو خطا والصحیح انه عویمر وسبقه الی نحو ذلک الطبری وقال النووی فی مبہماته اختلفوا فی الملاعن علی ثلاثة اقوال عویمر العجلانی وہلال بن امیة وعاصم بن عدی ثم نقل عن الواحدی ان اظہر ہذہ الاقوال انه عویمر قال الحافظ وکلام الجمیع متعقب الی ان قال واما قول النووی تبعا للواحدی وجنوحه الی الترجیح فمرجوح لان الجمع مع امکانه اولی من الترجیح اھ من الفتح مختصرا وملخصا۔

۶۹۶ باب والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين قال القسطلانی ای فیما رماہا به وخص بہا بالغضب لان الغالب ان الرجل لایتجشم فضیحة اہله ورمیہا بالزنا الا وہو صادق معذور وہی تعلم صدقه فیما رماہا به فلذا کانت الخامسة فی حقہا ان غضب اللہ علیہا والمغضوب علیه ہو الذی یعلم الحق ثم یحید عنه وسقط باب قوله لغیر ابی ذر اھ۔

۶۹۷ باب قوله ان الذين جاءوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم الخ وفی نسخة الفتح باب قوله ان الذین جاءوا بالافک الی قوله عصبة منکم قال الحافظ کذا لابی ذر وساق غیرہ الآیة ای قوله عذاب عظیم وہو اولی لانه اقتصر فی الباب علی تفسیر الذی تولی کبرہ فقط اھ قلت ہذا علی نسخة الحافظ واما علی النسخة الہندیة فلیس کذلک بل ذکر فیہا فی ہذا الباب حدیث الافک الطویل وفی نسخة الفتح علی ہذا الحدیث ترجمة اخری مستقلة وہی قوله باب لولا اذ سمعتموہ ظن المومنون والمومنات بانفسہم الی قوله الکاذبون لولا اذ سمعتموہ قلتم ما یکون لنا الآیة وکذا فی نسخة العینی والقسطلانی وفی النسخة الہندیة ذکرت ہذہ الآیة الثانیة بغیر لفظ باب ص۶۹۸ فقام سعد بن معاذ الانصاری الخ قال القسطلانی فی ذکر سعد بن معاذ ہنا اشکال لان حدیث الافک کان سنة ست فی غزوة المریسیع وسعد مات من الرمیة التی رمیہا بالخندق سنة اربع واجیب بانه اختلف فی المریسیع ففی البخاری عن موسی بن عقبة انہا سنة اربع وکذلک الخندق وقد جزم ابن اسحاق بان المریسیع کانت فی شعبان والخندق فی شوال وان کانا فی سنة فلا یمتنع ان یشہدہا ابن معاذ لکن الصحیح فی النقل عن موسی بن عقبة ان المریسیع سنة خمس فالذی فی البخاری حملوہ علی انه سبق قلم والراجح ایضا ان الخندق ایضا سنة خمس فیصح الجواب اھ قلت وہذا ماخوذ من کلام الحافظ فی الفتح وقد بسط الحافظ الکلام علی ذلک وعلی حدیث الافک بطوله مسندا وقال فی ذکر ما یستفاد من الحدیث وفیه تاخیر الحد عمن یخشی من ایقاعه به الفتنة نبه علی ذلک ابن بطال مستندا الی ان عبد اللہ بن ابی کان ممن قذف عائشة ولم یقع فی الحدیث انه ممن حد وتعقبه عیاض بانه لم یثبت انه قذف بل الذی ثبت انه کان یستخرجه ویستوشیه قلت وقد ورد انه قذف صریحا ووقع ذلک فی مرسل سعید بن جبیر عند ابن ابی حاتم وغیرہ وفی مرسل مقاتل بن حیان عند الحاکم فی الاکلیل بلفظ فرماہا عبد اللہ بن ابی وفی حدیث ابن عمر عند الطبرانی بلفظ اشنع من ذلک وورد ایضا انه ممن جلد الحد ووقع ذلک فی روایة ابی اویس عن الحسن بن زید وعبد اللہ بن ابی بکر بن حزم وغیرہما مرسلا اخرجه الحاکم فی الاکلیل فان ثبتا سقط السوال وان لم یثبتا فالقول ما قال عیاض فانه لم یثبت خبر بانه قذف صریحا ثم لم یحد وقد حکی الماوردی انکار وقوع الحد بالذین قذفوا عائشة اصلا واحتج قائله بان حد القذف لایجب الا بقیام بینة او اقرار او بطلب المقذوف قال ولم ینقل ذلک قال الحافظ کذا قال وفیه نظر یاتی ایضاحه فی کتاب الحدود ان شاء اللہ تعالیٰ اھ وسیاتی الکلام علی ان ابن ابی حد او لم یحد وکذا فی مسطح وغیرہ ذلک فی باب قوله تعالیٰ ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة الآیة۔

ص۶۹۸ باب قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم الخ قال الحافظ قوله قال مجاہد تلقونه یرویه بعضکم عن بعض وصله الفریابی من طریقه وقال معناہ من التلقی للشیء وہو اخذہ وقبوله وہو علی القراءة المشہورة وبذلک جزم ابو عبیدة وغیرہ وتلقونه بحذف احدی التائین وقرأ ابن مسعود باثباتہما وقراءة عائشة ویحیی بن یعمر تلقونه بکسر اللام وتخفیف القاف من الولق بسکون اللام وہو الکذب وقال الفراء الولق الاستمرار فی السیر وفی الکذب ویقال للذی او من الکذب الالق بسکون اللام وبفتحہا ایضا وقد تقدم فی غزوة المریسیع التصریح بان عائشة قراته کذلک وان ابن ابی ملیکة قال ہی اعلم من غیرہا بذلک لکونه نزل فیہا ثم ذکر المصنف فیه طرفا من حدیث ام رومان وقد تقدم بتمامه ہناک قال الاسماعیلی ہذا الذی ذکرہ من حدیث ام رومان لایتعلق بالترجمة وہو کما قال الا ان الجامع بینہما قصة الافک فی الجملة اھ من الفتح بتغیر ما۔

۶۹۸ باب قوله اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم الآیة قال العینی لیس فی کثیر من النسخ لفظ باب اھ وقد تقدم الکلام علی ما فی حدیث الباب من اختلاف القراءة فی قوله تلقونه وعلی معناہ فی الباب السابق۔

۶۹۹ باب قوله ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا الآیة قال العلامة العینی ہذہ الآیة ذکرت عند قوله باب ولولا اذ سمعتموہ ظن المومنون والمومنات بانفسہم وتقدم ان ہذا الباب فی نسخ الشروح لافی النسخة الہندیة ہو واقتصر ابو ذر الی قوله ان نتکلم بہذا وساق غیرہ بقیة الآیة وذکرہا ہہنا تکرار علی ما لایخفی علی انہا غیر مذکورة فی بعض النسخ اھ قوله فقیل ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما قیل ذلک لما علم انہا لم تاذن له فی الدخول وقصدت ردہ اھ وفی ہامشه قال الحافظ کان القائل فہم عنہا انہا تمنعه من الدخول للمعنی الذی ذکرته فذکرہا بمنزلته والذی راجع عائشة فی ذلک ہو ابن اخیہا عبد اللہ بن عبد الرحمن والذی استاذن لابن عباس علی عائشة حینئذ ہو ذکوان مولاہا وقد بین ذلک کله احمد وابن سعد الی آخر ما بسط فیه قوله ولم ینکح بکرا غیرک المراد بذلک

انہ كان يحبك الا انہ اقام المسبب مقام السبب ولا شك ان محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم موجبۃ للكرامۃ والنجاۃ كيفما كانت اھ من اللامع ـ

٦٩٩ باب قوله يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا سقط لفظ باب فی نسخۃ القسطلانی قال الحافظ قولہ قلت اتاذنين لہذا ای روایۃ موصل ماتكلمين بہذا فی روایۃ شعبۃ فی الباب الذی يليہ تدعين مثل ہذا يدخل عليك وقد انزل اللہ والذی تولی كبرہ منہم وہذا اشكل لان ظاہرہ ان المراد بقولہ والذی تولی كبرہ منہم ہو حسان بن ثابت وقد تقدم قبل ہذا انہ عبد اللہ بن ابی وہو المعتمد وقد وقع فی روایۃ ابی حذيفۃ عن سفيان الثوری عند ابی نعيم فی المستخرج وہو ممن تولی كبرہ فہذہ الروایۃ اخف اشكالا قولہ قالت واي عذاب اشد من العمی قولہ قال سفيان تعنی ذہاب بصرہ زاد ابو حذيفۃ واقامۃ الحدود ووقع بعد ہذا الباب فی روایۃ شعبۃ تصريح عائشۃ بصفۃ العذاب دون روایۃ سفيان قولہ قالت لكن انت فی روایۃ شعبۃ قالت لست كذلك وزاد فی آخرہ وقالت قد كان يرد عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقدم فی المغازی من وجہ آخر عن شعبۃ بلفظ انہ كان ينافح او يہاجی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودل قول عائشۃ لكن انت علی ان حسان كان ممن تكلم فی ذلك وہذہ الزیادۃ الاخيرۃ تقدمت ہناك اتم من ہذا وتقدم ہناك ايضا فی اثناء حديث الافك قال عروۃ كانت عائشۃ تكرہ ان يسب عندہا حسان وتقول انہ الذی قال ؎ فان ابی ووالدہ وعرضی ؎ لعرض محمد منكم وقاء ؎ اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سرہ فی اللامع قولہ لكن انت وانما قالتہ ليكون سبب مبالغۃ فی التوبۃ والاستغفار والاتہاد عن ارتكاب مثلہ فيكون ذلك سببا لمزيد كرامتہ عند اللہ تعالی وقولہ وای عذاب اشد من العمی ہذا الجواب تسليمی منہا ای ان سلم انہ ہو المتولی لكبرہ فانہ طہر عن ذنبہ باحتمال مشقۃ مالا عديدہ والافالجواب فی الحقيقۃ انہ غفر ذنبہ بتوبتہ والعمی وان لم يكن عذابا مطلقا لكل من ابتلی بہ لكنہ لا يخلو منہ فيمن ابتلی بہ لجريرۃ اھ وفی ہامشہ عن تقرير المكی يعنی انہ عذب مرۃ بالعمی فلعلہ لا يعذب اخری بہ اھ من اللامع وفی تقرير اللاہوری قد تقدم فی الحديث السابق ان الذی تولی كبرہ عبد اللہ فقال لعلہا ارادت انہا مرادان والمراد من العذاب اكثر من الدنيوی والاخروی اھ وقال السندی كانہ قالت علی تقدير فرض شمول الآيۃ لحسان والا فہی فی ابن ابی اھ قلت وہذا ہو الاوجہ عندی من انہا قالت ذلك علی سبيل الفرض والتسليم لقول المعترض والا فقد صرحت ہی بنفسہا ان الذی تولی الافك ہو عبد اللہ بن ابی كما تقدم فی حديث الافك فی كتاب الشہادۃ وايضا قد تقدم قريبا فی باب قولہ عز وجل ان الذين جاؤا بالافك الآيۃ اھ من ہامش اللامع بتغيير ـ

٦٩٩ باب قوله ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم ذكر فيہ بعض حديث مسروق عن عائشۃ وتقدم بعض ما يتعلق بہ فی الباب السابق ـ

٦٩٩ باب قوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فی الذين آمنوا لهم عذاب اليم فی الدنيا ای بالحد وفی تفسير النسفی وقد ضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن ابی وحسانا ومسطحا وقد ذكر ابو داؤد ان حسانا حد. زاد الطحاوی ثمانين وكذا حمنۃ ومسطح ليكفر اللہ عنہم بذلك اثم ما صدر منہم حتی لا يبقی عليہم تبعۃ فی الآخرۃ واما ابن ابی فانہ لم يحد لئلا ينتقص من عذابہ شیء او اطفاء للفتنۃ وتالفا لقومہ وقد روی القشيری فی تفسيرہ انہ حد ثمانين وقال القشيری ومسطح لم يثبت منہ قذف صريح فلم يذكر فيمن حد واغرب الماوردی فقال انہ لم يحد احد من اہل الافك قولہ ولولا فضل اللہ عليكم ورحمتہ ہذا اظہار المنۃ بترك المعاجلۃ بالعقاب وجواب لولا محذوف تقديرہ لعاجلكم بالعذاب اھ من العينی وتقدم الكلام فی عبد اللہ بن ابی انہ حد اولم يحد ونحو ذلك فی باب ان الذين جاؤا بالافك عصبۃ منكم الآيۃ قولہ ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعۃ الخ كذا فی النسخ الہنديۃ بغير لفظ باب وكذا فی نسخۃ الفتح والقسطلانی فہذہ الآيۃ والآيۃ الاولی ترجمۃ واحدۃ وفی نسخۃ العينی بزيادۃ لفظ باب علی ہذہ الآيۃ قال العينی وليس فی كثير من النسخ لفظ باب وقال بعد ذكر حديث الباب ہذا طريق آخر فی قصۃ الافك وہو معلق كما ذكرنا واسندہ مسلم فی كتاب التوبۃ مختصرا اھ وقال الحافظ وصلہ احمد بتمامہ وقد ذكرت ما فيہ من فائدۃ فی اثناء حديث الافك الطويل قريبا ووقع فی روایۃ المستملی عن الفربری حدثنا حميد بن الربيع حدثنا ابو اسامۃ فظن الكرمانی ان البخاری وصلہ عن حميد بن الربيع وليس كذلك بل ہو خطأ فاحش فلا يغتر بہ اھ ـ

باب قوله وليضربن بخمرهن علی جيوبهن ای وليضعن خمرہن جمع خمار علی جيوبہن جمع جيب دار بدرہ علی صدورہن ليسترن بذلك شعورہن واعناقہن وقرطہن وذلك لان جيوبہن كانت واسعۃ تبدو منہا نحورہن وصدورہن وما حواليہا وكن يسدلن الخمر من ورائہن فتبقی مكشوفۃ فامرن بان يسدلنہا من قدامہن حتی تغطيہا قولہ فاختمرن ای غطين وجوہہن وصفۃ ذلك ان تضع الخمار علی رأسہا وترميہ من الجانب الايمن علی العاتق الايسر وہو التقنع قال الفراء كانوا فی الجاہليۃ تسدل المرأۃ خمارہا من ورائہا وتكشف ما قدامہا فامرن بالاستتار والخمار للمرأۃ كالعمامۃ للرجل وقولہ (فی الحديث الثانی) ازرہن بضم الہمزۃ جمع ازار وہی الملاءۃ بضم الميم وتخفيف اللام وبالمد وہی الملحفۃ فان قلت حديث عائشۃ يدل علی ان اللاتی شققن ازرہن النساء المہاجرات وفی حديث عائشۃ ايضا ان ذلك كان فی نساء الانصار رواہ ابن ابی حاتم قلت يمكن الجمع بينہما بان نساء الانصار بادرن الی ذلك حين نزول الآيۃ المذكورۃ واللہ اعلم اھ مختصرا من الفتح والعينی ـ

الفرقان

ہذا فی النسخ الہنديۃ بغير لفظ سورۃ وبغير البسملۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بزيادتہما قال العلامۃ العينی والفرقان مصدر فرق بين الشيئين اذا فصل بينہما وسمی القرآن بہ لفصلہ بين الحق والباطل وقيل لانہ لم ينزل جملۃ واحدۃ ولكن مفروقا مفصولا بين بعضہ وبعض فی الانزال قال تعالی وقرآنا فرقناہ لتقرأہ علی الناس علی مكث. وہی مكيۃ وفی آيۃ منہا اختلاف وہی قولہ عز وجل الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا وقيل فيہا آيتان اختلف الناس فيہما فقيل انہما مدنيتان وقيل مكيتان وقيل احداہما مكيۃ والاخری مدنيۃ وہما قولہ والذين لا يدعون مع اللہ الہا آخر الآيۃ وقولہ الا من تاب وآمن الآيۃ فالذی قال ان الاولی مكيۃ وہو سعيد بن جبير وہی قولہ والذين لا يدعون مع اللہ الی قولہ مہانا والثانيۃ مدنيۃ وہی قولہ الا من تاب وآمن الی قولہ وكان اللہ غفورا رحيما اھ قولہ قال الحسن ہب لنا من ازواجنا فی طاعۃ اللہ وصلہ سعيد بن منصور حدثنا جرير بن حازم سمعت الحسن وسألہ رجل عن قولہ ہب لنا من ازواجنا قرۃ اعين فی الدنيا ام فی الآخرۃ قال بل فی الدنيا ہی واللہ ان يری العبد من ولدہ طاعۃ اللہ الی آخرہ واخرجہ عبد اللہ بن المبارك فی كتاب البر والصلۃ عن حزم القطعی عن الحسن وسمی الرجل السائل كثير بن زياد وقولہ ان يری حبيبہ فی طاعۃ اللہ فی روایۃ سعيد بن منصور ان يريہ اياہ اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سرہ فی اللامع ان المراد بالقرۃ فی الآيۃ ہی القرۃ الحاصلۃ بطاعۃ اللہ تعالی ثم استدل عليہ بقولہ وما شیء الخ اھ وفی ہامشہ بعد ذكر ما تقدم من كلام الحافظ وفی العينی قرۃ اعين بان نراہم مؤمنين صالحين مطيعين لك اھ وفی الجلالين قولہ تعالی قرۃ اعين لنا بان نراہم مطيعين لك اھ قولہ وقال ابن عيينۃ عاتيۃ عتت علی الخزان قال الحافظ كذا فی تفسيرہ وہذا فی سورۃ الحاقۃ وانما ذكرہ ہنا استطرادا لما ذكر قولہ عتوا وقد تقدم ذكرہ فی قصۃ ہود من احاديث الانبياء اھ وكتب الشيخ فی اللامع ہناك قولہ عتت علی الخزان ای باذن منہ تعالی اھ فاجاد الشيخ قدس سرہ فی دفع ما يتوہم من عدوان الريح علی الخزان لانہا كيف عتت عليہم وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی قولہ عتت يعنی انما قال للريح عاتيۃ لانہا عتت علی خزنتہا كان خزنتہا لم تقدر علی امساكہا اھ ـ

٧٠٠ باب قوله الذين يحشرون علی وجوههم الی جهنم الآيۃ قال الحافظ قولہ ان رجلا قال يا نبی اللہ لم اقف علی اسم السائل وسياتی شرح الحديث مستوفی فی كتاب الرقاق ان شاء اللہ تعالی يحشر الكافر فی روایۃ الحاكم من وجہ آخر عن انس سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يحشر اہل النار علی وجوہہم وفی حديث ابی ہريرۃ عند البزار يحشر الناس علی ثلاثۃ اصناف صنف علی الدواب وصنف علی اقدامہم وصنف علی وجوہہم فقيل فكيف يمشون علی وجوہہم الحديث ويؤخذ من مجموع الاحاديث ان المقربين يحشرون ركبانا ومن دونہم من المسلمين علی اقدامہم واما الكفار فيحشرون علی وجوہہم اھ من الفتح ـ

٧٠١ باب قوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر الآيۃ قولہ يلق اثاما العقوبۃ قال ابو عبيدۃ فی قولہ ومن يفعل ذلك يلق اثاما ای عقوبۃ وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ يلق اثاما قال نكالا قال ويقال انہ واد فی النار وہذا الاخير اخرجہ ابن ابی حاتم عن عبد اللہ بن عمرو وعكرمۃ وغيرہما اھ من الفتح قولہ نزلت ہذہ الآيۃ تصديقا لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ہكذا قال ابن مسعود والقتل والزنا فی الآيۃ مطلقان وفی الحديث مقيدان واما القتل فبالولد خشيۃ الاكل معہ واما الزنا فبزوجۃ الجار والاستدلال لذلك بالآيۃ سائغ لانہا وان وردت فی مطلق الزنا والقتل لكن القتل بہذا والزنا بہذہ اكبر وافحش وقد روی احمد من حديث المقداد بن الاسود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما تقولون فی الزنا قالوا حرام قال لان يزنی الرجل بعشرۃ نسوۃ ايسر عليہ من ان يزنی بامرأۃ جارہ اھ من الفتح ـ

٧٠٢ باب قوله يضاعف له العذاب يوم القيامة الخ قرأ الجمہور بالجزم فی يضاعف ويخلد لان الجزاء فی قولہ يلق اثاما بدل اشتمال وقرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم بالرفع علی الاستيناف اھ

٧٠٣ باب قوله الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا الآيۃ قولہ عن ہاتين الآيتين ومن يقتل مؤمنا متعمدا الخ ہكذا اوردہ مختصرا وسياق مسلم من ہذا الوجہ اتم واتم منہما ما تقدم فی المبعث من روایۃ جرير بلفظ ہاتين الآيتين ما امرہما التی فی سورۃ الفرقان والذين لا يدعون مع اللہ الہا آخر والتی فی سورۃ النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا قال سألت ابن عباس فقال لما نزلت التی فی سورۃ الفرقان قال مشركو مكۃ قد قتلنا النفس ودعونا مع اللہ الہا آخر واتينا الفواحش قال فنزلت الا من تاب الآيۃ قال فہذہ لاولئك قال واما التی فی سورۃ النساء فہو قد عرف الاسلام ثم قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم لا توبۃ لہ قال فذكرت ذلك لمجاہد فقال الا من ندم وحاصل ما فی ہذہ الروايات ان ابن عباس كان تارۃ يجعل الآيتين فی محل واحد فلذلك يجزم بنسخ احداہما وتارۃ يجعل محلہما مختلفا ويمكن الجمع بين كلاميہ بان عموم التی فی الفرقان خص منہا مباشرۃ المؤمن القتل متعمدا وكثير من السلف يطلقون النسخ علی التخصيص وہذا اولی من حمل كلامہ علی التناقض واولی من دعوی انہ قال بالنسخ ثم رجع عنہ وقول ابن عباس بان المؤمن اذا قتل مؤمنا متعمدا لا توبۃ لہ مشہور عنہ وقد جاء عنہ فی ذلك ما ہو اصرح مما تقدم ثم ذكر الحافظ روایۃ احمد بطولہا وفيہ افرأيت ان تاب وآمن وعمل عملا صالحا ثم اہتدی قال وانی لہ التوبۃ والہدی وجاء علی وفق ما ذہب اليہ ابن عباس فی ذلك احاديث كثيرۃ وقد حمل جمہور السلف وجميع اہل السنۃ ما ورد من ذلك علی التغليظ وصححوا توبۃ القاتل كغيرہ وقالوا معنی قولہ فجزاؤہ جہنم ای ان شاء ان يجازيہ لقولہ تعالی فی سورۃ النساء ايضا ان اللہ لا يغفر ان يشرك بہ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن الحجۃ فی ذلك حديث الاسرائيلی الذی قتل تسعۃ وتسعين نفسا ثم اتی تمام المائۃ فقال لہ لا توبۃ لك فقتلہ فاكمل بہ مائۃ ثم جاء آخر فقال ومن يحول بينك وبين التوبۃ الحديث وہو مشہور سياتی فی الرقاق واذا ثبت ذلك لمن قبل من غير ہذہ الامۃ فمثلہ لہم اولی لما خفف اللہ عنہم من الاثقال التی كانت علی من قبلہم اھ من الفتح ـ

٧٠٤ باب قوله فسوف يكون لزاما هلكة قال الحافظ قال ابو عبيدۃ فی قولہ فسوف يكون لزاما ای جزاء يلزم كل عامل بما عمل ولہ معنی آخر يكون ہلاكا اھ قال العينی وقال الثعلبی اختلف فی اللزام فقيل يوم بدر قتل منہم سبعون واسر سبعون وقيل عذاب القبر وقال ابن جرير عذابا دائما لازما وہلاكا مستمرا وقال فی شرح الحديث فسوف يكون لزاما قيل ہو القحط وقيل ہو التصاق القتلی بعضہم ببعض فی بدر وقيل ہو الاسر فيہ وقد اسر سبعون قرشيا فيہ والحديث مر فی كتاب الاستسقاء اھ ـ

سورة الشعراء

وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادة بسم الله الرحمان الرحیم بعد السورة قال القسطلانی سقط لفظ سورة والبسملة لغیر ابی ذر قال مجاہد فیما وصله الفریابی فی قوله تعالی تعبثون من قوله اتبنون بکل ریع آیة تعبثون ای تبنون وقال الضحاک ومقاتل ہو الطریق قال ابن عباس کانوا یبنون بکل ریع علما یعبثون فیه بمن یمر فی الطریق الی ہود علیه السلام وقیل کانوا یبنون الاماکن المرتفعة لیعرف بذلک غناہم فنہوا عنه ونسبوا الی العبث اھ وفی الفتح وقیل کانوا یہتدون فی الاسفار بالنجوم ثم اتخذوا اعلاما فی اماکن مرتفعة لیہتدوا بہا وکانوا فی غنیة عنہا بالنجوم فاتخذوا البنیان عبثا اھ قال العینی وقال الکرمانی کانوا یبنون بروجا للحمامات یعبثون بہا والریع المرتفع من الارض اھ قوله ہضیم یتفتت اذا مس ای فی قوله فی جنات وعیون وزروع ونخل طلعہا ہضیم ومس بضم المیم وتشدید السین المہملة مبنیا للمفعول وہذا قاله مجاہد ایضا وقال ابن عباس ہو اللطیف وقال عکرمة اللین وقیل ہضیم ای یہضم الطعام وکل ہذا للطافته اھ من القسطلانی وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ہضیم یتفتت یعنی ان اطلاق الہضیم علیه باعتبار صلاحه للتفتت والہضم لانه ہضیم بالفعل وقوله الایکة والایکة جمع ایکة قری بہا واللیکة ہی الایکة الا انہا خففت الہمزة واطلاق الجمع علی المعرف باللام من حیث ان اللام اما ان تکون للعہد والمعہود ہی اشجارہم التی کانوا سکنوا بہا واللام للاستغراق فکانہا لاجتماعہا والتفافہا کانہا ہی الشجر لا غیر اھ من اللامع وفی ہامشه قوله قری بہا وہو کذلک فی الجلالین فی قوله تعالی کذب اصحاب الایکة المرسلین وفی قراءة بحذف الہمزة والقاء حرکتہا علی اللام وفتح الہاء اھ وبسط علماء التفسیر فی ہذه الکلمة واعرابہا وقال صاحب الجمل قد وقع لفظ الایکة فی القرآن اربع مرات فی الحجر وفی ق وحما ہہنا ای فی الشعراء وفی ص والاولان بال والجر لا غیر والاخران یقرآن بال وبالجر وبالتعرف الذی قاله الشارح ہہنا مع فتح التاء مع ان الکل مجرورات لاضافة لفظ اصحاب الیہا اھ وفی تقریر الپنجابی الایکة جمع ایکة یعنی ادخل علی ایکة لام الاستغراق اھ وفی الجمل فی شرح قول الجلال والقاء حرکتہا علی اللام وہذا الصنیع یقتضی ان اللام الموجودة لام التعریف وحینئذ لا یصح قوله وفتح الہاء لان الاسم المفرد بال سواء کانت معرفة او غیرہا یجر بالکسرة سواء وقع فیه نقل اولا وبعضہم وجه فتح الہاء بان الاسم ہو ایکة فاللام من بنیة الکلمة ولا نقل بل حرکة اللام اصلیة فجرہ بالفتحة حینئذ ظاہر اھ قوله وہی جمع شجر کتب الشیخ ترجمة المفرد لا الجمیع ومعنی الجمیع المجموع اھ وفی ہامشه ہذا غایة توجیه لکلام البخاری والافکلام البخاری ہذا منتقد عند جمیع الشراح کما تقدم البسط فی ذلک فی مقدمة اللامع وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قوله جمع ایکة ای جماعة اشجار فایکة بمعنی مطلق الاشجار والجمع بمعنی الجماعة وقوله وہی ای الایکة بمعناه الحقیقی وفیه تکلف والظاہر انه اراد ان اللیکة والایکة ای معرفین بلام الاستغراق جمع ایکة نکرة باعتبار المعنی وان کان ہذا المعنی غیر مراد ہہنا لان اصحاب الایکة نقب لہم اھ قال القسطلانی قوله والایکة بالف وصل وسکون اللام وبعدہا ہمزة مکسورة جمع ایکة وہی فی تسمیة الایکة وہی جمع شجر وکان شجرہم الدوم وہو المقل قال العینی الصواب ان اللیکة والایکة جمع ایک وکیف قال الایکة جمع ایکة اھ وتقدم التوجیه من کلام الشیخ قدس سرہ۔

باب قوله ولا تخزنی یوم یبعثون سقط باب لغیر ابی ذر قوله ان ابراہیم یری اباه الخ کذا اوردہ مختصرا ولفظ النسائی وعلیه الغبرة والقترة فقال له لقد نہیتک عن ہذا فعصیتنی قال لکنی لا اعصیک الیوم فعرف من ہذا ان قوله والغبرة ہی القترة من کلام المصنف واخذہ من کلام ابی عبیدة وانه قال فی تفسیر سورة یونس ولا یرہق وجوہہم قتر ولا ذلة القتر الغبار وانشد لذلک شاہدین قال ابن التین وعلی ہذا فقوله فی سورة عبس غبرة ترہقہا قترة تاکید لفظی کانه قال غبرة فوقہا غبرة وقال غیرہ القترة ما یغشی الوجه من الکرب والغبرة ما یعلوه من الغبار احدہما حسی والآخر معنوی وقیل القترة شدة الغبرة بحیث یسود الوجه وقیل القترة سواد الدخان فاستعیر ہہنا اھ من الفتح

باب قوله وانذر عشیرتک الاقربین واخفض جناحک الن جانبک ہو قول ابی عبیدة وزاد وکلامک قوله عن ابن عباس قال لما نزلت الخ ہذا من مراسیل الصحابة وبذلک جزم الاسماعیلی لان ابا ہریرة اسلم بالمدینة وہذه القصة وقعت بمکة وابن عباس کان حینئذ اما لم یولد واما طفلا ویؤیده الثانی نداء فاطمة فانه یشعر بانہا کانت حینئذ بحیث تخاطب بالاحکام وقد قدمت فی باب من انتسب الی آبائه فی اوائل السیرة النبویة احتمال ان تکون ہذه القصة وقعت مرتین لکن الاصل عدم تکرار النزول وقد صرح فی ہذه الروایة بان ذلک وقع حین نزلت نعم وقع عند الطبرانی من حدیث ابی امامة قال لما نزلت وانذر عشیرتک جمع رسول الله صلی الله علیه وسلم بنی ہاشم ونسائه واہله فقال یا بنی ہاشم اشتروا انفسکم من النار واسعوا فی فکاک رقابکم یا عائشة بنت ابی بکر یا حفصة بنت عمر یا ام سلمة فذکر حدیثا طویلا فہذا ان ثبت دل علی تعدد القصة لان القصة الاولی وقعت بمکة لتصریحه فی حدیث الباب انه صعد الصفا ولم تکن عائشة وحفصة وام سلمة عنده من ازواجه الا بالمدینة فیجوز ان تکون متاخرة عن الاولی فیمکن ان یحضرہا ابو ہریرة وابن عباس ایضا ویحمل قوله لما نزلت جمع الخ ای بعد ذلک لا ان الجمع وقع علی الفور ولعله کان نزل اولا وانذر عشیرتک الاقربین فجمع قریشا فعم ثم خص کما سیاتی ثم نزل ثانیا ورہطک منہم المخلصین فخص بذلک بنی ہاشم ونسائه والله اعلم وفی ہذه الزیادة تعقب علی النووی حیث قال فی شرح مسلم ان البخاری لم یخرجہا اعنی ورہطک منہم المخلصین، اعتمادا علی ما فی ہذه السورة واغفل کونہا موجودة عند البخاری فی سورة تبت قوله لما نزلت وانذر عشیرتک الاقربین ورہطک منہم المخلصین وہذه الزیادة وصلہا الطبری من وجه آخر عن عمرو بن مرة انه کان یقرؤہا کذلک قال القرطبی لعل ہذه الزیادة کانت قرآنا فنسخت تلاوتہا الی آخر ما فی الفتح۔

النمل

کذا فی النسخ الہندیة والقسطلانی وفی نسخة الفتح والعینی سورة النمل مع زیادة البسملة بعد السورة قال القسطلانی ولابی ذر سورة النمل بسم الله الرحمان الرحیم وسقطت البسملة لغیر ابی ذر وللنسفی تقدیمہا اھ قال العلامة العینی ذکر القرطبی وغیره انہا مکیة بلا خلاف وعند السخاوی نزلت قبل القصص وبعد القصص سبحان اھ قوله الخبأ ما خبأت فی روایة غیر ابی ذر والخبأ بزیادة واو فی اوله وہذا قول ابن عباس اخرجه الطبری من طریق علی بن ابی طلحة عنه قال یخرج الخبأ یعلم کل خفیة فی السماوات والارض وقال الفراء فی قوله یخرج الخبأ ای الغیث من السماء والنبات من الارض قال وفی ہہنا بمعنی من وہو کقولہم لیستخرجن العلم فیکم ای الذی منکم وقرأ ابن مسعود یخرج الخبأ من بدل فی وروی عبد الرزاق عن قتادة قال الخبأ السر ولابن ابی حاتم من طریق مجاہد قال الغیث ومن طریق سعید بن المسیب قال الماء اھ من الفتح قوله مسلمین طائعین کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما فسرہ به لئلا یلزم انه اجبرہم اولا علی الاسلام مع ان الحکم انه یقبل منہم اذا بذلوا الجزیة فاذا فسر الاسلام بالانقیاد شمل الامرین کلیہما اھ وذکر فی ہامشه کلام الشراح واہل التفسیر فارجع الیه لو شئت وکتب الشیخ ایضا قوله واوتینا العلم یقوله سلیمان ہذا علی ما ذہب الیه المفسرون ظاہر من انه قول سلیمان واما اذا کان ہذه مقولة بلقیس لا غیر امکن ارجاع ہذا التفسیر الی قوله واوتینا من کل شیء فاکتفی بالتفسیر ولم یذکر انفسنا اھ من اللامع وبسط فی ہامشه الکلام فی ایضاح ہذا المقام فارجع الیه وقال الحافظ قوله واوتینا العلم یقوله سلیمان وصله الطبری من طریق ابن ابی نجیح عن مجاہد بہذا ونقل الواحدی انه من قول بلقیس قالته مقرة بصحة نبوة سلیمان والاول ہو المعتمد اھ۔

القصص

وہکذا فی نسخة القسطلانی باسقاط البسملة ولفظ السورة وفی نسخة الفتح والعینی باثباتہما قال الحافظ سقطت سورة والبسملة لغیر ابی ذر والنسفی اھ وقال العینی قال ابو العباس ہی مکیة الا آیة نزلت بالجحفة وہی قوله ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد ای الی مکة وعن ابن عباس الی الموت وعنه الی یوم القیامة وعنه الی بیت المقدس وعن ابی سعید الخدری رضی الله عنه الی الجنة اھ وقال القسطلانی مکیة وقیل الا قوله الذین آتیناہم الکتاب الی الجاہلین اھ قوله الا وجہه الا ملکه فی روایة النسفی وقال معمر فذکرہ ومعمر ہذا ہو ابو عبیدة بن المثنی وہذا کلامه فی کتابه مجاز القرآن لکن بلفظ الا ہو وکذا نقله الطبری عن بعض اہل العربیة وکذا ذکره الفراء وقال ابن التین قال ابو عبیدة الا وجہه ای جلاله وقیل الا ایاه تقول اکرم الله وجہک ای اکرمک الله اھ من الفتح۔

باب قوله انک لا تہدی من احببت قال الحافظ لم تختلف النقلة فی انہا نزلت فی ابی طالب واختلفوا فی المراد بمتعلق احببت فقیل المراد احببت ہدایته وقیل احببته ہو لقرابته منک قوله لما حضرت ابا طالب الوفاة الخ قال الکرمانی المراد علامات الوفاة والا فلو کان انتہی الی المعاینة لم ینفعه الایمان لو آمن ویدل علی الاول ما وقع من المراجعة بینه وبینہم انتہی ویحتمل ان یکون انتہی الی تلک الحالة لکن رجا النبی صلی الله علیه وسلم انه اذا اقر بالتوحید ولو فی تلک الحالة ان ذلک ینفعه بخصوصه وتسوغ شفاعته صلی الله علیه وسلم لمکانه منه ولہذا قال اجادل لک بہا واشفع لک ویؤید الخصوصیة انه بعد ما امتنع من الاقرار بالتوحید وقال ہو علی ملة عبد المطلب ومات علی ذلک ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یترک الشفاعة له بل شفع له حتی خفف عنه العذاب بالنسبة لغیره وکان ذلک من الخصائص فی حقه اھ من الفتح وقال القسطلانی فی شرح الحدیث قوله فانزل الله ما کان للنبی والذین آمنوا الخ واستشکل ہذا بان وفاة ابی طالب وقعت قبل الہجرة بمکة بغیر خلاف وقد ثبت ان النبی صلی الله علیه وسلم اتی قبر امه لما اعتمر فاستاذن ربه ان یستغفر لہا فنزلت ہذه الآیة رواه الحاکم وابن ابی حاتم عن ابن مسعود والطبرانی عن ابن عباس وفی ذلک دلالة علی تاخیر نزول الآیة عن وفاة ابی طالب والاصل عدم تکرار النزول واجیب باحتمال تاخیر نزول الآیة وان کان سببہا تقدم ویکون لنزولہا سببان متقدم وہو امر ابی طالب ومتاخر وہو امر آمنة ویؤید تاخر النزول ما فی سورة براءة من استغفاره علیه الصلوة والسلام للمنافقین حتی نزل النہی عنه قاله فی الفتح قال ویرشد الی ذلک قوله وانزل الله فی ابی طالب الخ ففیه اشعار بان الآیة الاولی نزلت فی ابی طالب وغیره والثانیة نزلت فیه وحده اھ قوله ام القری مکة وما حولہا کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فان ام القری یطلق علی قریة جامعة کبیرة واقعة بین قری صغار واقعة حولہا الا ان مکة لما کانت کبیرة ما بین القری الواقعة حولہا اطلق علیہا ذلک الاسم ثم غلب استعماله علیه وورد بہذه الصفة لہا فی القرآن اھ وبسط فی ہامشه الکلام علی تسمیة مکة بام القری فارجع الیه لو شئت قوله ویک ان الله کتب الشیخ فی اللامع کتبہما منفردین لیطابق بینه وبین تفسیره حیث قال مثل الم تر ان الله ای فی کونہا لفظین ویک کلمة وان کلمة اخری اھ وفی ہامشه وہما کذلک منفردین فی النسخ الہندیة وما فی النسخ المصریة من المتون والشروح کتبه متصلا ویکان وہکذا تقدم فی کتاب الانبیاء متصلة فالظاہر ان ما ہہنا من الانفراد من تصرف النساخ وفی الجمل ولم یرسم فی الاولی ویکان وویکانه متصلة فی الموضعین فعامة القراء اتبعوا الرسم والکسائی وقف علی وی وابو عمرو علی ویک کذا فی السمین وفی الخطیب ہذه الکلمة والتی بعدہا متصلة بجمیع المصاحف واختلف القراء فی الوقف اھ قلت وتقدم قول البخاری ہذا فی کتاب الانبیاء فی باب قوله ان قارون کان من قوم موسی وکتب الشیخ قدس سرہ ہناک والغرض منه بیان المماثلة بینہما فی ان کلا منہما کلمتان فقوله ویک کلمة کقوله الم تر والباقی منه کالباقی منه وہذا ردلما یتوہم من ان الکاف علیحدة وقوله وی کلمة مستقلة وقوله بسط الکلام علیحدة مما قبله اھ وبسط فی ہامشه اقوال المفسرین فی تفسیر ہذا اللفظ فارجع الیه لو شئت۔

باب قوله تعالی ان الذی فرض علیک القرآن سقط الترجمة لغیر ابی ذر قوله لرادک الی معاد قال الی مکة ہکذا فی ہذه الروایة وروی عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال کان ابن عباس یکتم تفسیر ہذه الآیة

وروى الطبري من وجه آخر عن ابن عباس قال لرادك الى معاد قال الى الجنة واسناده ضعيف ومن وجه آخر قال الى الموت واخرجه ابن ابي حاتم واسناده لا باس به ومن طريق مجاهد قال يحييك يوم القيامة اھ من الفتح وتقدم الاقوال في تفسيره في اول هذه السورة ـ

العنكبوت

وهكذا في نسخة القسطلاني بدون البسملة ولفظ السورة وفي نسخة الحافظين بزيادتهما قال الحافظ سقطت السورة والبسملة لغير ابي ذر اھ وقال العيني وهي مكية وقال ابن عباس فيها اختلاف في سبع عشرة آية فذكرها وقال مقاتل نزلت الم احسب الناس في مهجع بن عبد الله مولى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه اول قتيل من المسلمين يوم بدر رماه ابن الحضرمي بسهم فقتله وهو اول من يدعى الى الجنة من شهداء امة محمد صلى الله عليه وسلم وقال السخاوي نزلت بعد الم غلبت الروم وقبل سورة المطففين قوله قال مجاهد وكانوا مستبصرين ضللة اي في قوله تعالى فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين قوله ضللة جمع ضال قاله الكرماني وفيه ما فيه والصواب ضلالة وكذا هو في عامة النسخ وفي التفسير مستبصرين يعني في الضلالة وعن قتادة مستبصرين في ضلالتهم معجبين بها وعن الفراء عقلاء ذوي بصائر وعن الضحاك والكلبي ومقاتل حسبوا انهم على الحق والهدى وهم على الباطل اھ قال القسطلاني والمعنى انهم كانوا عند انفسهم مستبصرين وقال في الانوار اي متمكنين من النظر والاستبصار ولكنهم لم يفعلوا وفي نسخة ضلالة بالف بين اللامين اھ قوله وقال غيره الحيوان والحي واحد كما في نسخة الحاشية قال الحافظ ثبت هذا لابي ذر وحده وللاصيلي الحيوان والحياة واحد وهو قول ابي عبيدة قال الحيوان والحياة واحد وزاد منه قولهم نهر الحيوان اي نهر الحياة وتقول حييت حيا والحيوان والحياة اسمان منه وللطبري من طريق ابن ابي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى لهي الحيوان قال لا موت فيه اھ ـ

الم غلبت الروم

كذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة القسطلاني بغير زيادة سورة وبغير البسملة وفي نسخة العيني بزيادة لفظ سورة والبسملة وفي نسخة الفتح سورة الروم ثم ذكر البسملة قال الحافظ سقطت سورة والبسملة لغير ابي ذر قال العلامة العيني وهي مكية وفيها اختلاف في آيتين ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام فذكر السدي انهما نزلت بالمدينة وقوله ان الله عنده علم الساعة اھ قلت كذا قال وفيه سبق قلم ولعله التبس عليه هذه السورة بالآتية فان هاتين الآيتين في سورة لقمان وسيأتي هذا الكلام حينئذ هناك وقال القسطلاني هي مكية الا قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون الآية اھ قال العيني وقال السخاوي نزلت بعد اذا السماء انشقت وقبل العنكبوت ثم قال والروم اثنان الاول من ولد يافث بن نوح عليه السلام وهو روم بن لنطي بن يونان بن يافث والثاني الذي رجع اليهم الملك من ولد روم بن لنطي من ولد عيص بن اسحاق عليه السلام غلبوا على اليونانيين فبطل ذكر الاولين وغلب هؤلاء على الملك وروى الواحدي من حديث الاعمش عن عطية عن ابي سعيد الخدري قال لما كان يوم بدر ظهرت الروم على فارس فاعجب بذلك المؤمنون فنزلت الم غلبت الروم الى ان قال يفرح المؤمنون بظهور الروم على اهل فارس اھ قوله فلا يربو من اعطى يبتغي افضل فلا اجر فيها وصله الطبري من ابن ابي نجيح عن مجاهد في قوله وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس قال يعطي ماله يبتغي افضل منه وقال عبد الرزاق عن عبد العزيز بن ابي رواد عن الضحاك في هذه الآية قال هذا هو الربا الحلال يهدي الشيء ليصاب افضل منه ذاك لا له ولا عليه واخرجه ابن ابي حاتم من وجه آخر عن عبد العزيز وزاد ونهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه خاصة ومن طريق اسمعيل بن ابي خالد عن ابراهيم قال هذا في الجاهلية كان يعطي الرجل قرابته المال يكثر به ماله الى آخر ما في الفتح قال الحافظ ثم ذكر المصنف حديث ابن مسعود في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على قريش بالسنين وسؤالهم له الدعاء برفع القحط وقد تقدم شرح ذلك في الاستسقاء ويأتي ما يتعلق بالذي وقع في صدر الحديث من الدخان في تفسير سورة الدخان ان شاء الله اھ كتب الشيخ في اللامع وانما انكر ابن مسعود على القاص بيان هذا الدخان في تفسير الآية لان المذكور في الآية غير المذكور فيما ذكره الراوي من الرواية وهو وان كان صحيحاً في نفسه الا انه لم يصح ذكره في تفسير الآية لان ابن مسعود لم يبلغه الرواية اصلا فانكر ذلك لانه ارفع شاناً من ان يظن به خفاء الرواية عليه اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره جدير بجلالة شان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ويؤيده ما سيأتي من الروايات عن ابن مسعود في تفسير سورة الدخان لكن الظاهر من سياق حديث الباب الرد من ابن مسعود على القاص مطلقاً فان القاص لم يذكره في تفسير الآية بل ذكره في علامات القيامة وقد اشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث في الكوكب الدري مع ما علقت عليه فكتب الشيخ قدس سره في الكوكب في تفسير سورة الدخان قد ورد ذلك في الروايات وعد من اشراط الساعة واختلف في تفسير الآية يوم تأتي السماء بدخان مبين وتعيين المراد بالدخان فيها فالصحيح الذي لا يحول حماه الريب ويكون مطابقاً للسياق والسباق من غير رجم غيب هو الذي اراد ابن مسعود وان كان يصح حمل الآية على ما ذكره القاص ايضاً فانه يبقى اربعين يوماً ثم يكشف بعد ذلك والقول الثالث الذي قيل انه يكون بعد الحشر قال اصحابه انه على التقدير اي وكشفنا عنهم العذاب لعادوا وانما رد ابن مسعود على القاص قوله ذلك ظناً منه انه انما ذكر ما ذكر من غير ان يستند ذلك الى نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فظاهران وقائع نزول الآيات لا دخل فيها للعقل وانما هي منوطة بالرواية والنقل ولم يكن قصد ابن مسعود رد الرواية التي ذكرها القاص فانها مسلمة بل المقصود الرد على كون ذلك الدخان الذي هو من اشراط الساعة مراد الآية فان مساق الكلام آب عنه اھ قلت ذكر المصنف حديث الباب مختصراً في تفسير سورة الدخان قال الحافظ قد تقدم سبب قول ابن مسعود هذا في سورة الروم وقد جرى البخاري على عادته في ايثار الخفي على الواضح فان هذه السورة كانت اولى بايراد هذا السياق من سورة الروم لما تضمنته من ذكر الدخان لكن هذه طريقته يذكر الحديث في موضع ثم يذكره في الموضع اللائق به عارياً عن الزيادة اكتفاء بذكرها في الموضع الآخر شحذاً للاذهان ولحثاً على مزيد

الاستحضار وهذا الذي انكره ابن مسعود قد جاء عن علي فاخرج عبد الرزاق وابن ابي حاتم من طريق الحارث عن علي قال آية الدخان لم تمض بعد يأخذ المؤمن كهيئة الزكام وينفخ الكافر حتى ينفد ويؤيد كون آية الدخان لم تمض ما اخرجه مسلم من حديث ابي سريحة رفعه لا تقوم الساعة حتى تروا عشر آيات طلوع الشمس من مغربها والدخان والدابة الحديث وروى الطبري من حديث ربعي عن حذيفة مرفوعاً في خروج الآيات والدخان قال حذيفة يا رسول الله وما الدخان فتلا هذه الآية قال اما المؤمن فيصيبه منه كهيئة الزكمة واما الكافر فيخرج من منخريه واذنيه ودبره واسناده ضعيف ايضاً ثم ذكر الحافظ عدة روايات باسانيد ضعاف ثم قال لكن تظافر هذه الاحاديث يدل على ان لذلك اصلا ولو ثبت طريق حديث حذيفة لاحتمل ان يكون هو القاص المراد في حديث ابن مسعود اھ قال القسطلاني وهذا الذي قاله ابن مسعود وافقه عليه جماعة كمجاهد وابي العالية وابراهيم النخعي والضحاك وعطية العوفي واختاره ابن جرير لكن اخرج ابن ابي حاتم عن الحارث عن علي فذكر ما تقدم في كلام الحافظ واخرج ايضاً عن عبد الله بن ابي مليكة قال غدوت على ابن عباس ذات يوم فقال ما نمت الليلة حتى اصبحت قلت لم قال قالوا طلع الكوكب ذو الذنب فخشيت ان يكون الدخان قد طرق فما نمت حتى اصبحت قال الحافظ ابن كثير واسناده صحيح الى ابن عباس حبر الامة وترجمان القرآن ووافقه عليه جماعة من الصحابة والتابعين مع الاحاديث المرفوعة من الصحاح والحسان مما فيه دلالة ظاهرة على ان الدخان من الآيات المنتظرة وهو ظاهر قوله تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين اي بين واضح وعلى ما فسر به ابن مسعود انما هو خيال راؤه في اعينهم من شدة الجوع والجهد وكذا قوله يغشى الناس اي يعمهم ولو كان خيالاً يخص مشركي مكة لما قيل يغشى الناس واما قوله انا كاشفو العذاب اي ولو كشفنا عنكم العذاب ورجعناكم الى الدنيا لعدتم الى ما كنتم فيه من الكفر والتكذيب كقوله تعالى ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا وقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه اھ قلت ذكر الحافظ اثر ابن ابي مليكة وعزاه الى عبد الرزاق ولفظه قالوا طلع الكوكب ذو الذنب فخشينا الدخان قد خرج وهذا اخشى ان يكون تصحيفاً وانما هو الدجال بالجيم الثقيلة واللام اھ

باب قوله لا تبديل لخلق الله لدين الله خلق الاولين دين الاولين قال العلامة العيني وليس في كثير من النسخ لفظ باب قوله لدين الله تفسير لخلق الله وكذا روى الطبري عن ابراهيم النخعي وفي التفسير اي لدين الله اي لا يصح ذلك ولا ينبغي ان يفعل ظاهره نفي ومعناه نهي هذا قول اكثر العلماء وفيه قول آخر اخرجه الطبري من طريق عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد لا تغيير لخلق الله تعالى من البهائم بالخصاء ونحوها وقوله خلق الاولين الخ اشار به الى ان معنى قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين يعني دين الاولين وهكذا روى عن ابن عباس اخرجه ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عنه وهذا يؤيد الاول وفيه قول آخر اخرجه ابن ابي حاتم من طريق الشعبي عن علقمة في قوله خلق الاولين قال اختلاق الاولين ومن طريق ابن ابي نجيح عن مجاهد قال كذبهم ومن طريق قتادة قال سيرتهم قوله الفطرة الاسلام اشار به الى قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها الآية وفسر الفطرة بالاسلام وهو قول عكرمة وقيل الفطرة ههنا الفقر والفاقة اھ بزيادة من الفتح ـ

لقمان

هكذا في النسخ الهندية وفي نسخة الحافظين بزيادة لفظ سورة والبسملة بعدها وفي نسخة القسطلاني بزيادة البسملة وبدون لفظ السورة قال الحافظ سقطت سورة والبسملة لغير ابي ذر وسقطت البسملة فقط للنسفي اھ قال العيني وهي مكية وفيها اختلاف في آيتين الى آخر ما تقدم في مبدأ سورة الروم ثم قال وقال ابن النقيب قال ابن عباس هي مكية الا ثلث آيات نزلن بالمدينة وعن الحسن الا آية واحدة وهي قوله عز وجل الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة لان الصلوة والزكوة مدنيتان اھ وزاد القسطلاني وضعف لانه لا ينافي شرعيتهما بمكة ثم ذكر العيني ترجمة لقمان وقد تقدم في احاديث الانبياء فلا حاجة الى اعادته ـ

باب قوله تعالى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم كذا في النسخة الهندية وليس في نسخ الشروح الثلاثة لفظ باب قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن مسعود في تفسير قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقد تقدم شرحه مستوفى في كتاب الايمان اھ ـ

باب قوله ان الله عنده علم الساعة قال العلامة العيني هذه الآية نزلت في الوارث بن عمرو من اهل البادية اتى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الساعة ووقتها وقال ارضنا اجدبت فمتى ينزل الغيث وقد تركت امرأتي حبلى فمتى تلد وقد علمت اين ولدت فباي ارض اموت فانزل الله هذه الآية اھ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة في سؤال جبريل عن الايمان والاسلام وغير ذلك وفيه خمس لا يعلمهن الا الله وقد تقدم شرح الحديث مستوفى في كتاب الايمان وسيأتي في التوحيد شيء يتعلق بذلك ثم ذكر الحافظ ههنا الكلام على معنى الحصر في قوله لا يعلمهن الا الله وانه لا منافاة بينه وبين قوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الا من ارتضى من رسول وغير ذلك من الآيات والروايات مما يتعلق بعلم الغيب فارجع اليه لو شئت ـ

تنزيل السجدة

هكذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الفتح والعيني سورة السجدة مع البسملة اخيرا قال الحافظ كذا لابي ذر وسقطت البسملة للنسفي ولغيرهما تنزيل السجدة حسب اھ قال العلامة العيني قال مقاتل هي مكية وفيها من المدني تتجافى جنوبهم عن المضاجع الآية فانها نزلت في الانصار قال السخاوي نزلت بعد قد افلح وقبل الطور اھ قوله وقال ابن عباس الجرز التي لا تمطر اي في تفسير قوله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز قال الحافظ وصله الطبري من طريق ابن ابي نجيح عن رجل عن مجاهد عنه مثله وذكره الفريابي وابراهيم الحربي في غريب الحديث من طريق ابن ابي نجيح عن رجل عن ابن عباس كذلك زاد ابراهيم وعن مجاهد قال هي ارض ابين وانكر ذلك الحربي وقال

ابين مدينة معروفة باليمن فلعل مجاهدا قال ذلك في وقت لم تكن ابين تنبت فيه شيئا واخرج ابن عيينة في تفسيره عن عمرو بن دينار عن ابن عباس في قوله الى الارض الجرز قال هي ارض باليمن وقال ابو عبيدة الارض الجرز اليابسة الغليظة التي لم يصبها مطر اھ من الفتح -

باب قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم قرا الجمهور اخفي بالتحريك على البناء للمفعول وقرا حمزة بالاسكان فعلا مضارعا مسندا للمتكلم ويؤيده قراءة ابن مسعود نخفي بنون العظمة وقرا محمد بن كعب اخفى بفتح اوله وفتح الفاء على البناء للفاعل وهو الله ونحوها قراءة الاعمش اخفيت وذكر المصنف في آخر الباب ان ابا هريرة قرا قرات اعين بصيغة الجمع وبها قرا ابن مسعود ايضا ابو الدرداء وقال ابو عبيدة ورايتها في المصحف الذي يقال له الامام قرة بالهاء على الوحدة وهي قراءة اهل الامصار قوله يقول الله تعالى اعددت لعبادي ووقع في حديث آخر ان سبب هذا الحديث ان موسى عليه الصلوة والسلام سال ربه من اعظم اهل الجنة منزلا فقال غرست كرامتهم بيدي وختمت عليها فلا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر اخرجه مسلم والترمذي من طريق الشعبي سمعت المغيرة بن شعبة على المنبر رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم ان موسى سال ربه فذكر الحديث بطوله وفيه هذا وفي آخره قال ومصداق ذلك في كتاب الله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين قوله ولا خطر على قلب بشر زاد ابن مسعود في حديثه ولا يعلمه ملك مقرب ولا نبي مرسل اخرجه ابن ابي حاتم وهو يدفع قول من قال انما قيل البشر لانه يخطر بقلوب الملائكة اھ من الفتح

قوله من بله ما اطلعتم عليه الخ قال الحافظ قال الخطابي كانه يقول دع ما اطلعتم عليه فانه سهل في جنب ما ادخرته لهم قلت وهذا لائق بشرح بله بغير تقدم من عليها واما اذا تقدمت من عليها فقد قيل هي بمعنى كيف ويقال بمعنى اجل ويقال بمعنى غير او سوى ويقال بمعنى فضل لكن قال الصغاني اتفقت نسخ الصحيح على من بله والصواب اسقاط كلمة من وتعقب بانه لا يتعين اسقاطها الا اذا فسرت بمعنى دع واما اذا فسرت بمعنى من اجل او من غير او سوى فلا وقد ثبت في عدة مصنفات خارج الصحيح باثبات من الى آخر ما بسط الحافظ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع كلمة من زائدة وبله معناه حسب اي حسبكم ما ذكر في القرآن في تصديق ما قلته اھ وذكر في حاشيته ما تقدم من كلام الحافظ وفيه ايضا قال المجد في القاموس بله ككيف اسم لدع ومصدر بمعنى الترك واسم مرادف لكيف وما بعده منصوب على الاول مخفوض على الثاني مرفوع على الثالث وفتحها بناء على الاول والثالث واعراب على الثاني وفي تفسير سورة السجدة من البخاري ولا خطر على قلب بشر ذخرا من بله ما اطلعتم عليه استعمل معربة مجرورة بمن خارجة من المعاني الثلاثة وفسرت بغير وهو موافق لقول من يعدها من الفاظ الاستثناء وبهذا يا اھ -

الاحزاب

وهكذا في نسخة القسطلاني من غير لفظ السورة والبسملة وفي نسخة الحافظين بزيادتهما قال العيني وهي مدنية كلها

لا اختلاف فيها قال السخاوي نزلت بعد آل عمران وقبل سورة الممتحنة اھ قوله وقال مجاهد فيما وصله الفريابي من طريق ابن ابي نجيح عنه في قوله صياصيهم من قصورهم وحصونهم جمع صيصة يقال لكل ما يمتنع به وتحصن صيصة ومنه قيل لقرن الثور ولشوكة الديك صيصة والصياصي ايضا شوكة الحاكة وتتخذ من حديد قال دريد بن الصمة؛ كوقع الصياصي في النسيج الممدد اھ من القسطلاني -

باب قوله ادعوهم لآبائهم وفي نسخة الشروح بزيادة قوله هو اقسط عند الله قال القسطلاني وسقط هو اقسط عند الله لغير ابي الوقت وذر وباب لغير ابي ذر اھ قال الحافظ اي اعدل وسياتي تفسير القسط والفرق بين القاسط والمقسط في آخر الكتاب اھ -

باب قوله فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر الخ قال الحافظ قوله نحبه عهده قال ابو عبيدة في قوله فمنهم من قضى نحبه اي نذره والنحب النذر والنحب ايضا النفس والنحب ايضا الخطر العظيم وقال غيره النحب في الاصل النذر ثم استعمل في آخر كل شيء وعن الحسن فمنهم من قضى نحبه قال قضى اجله على الوفاء والتصديق وهذا مخالف لما قال غيره بل ثبت عن عائشة ان طلحة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال انت يا طلحة ممن قضى نحبه اخرجه ابن ماجه والحاكم ويمكن ان يجمع بحمل حديث عائشة على المجاز وقضى بمعنى يقضي ووقع في تفسير ابن ابي حاتم منهم عمار بن ياسر وفي تفسير يحيى بن سلام منهم حمزة واصحابه وقد تقدم في قصة انس بن النضر قول انس بن مالك منهم انس بن النضر وعند الحاكم من حديث ابي هريرة منهم مصعب بن عمير اھ قوله لم اجدها الا مع خزيمة الخ تقدم الكلام عليها من اختلاف الروايات والجمع بينها في آخر تفسير سورة براءة قوله جعل شهادته رجلين الخ قال الحافظ (تنبيه) زعم ابن التين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لخزيمة لما جعل شهادته شهادتين لا تعد اي تشهد على ما لم تشاهده انتهى وهذه الزيادة لم اقف عليها اھ -

باب قوله قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا الآية قوله التبرج ان تخرج زينتها هو قول ابي عبيدة واسمه معمر بن المثنى ولفظه في كتاب المجاز في قوله تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى هو من التبرج وهو ان يبرزن محاسنهن وتوهم مغلطاي ومن قلده ان مراد البخاري معمر بن راشد فنسب هذا الى تخريج عبد الرزاق في تفسيره عن معمر ولا وجود لذلك في تفسير عبد الرزاق وانما اخرج عن معمر عن ابن ابي نجيح عن مجاهد في هذه الآية قال كانت المراة تخرج تتمشى بين الرجال فذلك تبرج الجاهلية وعند ابن ابي حاتم عن قتادة قال كانت لهن مشية وتكسر وتغنج اذا خرجن من البيوت فنهين عن ذلك ومن طريق عكرمة عن ابن عباس قال قال عمر ما كانت الا جاهلية واحدة فقال له ابن عباس هل سمعت باولى الا ولها آخر ومن وجه آخر عنه قال كانت الجاهلية الاولى الف سنة فيما بين نوح وادريس واسناده قوي ومن حديث عائشة قالت الجاهلية الاولى بين نوح وابراهيم واسناده ضعيف ومن طريق الشعبي قال هي بين عيسى ومحمد اھ وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ وتوهم مغلطاي الى آخر ما تقدم فقال لم يقل الشيخ علاء الدين

مغلطاي معمر بن راشد وانما قال هذا رواه عبد الرزاق عن معمر ونقل ايضا في تفسيره حتى يشنع عليه بانه لم يوجد في تفسير عبد الرزاق له تاليف آخر غير تفسيره وحيث اطلق معمر احتمل احد المعمرين اھ -

باب قوله وان كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة الآية قوله وقال قتادة والحكمة القرآن والسنة وصله ابن ابي حاتم عن قتادة بلفظ من آيات الله والحكمة القرآن والسنة اورده بصورة اللف والنشر المرتب وكذا هو في تفسير عبد الرزاق اھ من الفتح وفي تفسير الجلالين يوتي الحكمة من يشاء اي العلم النافع المؤدي الى العمل اھ وفي حاشية الجمل اختلف العلماء في الحكمة فقال السدي هي النبوة وابن عباس هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره وقال قتادة ومجاهد الحكمة الفقه في القرآن وقال مجاهد الاصابة في القول والفعل وقال ابن زيد الحكمة الفقه في الدين وقال مالك بن انس الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له وروى عنه ابن القاسم انه قال الحكمة التفكر في امر الله تعالى والاتباع له وقال ايضا الحكمة طاعة الله تعالى والفقه في الدين والعمل به وقال الربيع بن انس هي الخشية وقال النخعي هي الفهم في القرآن وقال الحسن هي الورع قلت وهذه الاقوال كلها ما عدا قول السدي والربيع والحسن قريب بعضها من بعض لان الحكمة مصدر من الاحكام وهو الاتقان في عمل وقول وكل ما ذكر في قول من الاقوال فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس فكتاب الله حكمة وسنة نبيه حكمة واصل الحكمة ما يمتنع به من السفه فقيل للعلم حكمة لانه يمتنع به من السفه وهو كل فعل قبيح وكذا القرآن والعقل والفهم اھ وقد تقدم بعض الاقوال في تفسير الحكمة في مناقب ابن عباس قوله لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير ازواجه قال الحافظ ورد في سبب هذا التخيير ما اخرجه مسلم من حديث جابر قال دخل ابو بكر يستاذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث في قوله صلى الله عليه وسلم هن حولي كما ترى يسالنني النفقة يعني نساءه وفيه انه اعتزلهن شهرا ثم نزلت عليه هذه الآية يا ايها النبي قل لازواجك حتى بلغ اجرا عظيما قالت فبدا بعائشة فذكر نحو حديث الباب ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في سبب الاعتزال الى ان قال ويمكن الجمع بان يكون القضيتان جميعا سبب الاعتزال فان قصة المتظاهرتين خاصة بهما وقصة سوال النفقة عامة في جميع النسوة ومناسبة آية التخيير بقصة سوال النفقة اليق منها بقصة المتظاهرتين وقال الماوردي اختلف هل كان التخيير بين الدنيا والآخرة او بين الطلاق والاقامة عنده على قولين للعلماء اشبههما بقول الشافعي الثاني ثم قال انه الصحيح قال الحافظ والذي يظهر الجمع بين القولين لان احد الامرين ملزوم للآخر وكانهن خيرن بين الدنيا فيطلقهن وبين الآخرة فيمسكهن وهو مقتضى سياق الآية اھ ملخصا من الفتح -

باب قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس الآية قال الحافظ لم تختلف الروايات انها نزلت في قصة زيد بن حارثة وزينب بنت جحش قوله ان هذه الآية وتخفي في نفسك ما الله مبديه نزلت الخ هكذا اقتصر على هذا القدر من هذه القصة وقد اخرجه في التوحيد من وجه آخر عن انس قال جاء زيد بن حارثة يشكو فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول اتق الله وامسك عليك زوجك قال انس لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتما شيئا لكتم هذه الآية الحديث وقد اخرج ابن ابي حاتم هذه القصة من طريق السدي فساقها سياقا واضحا حسنا ولفظه بلغنا ان هذه الآية نزلت في زينب بنت جحش وكانت امها اميمة بنت عبد المطلب عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان

رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ان يزوجها زيد بن حارثة مولاه فكرهت ذلك ثم انها رضيت بما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجها اياه ثم اعلم الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم بعد انها من ازواجه فكان يستحيي ان يامر بطلاقها وكان لا يزال يكون بين زيد وزينب ما يكون من الناس فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يمسك عليه زوجه وان يتقي الله وكان يخشى الناس ان يعيبوا عليه ويقولوا تزوج امراة ابنه وكان قد تبنى زيدا الى ان قال الحافظ ووردت آثار اخرى اخرجها ابن ابي حاتم والطبري ونقلها كثير من المفسرين لا ينبغي التشاغل بها والذي اوردته منها هو المعتمد اھ وفي الفيض قوله تخفي في نفسك واعلم ان القصص المنقولة فيه كلها باطيل وترهات والذي صح عندنا من خبره انه كان بين زيد وزينب منافرة فكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ان يمسكها وينصح بذلك وينهاه عن طلاقها وكان يضمر في نفسه انه ان آخر ما يكره فانه يتزوجها بنفسه وذلك لان زيدا كان مطعونا في نسبه وكانت زينب فيهم ذات نسب وانما رضيت بالتزوج منه لوجه النبي صلى الله عليه وسلم فقط فلما ازمع زيد على ان يطلقها تحدثت نفسه ان يكرمها بتزوجها جبرا لهذا الايحاش والهوان وكان في تزوج النبي صلى الله عليه وسلم اياها تلافيا لما صدر منه على اتم وجه غير ان تزوج امراة المتبنى كان عندهم شيئا فاراد الله سبحانه ان لا يبقى في ازواج ادعيائهم حرج فانكحها اياه بعد طلاقها الى آخر بسط -

باب قوله ترجي من تشاء منهن وتووي اليك من تشاء الخ قال الحافظ سقط لفظ باب لغير ابي ذر وحكى الواحدي عن المفسرين ان هذه الآية نزلت عقب نزول آية التخيير وذلك ان التخيير لما وقع اشفق بعض الازواج ان يطلقهن ففوضن امر القسم اليه فانزلت ترجي من تشاء الآية وقوله قلت ما ارى ربك الا يسارع في هواك اي ما ارى الله الا موجدا لما تريد بلا تاخير منزلا لما تحب وتختار اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ما ارى ربك الخ حيث اطلق لك كل ما احببته فكان كل امراة لك كالاماء والمملوكات وفيه نظر المناسبة لقولها كنت اغار على اللاتي الخ فان الآية اذا نزلت علم ان الواهبة نفسها لم ترتكب باسا حيث وهبت نفسها لمالك رقها بتصديق الآية وحكمها بذلك والله اعلم اھ وفي هامشه عن الفتح وحاصل ما نقل في تاويل ترجي اقوال احدها التطليق وتمسك ثانيها تعتزل من شئت منهن بغير طلاق وتقسم لغيرها ثالثها تقبل من شئت من الواهبات وترد من شئت وحديث الباب يؤيد هذا والذي قبله واللفظ محتمل للاقوال الثلاثة وظاهر ما حكته عائشة من استيذانه انه لم يرج احدا منهن بمعنى انه لم يعتزل وهو قول الزهري ما علم انه ارجا احدا من نسائه اخرجه ابن ابي حاتم وعن قتادة اطلق له ان يقسم كيف شاء فلم يقسم الا بالسوية اھ وقال صاحب الجمل واختلف العلماء في تاويل هذه الآية واصح ما قيل فيه التوسعة على النبي صلى الله عليه وسلم في ترك القسم فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته وهذا القول هو الذي ثبت معناه في الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها فذكر حديث الباب اھ وفي حاشية ابي داود والمذهب عند الحنفية انه لم يكن القسم واجبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله ترجي من تشاء الآية وبذلك صرح الشامي ان القسم لم يكن واجبا عليه اھ وكذا حكى ابن كثير مذهب طائفة من الفقهاء الشافعية وبسط البجيرمي الشافعي في حاشية شرح الاقناع الاختلاف بين الشافعية في ذلك وهكذا صرح

الدردير المالكي بعدم وجوب القسم وهو الراجح في مذهبهم كما صرح به الزرقاني في شرح المواهب وقال في موضع آخر وبه جزم الاصطخري من الشافعية وصححه الغزالي في الخلاصة واقتصر عليه في الوجيز قال البلقيني والسيوطي وهو المختار للادلة الصريحة الصحيحة اهـ من هامش اللامع.

ص ٧٠٦ باب قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم قوله يقال اناه ادراكه انى يأني اناة الخ قال الحافظ اني بفتح الالف والنون مقصور ويأني بكسر النون واناة بفتح الهمزة والنون مخففا وآخره هاء تانيث بغير مد مصدر قال ابوعبيدة في قوله تعالى الى طعام غير ناظرين اناه اي ادراكه وبلوغه ويقال انى يأني انيا اي بلغ وادرك وقوله انيا بفتح الهمزة وسكون النون مصدر ايضا وقرأ الاعمش وحده آناه بمد اوله بصيغة الجمع مثل آناء الليل ولكن بغير همز في آخره اهـ ثم ذكر المصنف في الباب ثلاثة احاديث احدها حديث انس عن عمر قال قلت يا رسول الله يدخل عليك البر والفاجر فلو امرت امهات المؤمنين بالحجاب فانزل الله آية الحجاب وهو طرف من حديث اوله وافقت ربي في ثلث وقد تقدم بتمامه في اوائل الصلوة وفي تفسير البقرة ثانيها حديث انس في قصة بناء النبي صلى الله عليه وسلم بزينب بنت جحش ونزول آية الحجاب اورده من اربعة طرق عن انس بعضها اتم من بعض وثالثها حديث عائشة خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب الخ وقد تقدم في كتاب الطهارة من طريق هشام بن عروة عن ابيه ما يخالف ظاهره رواية الزهري هذه عن عروة قال الكرماني فان قلت وقع ههنا انه كان بعد ما ضرب الحجاب وتقدم في الوضوء انه كان قبل الحجاب فالجواب لعله وقع مرتين قلت بل المراد بالحجاب الاول غير الحجاب الثاني والحاصل ان عمر رضي الله عنه وقع في قلبه نفرة من اطلاع الاجانب على الحريم النبوي حتى صرح بقوله له عليه الصلوة والسلام احجب نساءك واكد ذلك الى ان نزلت آية الحجاب ثم قصد بعد ذلك ان لا يبدين اشخاصهن اصلا ولو كن مستترات فبالغ في ذلك فمنع منه واذن لهن في الخروج لحاجتهن دفعا للمشقة ورفعا للحرج وقد اعترض بعض الشراح بان ايراد الحديث المذكور في الباب ليس مطابقا ايراده في عدم الحجاب اولى واجيب بانه احال على اصل الحديث كعادته وكانه اشار الى ان الجمع بين الحديثين ممكن اهـ من الفتح قلت وبالتوجيه الذي اجاب به الحافظ جزم الشيخ قدس سره في اللامع في كتاب الطهارة اذ كتب قوله فانزل الله الحجاب اي الذي كان يهواه عمر لهن اذ الحجاب الشرعي قد كان نزل من قبل والحاصل ان عمر كان يهوى ان لا يخرجن محتجبات ايضا ويستترن في البيوت فصار ذلك مستحبا بعد زمان وان بقي الجواز بعده ايضا فالفاء في قوله فانزل الله ليست للتعقيب الغير المتراخي اهـ وفي هامشه وعلى هذا التوجيه لا يبقى الاشكال الذي اورده الكرماني من التعارض بين الروايتين والتفصيل في هامش اللامع ثم انه قد ترجم المصنف في كتاب الاستيذان بقوله باب آية الحجاب وذكر فيه حديث انس في قصة بناء النبي صلى الله عليه وسلم بزينب بنت جحش والثاني حديث عائشة في قصة سودة وهناك فيه زيادة ليست ههنا وهي قوله قالت فانزل الله عز وجل آية الحجاب فيشكل ههنا نزول آية الحجاب في قصتين

قال العلامة القسطلاني واستشكل بانه ثبت ان قصة زينب كانت سبب النزول آية الحجاب فتعارضا واجيب بان عمر حرص على ذلك حتى قال لسودة ما قال فوقعت القصة المتعلقة بزينب فنزلت الآية فكان كل من الامرين سببا لنزولها او ان عمر تكرر منه هذا القول قبل الحجاب وبعده او ان بعض الرواة ضم قصة الى اخرى اهـ ثم انه قد ذكر العلامة القسطلاني ههنا موافقات عمر رضي الله عنه بتمامها مبسوطا قال وقد تحصل من جملة الاخبار لعمر من الموافقات خمسة عشر تسع لفظيات واربع معنويات وثنتان في التوراة ثم ذكرها وفي هامش الكوكب الدري وقد وصلها بعضهم الى اكثر من عشرين ذكرها صاحب الجمل والعلامة السيوطي في تاريخ الخلفاء وللسيوطي رسالة مستقلة فيها "قطف الثمر في الموافقات عمر".

ص ٧٠٦ باب قوله ان تبدوا شيئا او تخفوه فان الله كان بكل شئ عليما ذكر فيه حديث عائشة في قصة افلح اخي ابي القعيس ومطابقته للترجمة من قوله لا جناح عليهن في ابائهن الى آخره فان ذلك من جملة الآيتين وقوله في الحديث ائذني له فانه عمك مع قوله في الحديث الآخر انهم صنو الاب وبهذا يندفع اعتراض من زعم انه ليس في الحديث مطابقة للترجمة اصلا وكان البخاري رمز بايراد هذا الحديث الى الرد على من كره للمرأة ان تضع خمارها عند عمها او خالها كما اخرجه الطبري عن عكرمة والشعبي انه قيل لهما لم يذكر العم والخال في هذه الآية فقالا لانهما ينعتانها لابنائهما وكرها لذلك ان تضع خمارها عند عمها او خالها وحديث عائشة في قصة افلح يرد عليهما وهذا من دقائق ما في تراجم البخاري اهـ من الفتح.

ص ٧٠٦ باب قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية قوله قال ابن عباس يصلون يبركون وصله الطبري عنه في قوله يصلون على النبي قال يبركون على النبي اي يدعون له بالبركة فيوافق قول ابي العالية لكنه اخص منه وقد سئلت عن اضافة الصلوة الى الله تعالى دون السلام وامر المؤمنين بها وبالسلام فقلت يحتمل ان يكون السلام له معنيان التحية والانقياد فامر به المؤمنون لصحتهما منهم والله وملائكته لا يجوز منهم الانقياد فلم يضف اليهم دفعا للايهام والعلم عند الله قوله لنغرينك لنسلطنك كذا وقع هذا ههنا ولا تعلق له بالآية وان كان من جملة السورة فلعله من الناسخ وهو قول ابن عباس ووصله الطبري ايضا من طريق علي بن ابي طلحة عنه اهـ من الفتح.

ص ٧٠٦ قوله لا تكونوا كالذين آذوا موسى الخ وهكذا في نسخة القسطلاني بغير لفظ باب وفي نسخة الفتح والعيني بزيادة لفظ باب فهذه ترجمة مستقلة وقال الحافظ ذكر فيه طرفا من قصة موسى مع بني اسرائيل وقد تقدم بسنده مطولا في احاديث الانبياء وقد روى احمد بن منيع في مسنده والطبري وابن ابي حاتم باسناد قوي عن ابن عباس عن علي قال صعد موسى وهارون الجبل فمات هارون فقال بنو اسرائيل لموسى انت قتلته كان الين لنا منك واشد حياء فآذوه بذلك فامر الملائكة فحملته فمرت به على مجالس بني اسرائيل فعلموا بموته قال الطبري يحتمل ان يكون هذا المراد بالاذى في قوله لا تكونوا كالذين آذوا موسى قلت وما في الصحيح اصح من هذا لكن لا مانع ان يكون للشئ سببان فاكثر كما تقدم تقريره غير مرة اهـ

سبا

كذا في النسخة الهندية وفي نسخة القسطلاني بزيادة البسملة بغير لفظ سورة وفي نسخة الحافظين بزيادتهما قال القسطلاني سقطت البسملة لغير ابي ذر كلفظ سورة اهـ قال الحافظ وهذه السورة سميت بقوله فيها لقد كان لسبأ في مساكنهم الآية قال ابن اسحاق وغيره هو سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان ووقع عند الترمذي وحسنه من حديث فروة بن مسيك قال انزل في سبا ما انزل فقال رجل يا رسول الله وما سبا ارض او امرأة قال ليس بارض ولا امرأة ولكنه رجل ولد عشرة من العرب فتيامن ستة وتشاءم اربعة الحديث قال وفي الباب عن ابن عباس قلت حديث ابن عباس وفروة صححها الحاكم واخرج ابن ابي حاتم في حديث فروة زيادة انه قال يا رسول الله ان سبا قوم كان لهم عز في الجاهلية واني اخشى ان يرتدوا فاقاتلهم قال ما امرت فيهم بشئ فنزلت لقد كان لسبأ في مساكنهم آيات فقال له رجل يا رسول الله وما سبا فذكره اهـ وقال العلامة العيني قال مقاتل هي مكية غير آية واحدة ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل الآية اهـ قوله العرم السد قال القسطلاني اي في قوله تعالى فاعرضوا فارسلنا عليهم سيل العرم هو السد بضم السين وفتحها وتشديد الدال المهملتين الذي يحبس الماء بناه بلقيس وذلك انهم كانوا يقتتلون على ماء واديهم فامرت به فسد ولابي ذر عن المستملي والكشميهني سيل العرم السد وله عن الحموي الشديد بشين معجمة بوزن عظيم والسيل ماء احمر ارسله في السد ولابي ذر ارسله الله في السد بفتح سين السد فيهما في اليونينية اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ماء احمر الخ وهذا ليس بيانا للسد بل هو بيان لما ارسلنا في قوله تعالى فارسلنا عليهم سيل العرم ثم التفاسير الثلثة للعرم متقاربة والاختلاف بينها غير كثير اهـ وفي هامشه في تقرير المكي قوله سيل العرم العرم بمعنى الشدة والفساد وقوله السد ليس تفسير للعرم بل هو تمهيد الى القصة وهو ما بينه بقوله ماء احمر الخ اهـ والتفاسير الثلثة للعرم التي اشار اليه الشيخ في كلامه هي التي ذكرها الامام البخاري الاول بقوله العرم السد والثاني بقوله العرم المسناة والثالث بقوله الوادي الى آخر ما بسط في هامش اللامع.

ص ٧٠٦ باب قوله فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم الخ وفي نسخ الشروح الثلثة باب حتى اذا فزع الآية كما في التنزيل العزيز قوله حتى اذا قضى الله الامر في السماء قال الحافظ في حديث النواس بن سمعان عند الطبراني مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع اهل السماء بذلك صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع راسه جبريل فيكلمه الله من وحيه بما اراد فينتهي به على الملائكة كلما مر بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر قوله كانه اي القول المسموع سلسلة على صفوان هو مثل قوله في بدء الوحي صلصلة كصلصلة الجرس وهو صوت الملك بالوحي وقد روى ابن مردويه من حديث ابن مسعود رفعه اذا تكلم الله بالوحي يسمع اهل السموات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان فيفزعون ويرون انه من امر الساعة وقرأ حتى اذا فزع الآية قال الخطابي الصلصلة صوت الحديد اذا تحرك وتداخل وكان الرواية وقعت له بالصاد واراد ان التشبيه في الموضعين بمعنى واحد فالذي في بدء الوحي هذا والذي هنا جر السلسلة من الحديد على الصفوان الذي هو الحجر الاملس يكون الصوت الناشئ عنهما سواء اهـ قوله وصفه سفيان بكفه فحرفها وبدد بين اصابعه الخ اي فرق وفي رواية علي ووصف سفيان بيده ففرج بين اصابع يده اليمنى نصبها بعضها فوق بعض وفي حديث ابن عباس عند ابن مردويه كان لكل قبيل من الجن مقعد من السماء يسمعون منه الوحي يعني يلقيها زاد علي عن سفيان حتى ينتهي الى الارض فيلقى على لسان الساحر الخ اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله فحرفها اي اشار بها محرفة لا يجعل اليه مستقيمة فيفعلها بكذا ا اذا الخط المستقيم) بل فعلها بكذا ا (والخط المعوج) اهـ وفي هامشه بعد نقل كلام الحافظ المتقدم قلت وحديث علي الذي اشار اليه الحافظ تقدم في البخاري في تفسير سورة الحجر وفي مجمع البحار ووصف سفيان بكفه فحرفها اي اما لها اهـ.

ص ٧٠٦ باب قوله ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد قال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث ابن عباس في نزول قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وقد تقدم شرحه مستوفى في سورة الشعراء اهـ.

الملائكة

كذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة القسطلاني بزيادة البسملة بعده وفي نسخة العيني سورة الملائكة وفي نسخة الفتح سورة الملائكة ويس قال الحافظ كذا لابي ذر وسقط لغيره لفظ سورة ويس والبسملة والاولى سقوط لفظ يس لانه مكرر اهـ وقال العيني وهي مكية نزلت قبل سورة مريم وبعد سورة الفرقان اهـ قلت وسورة الملائكة هي المعروفة بسورة فاطر قوله قال مجاهد فيما وصله الفريابي القطمير هو لفافة النواة وهو مثل في القلة كقوله + وابوك يخصف نعله متوركا + ما يملك المسكين من قطمير + وقيل هو القمع وقيل ما بين القمع والنواة وقال ابن عباس في تفسير الحرور الحرور بالليل والسموم بفتح المهملة بالنهار ونقله ابن عطية عن رؤبة وقال ليس بصحيح بل الصحيح ما قاله الفراء وذكره في الكشاف الحرور السموم الا ان السموم بالنهار والحرور فيه وفي الليل قال في الدر وهذا عجيب منه كيف يرد على اصحاب اللسان بقول من ياخذ عنهم اهـ من القسطلاني.

سورة يس

كذا في الهندية وكذا في نسخ الشروح الثلثة وليست البسملة الا في نسخة العيني اخيرا قال العلامة العيني ولم تثبت هذا (سورة يس) هنا لابي ذر وقد مر ان في رواية سورة الملائكة ويس والصواب اثباته ههنا وقال ابو العباس هي مكية بلا خلاف نزلت قبل سورة الفرقان وبعد سورة الجن قوله قال مجاهد فعززنا شددنا اي في قوله تعالى فعززنا بثالث ولفظه في تفسير عبد بن حميد شددنا بثالث وكانت رسل عيسى عليه الصلوة والسلام الذين ارسلهم الى صاحب انطاكية ثلثة صادق وصدوق وشلوم والثالث هو شلوم وقيل الثالث شمعون اهـ قلت وتقدم في باب قول الله تعالى

واضرب لهم مثلا اصحاب القرية من كتاب الانبياء والكلام على اسماء هذه الرسل الثلاثة والتحقيق فى انهم هم رسل المسيح ام لا فلكن منه على ذكر۔

ص ٧٠٨ باب قوله والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم قال العلامة القسطلانى وسقط باب لغير ابى ذر قوله والشمس تجرى لمستقر لها واللام فى لمستقر بمعنى الى والمراد بالمستقر اما الزمانى وهو منتهى سيرها وسكون حركتها يوم القيامة حين تكور وينتهى هذا العالم الى غايته واما المكانى وهو ما تحت العرش مما يلى الارض من ذلك الجانب وهى اينما كانت فهى تحت العرش كجميع المخلوقات لانه سقفها وليس بكرة كما يزعمه كثير من اهل الهيئة بل هو قبة ذات قوائم تحمله الملائكة او المراد غاية ارتفاعها فى كبد السماء فان حركتها اذ ذاك يوجد فيها ابطاء بحيث يظن ان لها هناك وقفة والثانى انسب بالحديث المسوق فى الباب اھ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى ذر مختصرا واخرجه النسائى عن اسحاق بن ابراهيم عن ابى نعيم شيخ البخارى فيه بلفظ تذهب حتى تنتهى تحت العرش عند ربها وزاد ثم تستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تستاذن فلا يؤذن لها وتستشفع وتطلب فاذا كان ذلك قيل اطلعى من مكانك وذلك قوله والشمس تجرى لمستقر لها اھ قال العينى والحديث اخرجه البخارى فى مواضع منها فى بدء الخلق اھ قلت وسياتى فى التوحيد ايضا وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع هناك قوله مستقرها تحت العرش فكان عروجها اليه ولا ينكر ما فى الشمس من روحانية اھ وفى هامشه اجاب به الشيخ قدس سره عما يرد على استيذان الشمس وسجودها مع كونها من الجمادات قال الحافظ قال ابن بطال استيذان الشمس معناه ان الله تعالى يخلق فيها حياة يوجد القول عندها لان الله تعالى قادر على احياء الجماد والموات وقال غيره يحتمل ان يكون الاستيذان اسند اليها مجازا والمراد من هو موكل بها من الملائكة اھ قال النووى واما سجود الشمس فهو تمييز وادراك يخلقه الله فيها اھ من هامش اللامع قلت وبسط العلامة النووى فى شرح مسلم الكلام على معنى قوله مستقرها تحت العرش فارجع اليه لو شئت قال العلامة العينى فان قلت قد قال الله تعالى فى عين حمئة فبينهما تخالف قلت لا تخالف فيه لان المذكور فى الاية انما هو نهاية مدرك البصر اياها حال الغروب ومصيرها تحت العرش للسجود انما هو بعد الغروب وليس معنى فى عين حمئة سقوطها فيها وانما هو خبر عن الغاية التى بلغها ذو القرنين فى مسيره حتى لم يجد وراءها مسلكا لها فوقها او على سمتها كما يرى غروبها من كان فى لجة البحر لا يبصر الساحل كانها تغرب فى البحر وهى فى الحقيقة تغرب وراءها والله اعلم اھ۔

والصّافات

وهكذا فى نسخة القسطلانى بدون البسملة ولفظ السورة وفى نسخة الحافظين بزيادتهما قال العينى وهى مكية الا ما روى عن عبد الرحمن بن زيد ان قوله قال قائل منهم انى كان لى قرين الى آخر هذه القصة اھ من العينى قوله وقال مجاهد فى قوله تعالى لسورة سبا ويقذفون بفتح اوله وكسر ثالثه بالغيب من مكان بعيد اى من كل مكان وعن ابن ابى حاتم عنه من مكان بعيد يقولون هو ساحر هو كاهن هو شاعر اھ من القسطلانى وقال الحافظ سقط هذا لابى ذر اھ قلت وليس هذا القول فى نسخة الكرمانى والعينى وليس هو من سورة الصافات بل من سورة سبا كما تقدم ولعل الامام البخارى ذكره لمناسبة قوله ويقذفون من كل جانب دحورا او هو من الصافات ومن دأب الامام البخارى انه يذكر بعض الالفاظ لمناسبة بعض كما لا يخفى على ناظرى الكتاب والبسط فى هامش اللامع قوله تاتوننا عن اليمين كتب الشيخ فى اللامع واتيان اليمين كناية عن كون المقالة حقا والمعنى تظهرون لنا ان الذى تقولون لنا حق وصواب اھ وبسط فى هامشه الكلام على تفسير هذه الآية وكتب الشيخ ايضا قوله لا تذهب عقولهم تفسير للمنفى لا النفى فقط وان لم يذكر حرف النفى ههنا اھ قوله غول وجع بطن اشار به الى قوله تعالى لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون وفسر قوله غول بقوله وجع بطن وهذا قول قتادة وعن الكلبى لا فيها اثم نظيره لا لغو فيها ولا تاثيم وعن الحسن صداع وقيل لا تذهب عقولهم وقيل لا فيها ما يكره قوله ينزفون النسلان فى المشى قال الحافظ سقط هذا لابى ذر وقد وصله عبد بن حميد من طريق شبل عن ابن ابى نجيح عن مجاهد فى قوله فاقبلوا اليه يزفون قال الوزيف النسلان انتهى والنسلان بفتحتين الاسراع مع تقارب الخطا وهو دون السعى اھ قلت وقد تقدم فى كتاب الانبياء باب يزفون النسلان فى المشى وتقدم الكلام عليه هناك۔

ص ٧٠٩ باب قوله وان يونس لمن المرسلين ذكر فيه حديث ابن مسعود لا ينبغى لاحد ان يكون خيرا من يونس ابن متى وحديث ابى هريرة وقد تقدم الكلام عليه فى كتاب الانبياء۔

ص

كذا فى النسخة الهندية بدون لفظ سورة وكذا فى نسخة القسطلانى لكن بزيادة البسملة بعدها وفى نسخة الحافظين بزيادة لفظ السورة والبسملة كليهما قال الحافظ سقطت البسملة فقط للنسفى واقتصر الباقون على ص وحكمها حكم الحروف المقطعة اوائل السور وقد قرأها عيسى بن عمر بكسر الدال فقيل للدرج وقيل بل هى عنده فعل امر من المصاداة وهى المعارضة كانه قيل عارض القرآن بعملك والاول هو المشهور وسياتى مزيد بيان فى اسماء السور فى اول غافر اھ وقال العلامة العينى وهى مكية بلا خلاف نزلت بعد سورة الانشقاق وقبل الاعراف واختلف فى معناه فعن ابن عباس بحر بمكة كان عليه عرش الرحمان لا ليل ولا نهار وعن سعيد بن جبير بحر يحيى الله به الموتى بين النفختين وعن الضحاك ص صدق الله تعالى وعن مجاهد فاتحة السورة وعن قتادة اسم من اسماء القرآن وعن السدى اسم من اسماء الله وعن محمد القرظى هو مفتاح اسماء الله تعالى صمد وصانع المصنوعات وصادق الوعد الى آخر ما ذكر من الاقوال قوله الملة الآخرة ملة قريش قال الحافظ وصله الفريابى ايضا عن مجاهد فى قوله تعالى ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة قال ملة قريش واخرج الطبرى عن ابن عباس فى قوله الملة الآخرة قال النصرانية وعن السدى نحوه وكذا قال عبد الرزاق عن معمر عن الكلبى قال وقال قتادة دينهم الذى هم عليه اھ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله ملة قريش لكونها آخر الملل فى زعمهم الباطل لانهم لم يكونوا يؤمنين

بالیهودية ولا بالنصرانية فلم يبق الا الحنيفية آخرا اھ وفى هامشه ذهب المفسرون فى تفسيرها الى قولين احدهما النصرانية وكونها آخر الملل ظاهر والثانى ملة قريش كما فسره به الامام البخارى وما وجهه به الشيخ قدس سره فى توجيه آخر الملة لطيف جدا لم يتعرض لذلك الشراح ولا المفسرون قال الرازى والملة الآخرة هى ملة النصارى فقالوا ان هذا التوحيد الذى اتى به محمد صلى الله عليه وسلم ما سمعناه فى دين النصارى او يكون المراد بالملة الآخرة ملة قريش التى ادركوا آباءهم عليها اھ وكذا ذكر القولين الخازن فى تفسيره كما فى هامش اللامع قوله اتخذناهم سخريا احطنا بهم اشار به الى قوله تعالى اتخذناهم سخريا ام زاغت عنهم الابصار وفسره بقوله احطنا بهم قال القسطلانى هو من الاحاطة وقال الدمياطى فى حواشيه لعله اخطاناهم وحذف ثم ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو ام زاغت عنهم الابصار اھ وعند ابن ابى حاتم من طريق مجاهد اخطاناهم ام هم فى النار لا يعلم مكانهم وقال ابن عطية المعنى ليسوا معنا ام هم معنا لكن ابصارنا تميل عنهم وقال ابن كيسان ام كانوا خيرا منا ونحن لا نعلم فكان ابصارنا تزيغ عنهم فى الدنيا فلا نعدهم شيئا اھ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع فسر السخرية بالاحاطة لان الاحاطة لازمة لها عادة فانهم اذا ارادوا الاستهزاء باحد جعلوه وسطهم ليتمكن كل منهم من الاستهزاء كل التمكن اھ وفى هامشه اجاد الشيخ قدس سره فى وجه تفسير اتخذناهم بالاحاطة وهكذا فى تقرير المكى اذ قال قوله احطنا بهم تفسير باللازم لان الساخر يحيط بمن يسخر على السخرية اھ وما افاده الشيخ اقرب الى سياق البخارى ثم قال بعد ذكر ما تقدم عن القسطلانى فما يظهر من التدبر فى اقوال هؤلاء المشائخ الكبار ان قول البخارى احطنا بهم ان كان من الاحاطة فهو تفسير لقوله اتخذناهم سخريا ووجه تفسير السخرية بالاحاطة هو ما افاده الشيخ قدس سره وعلى هذا يكون معنى الآية ما لنا لا نرى فى جهنم رجالا كنا نعدهم فى الدنيا من الاشرار وكنا نحيط بهم فى الدنيا بالسخرية ام هم موجودون فى جهنم ولا نراهم واما على قول الدمياطى وغيره من ان الصواب اخطاناهم بالخاء المعجمة بدل احطناهم فيكون هذا التفسير لقوله تعالى ام زاغت عنهم الابصار وظاهر سياق البخارى الاول اھ من هامش اللامع۔

ص ٧١٠ باب قوله هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى الآية اى لا يصلح لاحد ان يسلبنيه وظاهر السياق انه سال ملكا لا يكون لبشر من بعده مثله ليكون معجزة مناسبة لحاله اھ من القسطلانى قال العلامة العينى بعد ذكر حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة والحديث مر فى كتاب الصلوة فى باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد بعين متنه وسنده اھ قوله فذكرت قول اخى سليمان قال الحافظ واما ما اخرج الطبرى عن قتادة قال فى قوله لا ينبغى لاحد من بعدى لا اسلبه كما سلبته اول مرة وظاهر حديث الباب يرد عليه كان سبب تاويل قتادة هذا انكار طعن بعض الملاحدة على سليمان ونسبته فى هذا الى الحرص على الاستبداد بنعمة الدنيا وخفى عليه ان ذلك باذن له من الله وان تلك كانت معجزة كما اختص كل نبى بمعجزة دون غيره والله اعلم اھ وتقدم فى باب من الايمان ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه من كتاب الايمان ايراد قول سليمان عليه الصلوة والسلام رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى مع الجواب عنه

ص ٧١٠ باب قوله وما انا من المتكلفين ذكر فيه حديث ابن مسعود فى قصة الدخان وقد تقدم قريبا فى تفسير سورة الروم ويأتى فى تفسير الدخان ويتقدم ما يتعلق منه بالاستقصاء فى تفسير سورة الروم۔

الزمر

هكذا فى النسخة الهندية بغير لفظ السورة وهكذا فى نسخة القسطلانى لكن بزيادة البسملة بعدها واما فى نسخة الحافظين فبزيادتهما كلتيهما قال العلامة العينى قال ابن عباس هى مكية الا آيتان مدنيتان قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الآية نزلت فى وحشى بن حرب وما قدروا الله حق قدره وقال السخاوى نزلت بعد سورة سبا وقبل سورة المؤمن اھ قوله ورجلا سلما الخ بفتح اللام من غير الف مصدر وصف به ولابى ذر وابن عساكر سالما بكسرها مع الالف وهى قراءة ابى عمرو وابن كثير اسم فاعل من الثلاثى لرجل اى خالصا كذا لابى ذر عن الحموى والمستملى وفى رواية الكشميهنى خالصا بدل صالحا ومراده قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون اى متنازعون كل يدعى انه عبده فهم يتجاذبونه حوائجهم وهو متحير فى امره كلما ارضى احدهم غضب الباقون واذا احتاج اليهم رده كل واحد الى الآخر فهو فى عذاب دائم ورجلا سالما لرجل واحد لا يملكه غيره فهو يخدمه على سبيل الاخلاص وسيده يعينه على مهماته هذا مثل لآلهتهم الباطلة والاله الحق قاله مجاهد فيما وصله الفريابى اھ من القسطلانى وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع وتفسيره السالم بالصالح مبنى على ان العبد المشترك بين اثنين لا يبقى صالحا لكل من الشركاء ولا يبعد ان يقال صلاح الغلام كناية عن صلاح الموالى فان الناس على دين ملوكهم والرجل على سيرة صاحبه فيؤثر صلاح الموالى فى صلاح الغلام وكذلك عدمه فى عدمه فحاصل المعنى ان العبد اما ان يكون مشتركا بين اثنين متشاكسين او لا فاما ان لا يكون مشتركا اصلا او يكون مشتركا بين اثنين صالحين متفقا التريد الآخر ان داخلان فى قوله ورجلا سالما لرجل يعنى انه يكون صالحا ثم بعد ذلك تحصل له صلاحية كونه لواحد لا مشتركا فيه بين كثيرين اھ

ص ٧١١ باب قوله يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الآية ذكر فيه حديث ابن عباس ان ناسا من اهل الشرك كانوا قد قتلوا قال القسطلانى سمى الواقدى منهم وحشى بن حرب قاتل حمزة وكذا هو عند الطبرانى عن ابن عباس من وجه آخر اھ وزاد الحافظ وانه لما قال ذلك نزلت الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا الآية فقال هذا شرط شديد فنزلت قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الآية وروى ابن اسحاق فى السيرة قال حدثنى نافع عن ابن عمر عن عمر قال اتعدت انا وعياش بن ابى ربيعة وهشام بن العاص ان نهاجر الى المدينة فذكر الحديث فى قصتهم ورجوع رفيقه فنزلت قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الآية قال فكتبت بها الى هشام قوله ونزل قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم فى رواية الطبرانى فقال الناس يا رسول الله انا اصبنا ما اصاب وحشى فقال هى للمسلمين عامة وروى احمد والطبرانى فى الاوسط من حديث ثوبان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما احب ان لى بهذه الآية الدنيا وما فيها يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الآية فقال رجل ومن اشرك فسكت ساعة ثم قال ومن اشرك ثلاث مرات قال الحافظ واستدل [illegible] بهذه الآية على غفران جميع الذنوب كبيرها وصغيرها سواء تعلقت بحق الآدميين ام لا والمشهور عند اهل السنة

ان الذنوب كلها تغفر بالتوبة وانها تغفر لمن شاء الله ولو مات على غير توبة لكن حقوق الآدميين اذا تاب صاحبها من العود الى شيء من ذلك تنفعه التوبة من العود واما خصوص ما وقع منه فلا بد له من رده لصاحبه او محاللته منه نعم في سعة فضل الله ما يمكن ان يعوض صاحب الحق عن حقه ولا يعذب العاصي بذلك ويرشد اليه عموم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والله اعلم اه وقال القسطلاني قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الكبائر وغيرها الصادرة عن المؤمنين بعد التوبة لكن قال القاضي ناصر الدين تقييده بالتوبة خلاف الظاهر واضافة العباد تخصصه بالمؤمنين كما هو عرف القرآن وقال ايضا والذين اسرفوا عام في جميع المسرفين ويغفر الذنوب جميعا شامل للكبائر وصغائرها فتغفر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى انه يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وجمهور اصحابنا انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه واحتج الجمهور بوجهين الاول ان العفو ان لا يعذب على الذنب مع استحقاق العذاب ولا تقول المعتزلة بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر صلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه۔ الثاني الآيات الدالة على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر معفو عنها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله الحكيم ونحوه ان الله يغفر الذنوب جميعا عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه اه۔

صـ باب قوله وما قدروا الله حق قدره الآية اي ما عظموه حق عظمته حين اشركوا به غيره وسقط باب لغير ابي ذر اه من القسطلاني قوله جاء حبر لم اقف على اسمه قوله انا نجد ان الله يجعل السموات على اصبع الحديث يأتي شرحه في كتاب التوحيد ان شاء الله تعالى قال ابن التين تكلف الخطابي في تاويل الاصبع وبالغ حتى جعل ضحكه صلى الله عليه وسلم تعجبا وانكارا لما قال الحبر ورد ما وقع في الرواية الاخرى فضحك صلى الله عليه وسلم تعجبا وتصديقا بانه على قدر ما فهم الراوي قال النووي وظاهر السياق انه ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التي تدل على صدق ما قال الحبر والاولى في هذه الاشياء الكف عن التاويل مع اعتقاد التنزيه فان كل ما يستلزم النقص من ظاهرها غير مراد اه من الفتح۔

صـ باب قوله والارض جميعا قبضته يوم القيامة لما وقع ذكر الارض مفردا حسن تاكيده بقوله جميعا اشارة الى ان المراد جميع الاراضي وحديث الباب سيأتي شرحه مستوفى في كتاب التوحيد ان شاء الله تعالى۔

صـ باب قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله اختلف في تعيين من استثنى الله وقد لمحت بشيء من ذلك في ترجمة موسى من احاديث الانبياء اه من الفتح قال العيني قوله الا من شاء الله تعالى اختلفوا فيه فقيل هم الشهداء عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن هذه الآية من اولئك الذين لم يشأ الله قال هم الشهداء متقلدين اسيافهم حول العرش وقيل هم جبريل وميكائيل واسرافيل رواه انس عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن كعب الاحبار اثنا عشر حملة العرش ثمانية وجبرائيل وميكائيل واسرافيل وملك الموت وعن الضحاك هم رضوان والحور العين ومالك والزبانية وعن الحسن الا من شاء الله يعني الله وحده وقيل عقارب النار وحياتها وحديث الباب قد مضى مطولا في اول باب الاشخاص ومضى ايضا في احاديث الانبياء عليهم السلام في باب وفاة موسى قوله بعد النفخة الاخرة وهي نفخة الاحياء ونفخة الاولى نفخة الاماتة قوله فلا ادري اكذلك كان اي انه لم يمت عند النفخة الاولى واكتفى بصعقة الطور ام احيي بعد النفخة الثانية قبلي وتعلق بالعرش هكذا فسره الكرماني والتحقيق في هذا الموضع ان يقال ان حديث ابي هريرة الذي مضى في الاشخاص ان الناس يصعقون يوم القيامة فيصعق معهم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون النبي اول من يفيق فاذا افاق يرى موسى عليه السلام متعلقا بالعرش ولا يدري انه كان فيمن صعق فافاق قبله صلى الله عليه وسلم او كان ممن استثنى الله عز وجل وهذا الذي ذكرناه مضمون ذلك الحديث الذي اخرجه في الاشخاص وفي احاديث الانبياء اه قلت وتقدم الكلام على قوله فاكون اول من يفيق في هامش اللامع في اول الخصومات وتقدم ايضا في اللامع في كتاب الانبياء ما كتب الشيخ قدس سره قوله فيصعق من في السماوات الخ وهذه الصعقة سوى الصعقة التي تهلك بها الاحياء وسوى التي تحيى بها الخلائق وهذه النفخة انما هي عند اتيان العرش وغيره في ارض المحشر فينفخ في الصور ليصعق الناس وغيرهم ليخفى الامر عليهم فلا ينظروا الى ما يكون هناك اذ ذاك والاستثناء في قوله تعالى الا من شاء الله جار في تلك الصعقة لا صعقة الموت ونفخة الفناء فانها عامة قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فليتحفظ فانه غريب والله تعالى اعلم اه وفي هامشه اختلفوا في عدد الصعقات والنفخات من ثنتين الى خمسة واختلفوا ايضا في ان الاستثناء في قوله تعالى الا من شاء الله بايتهن يتعلق وحاصل ما افاده الشيخ انها ثلاثة صعقة الاماتة وصعقة الاحياء والثالثة عند اتيان العرش في ارض المحشر والاستثناء متعلق بهذه الثالثة وحاصل ما افاده في الكوكب انها اربعة الى آخر ما ذكر في هامش اللامع من كلام الشيخ قدس سره على الكوكب وكذا ذكر الكلام على تفصيل النفخات فارجع اليه لو شئت وقال العلامة القسطلاني في كتاب الرقاق اختار ابن العربي انها ثلاث نفخة الفزع لقوله تعالى ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السماوات ومن في الارض الآية ونفخة الصعق والبعث لقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون واستدل لابن العربي بما في حديث الصور الطويل من قوله ثم ينفخ في الصور ثلاث نفخات نفخة الفزع فيفزع اهل السماء والارض بحيث تذهل كل مرضعة عما ارضعت ثم نفخة الصعق ثم نفخة القيام لرب العالمين اخرجه الطبري لكن سنده ضعيف ومضطرب وصحح القرطبي انهما نفختان فقط فلا ولنيان عائدتان الى واحدة فزعوا الى ان صعقوا وفي مسلم عن عبد الله بن عمر ثم ينفخ في الصور فلا يسمعه احد الا اصغى ليتا ورفع ليتا ثم يرسل الله مطرا كانه الطل فينبت منه اجساد الناس ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ففيه التصريح بانهما نفختان فقط اه۔

المؤمن

كذا في النسخ الهندية والقسطلاني بدون لفظ سورة والبسملة وفي نسخة الحافظين بزيادتهما قال العيني وهي مكية بلا خلاف وقال السخاوي نزلت بعد الزمر وقبل حم السجدة وبعد السجدة الشورى ثم الزخرف ثم الدخان ثم الجاثية اه قوله قال مجاهد حم مجازها مجاز اوائل السور قال العلامة العيني قوله حم في محل الابتداء ومجازها مبتدأ ثان وقوله مجاز اوائل السور خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومجازها بالجيم والزاي اي طريقها اي حكمها حكم سائر الحروف المقطعة التي في اوائل السور للتنبيه على ان هذا القرآن من جنس هذه الحروف وقيل لقرع العصا عليهم وعن عكرمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حم اسم من اسماء الله تعالى وهي مفتاح خزائن ربك جل جلاله وعن ابن عباس هو اسم الله الاعظم وعنه قسم اقسم الله به وعن قتادة اسم من اسماء القرآن وعن الشعبي شعار السورة وعن عطاء الخراساني الحاء افتتاح اسماء الله تعالى حليم وحميد وحي وحنان وحكيم وحفيظ وحبيب والميم افتتاح اسمه مالك ومجيد ومنان وعن الضحاك والكسائي معناه قضي ما هو كائن كانه اراد الاشارة الى حم بضم الحاء وتشديد الميم اه قال الحافظ ووقع في رواية ابي ذر وقال البخاري ويقال حم مجازها الخ هذا الكلام لابي عبيدة في مجاز القرآن ولفظه حم مجازها مجاز اوائل السور وقال بعضهم بل هو اسم وهو يطلق المجاز ويريد به التاويل اي تاويل حم تاويل اوائل السور اي ان الكل في الحكم واحد فمهما قيل مثلا في الم يقال مثله في حم وقد اختلف في هذه الحروف المقطعة التي في اوائل السور على اكثر من ثلاثين قولا ليس هذا موضع بسطها الى آخر ما في الفتح۔

حم السجدة

كذا في النسخة الهندية بدون لفظ السورة وكذا في نسخة القسطلاني لكن بزيادة البسملة بعدها وفي نسخة الحافظين ابن حجر والعيني بزيادتهما قال العيني وهي مكية بلا خلاف نزلت بعد المؤمن وقبل الشورى اه قوله وقال طاوس عن ابن عباس ائتيا طوعا او كرها اعطيا الخ قال الحافظ وصله الطبري وابن ابي حاتم باسناد على شرط البخاري في الصحة ولفظ الطبري في قوله ائتيا قال اعطيا وفي قوله قالتا اتينا قالتا اعطينا وقال عياض ليس اتى ههنا بمعنى اعطى وانما هو من الاتيان وهو المجيء بمعنى الانفعال للوجود بدليل الآية نفسها وبهذا فسره المفسرون ان معناه جيئا بما خلقت فيكما واظهراه قالتا اجبنا وروي ذلك عن ابن عباس قال وقد روي عن سعيد بن جبير نحو ما ذكره المصنف ولكنه يخرج على تقريب المعنى انهما لما امرتا باخراج ما فيهما من شمس وقمر ونهر ونبات وغير ذلك واجابتا الى ذلك كان كالاعطاء فعبر بالاعطاء عن المجيء بما اودعتاه قلت فاذا كان موجها وثبتت به الرواية فاي معنى لانكاره عن ابن عباس وكانه لما راى عن ابن عباس انه فسره بمعنى المجيء نفى ان يثبت عنه انه فسره بالمعنى الآخر وهذا عجيب فما المانع ان يكون له في الشيء قولان بل اكثر وقال ابن التين لعل ابن عباس قرأها آتيا بالمد فسرها على ذلك قلت وقد صرح اهل العلم بالقراءة انها قراءته وبها قرأ صاحباه مجاهد وسعيد بن جبير وقال السهيلي في اماليه قيل ان البخاري وقع له في آي من القرآن وهم فان كان هذا منها والا فهي قراءة بلغته ووجه اعطيا الطاعة كما يقال فلان يعطي الطاعة لفلان قال وقد قرئ ثم سئلوا الفتنة لآتوها بالمد والقصر والفتنة ضد الطاعة واذا جاز في احدهما جاز في الاخرى اه وقال القسطلاني بعد ذكر الاشكال واجيب بان ابن عباس ومجاهدا وابن جبير قرؤوا آتيا قالتا آتينا بالمد فيهما وفيه وجهان احدهما انه من المواتاة وهي الموافقة اي لتوافق كل منكما الاخرى كما يليق بها واليه ذهب الرازي والزمخشري فوزن آتيا فاعلا كقاتلا وآتينا فاعلنا كقاتلنا والثاني انه من الايتاء بمعنى الاعطاء فوزن آتيا افعلا كاكرما ووزن آتينا افعلنا كاكرمنا فعلى الاول يكون قد حذف مفعولا وعلى الثاني مفعولين اذ التقدير اعطيا الطاعة من انفسكما من امركما قالتا آتينا الطاعة اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ائتيا اعطيا فسره به لانهما لم يكونا موجودين حين امر اذ ذلك فلا يصح ارادة الاتيان منهما ثم طلب منهما الوجود والتكون فاعطياه وصارا موجودين اه وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في توجيه تفسير الاتيان بالاعطاء وعلى هذا لا يرد ما اورده الشراح ثم ذكر ما تقدم من كلام الشراح وغيره من كلام المفسرين قوله والهدى الذي هو الارشاد ثم كتب الشيخ في اللامع حاصله ان الهداية قد تكون بمعنى الدلالة كما سبق وقد تكون بمعنى الايصال وهو الاسعاد اي جعله صاعدا على المراد ونسخة الاسعاد اظهر اه وبسط في هامشه توضيحه وتشريحه۔

صـ باب قوله وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم الآية قال الحافظ قال الطبري اختلف في معنى قوله تستترون ثم اخرج من طريق السدي قال تستخفون ومن طريق مجاهد قال تتقون ومن طريق شعبة عن قتادة قال ما كنتم تظنون ان يشهد عليكم الخ اه۔

صـ باب قوله وذلكم ظنكم الآية قال الحافظ الاشارة في قوله وذلكم لما تقدم من منع الاستتار ظنا منهم انه يخفى علمهم عند الله وهو مبتدأ والخبر ارداكم وظنكم بدل من ذلك ثم ذكر المصنف فيه الحديث الذي قبله ثم قال الحافظ تحت قوله كثيرة شحم بطونهم الخ وفيه اشارة الى ان الفطنة قلما تكون مع البطنة قال الشافعي ما رأيت سمينا عاقلا الا محمد بن الحسن اه۔

صـ باب قوله فان يصبروا فالنار مثوى لهم الآية كذا في النسخ الهندية وليس في نسخ الشروح الثلاثة لفظ باب قال القسطلاني وسقطت الآية كلها لابي ذر اه۔

حم عسق

كذا في النسخ الهندية ونسخة القسطلاني بغير لفظ سورة وبغير البسملة وفي نسخة الحافظين بزيادتهما قال العلامة العيني وفي بعض النسخ سورة حم عسق وفي بعضها ومن سورة حم عسق اه قلت وبه الاخير صنيع الامام الترمذي في كتاب

التفسير من جامعه فانه يقول من سورة كذا ومن سورة كذا وذلك لان المذكور تفسير لبعض آيات السورة لا لجميعها فيستحسن ايراده التبعيضية لاجل ذلك ثم قال العلامة العيني قيل قطع حم عسق ولم يقطع كهيعص والمص لكونها بين سور اولها حم فجرت مجرى نظائرها قبلها وبعدها فكان حم مبتدأ وعسق خبره ولانها عدا آيتين وعدت اخواتها التي كتبت موصولة آية واحدة وذكروا في حم عسق معاني كثيرة ليس لها محل ههنا وهي مكية قال مقاتل وفيها من المدنية قوله ذلك الذي يبشر الله الآية وقوله والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون الى قوله اولئك ما عليهم من سبيل اهـ قوله ويذكر عن ابن عباس عقيما التي لا تلد قال الحافظ وصله ابن ابي حاتم والطبري من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس بلفظ ويجعل من يشاء عقيما قال لا يلقح وذكره بالمعنى المعلق بلفظ جويبر عن الضحاك عن ابن عباس وفيه ضعف وانقطاع فلكونه اي البخاري لم يجزم به لذلك اهـ قوله فيظللن رواكد على ظهره اي يتحركن الخ وروى الطبري من طريق سعيد عن قتادة قال سفن هذا البحر تجري بالريح فاذا امسكت عنها الريح ركدت وقوله يتحركن اي يضطربن بالامواج ولا يجرين في البحر بسكون الريح وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم ان لا سقطت في قوله يتحركن قال لانهم فسروا رواكد بسواكن وتفسير رواكد بسواكن قول ابي عبيدة ولكن السكون والحركة في هذا امر نسبي اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله يتحركن انما فسره بذلك لئلا يستبعد الركود على ظهر الماء بحيث يستقر ولا يتحرك اصلا فانه وان كان ممكنا الا انه مستبعد عادة فلا حاجة اليه اذ لا يتوقف معنى الآية عليه فان المراد عدم الجري لا عدم الحركة اصلا فافهم فانه مفيد اهـ وذكر في هامشه ما تقدم من كلام الحافظ وغيره وفيه ايضا قلت وما اشار اليه الحافظ بقوله يندفع اعتراض من زعم نبه القسطلاني بقوله وقول صاحب المصابيح كانه سقط منه لا الخ

باب قوله الا المودة في القربى
ذكر فيه حديث طاوس عن ابن عباس سئل عن تفسيرها الخ وهذا الذي جزم به سعيد بن جبير قد جاء عنه من رواية عن ابن عباس مرفوعا فاخرج الطبري وابن ابي حاتم من طريق قيس بن الربيع عن الاعمش عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما نزلت قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم الحديث واسناده ضعيف وهو ساقط لمخالفته هذا الحديث الصحيح والمعنى الا ان تودوني لقرابتي فتحفظوني والخطاب لقريش خاصة والقربى قرابة العصوبة والرحم فكانه قال احفظوني للقرابة ان لم تتبعوني للنبوة ثم ذكر ما تقدم عن عكرمة في سبب نزوله (بياض في الاصل) وقد جزم بهذا التفسير جماعة من المفسرين واستندوا الى ما ذكرته عن ابن عباس من الطبراني وابن ابي حاتم واسناده واه فيه ضعيف ورافضي وذكر الزمخشري ههنا احاديث ظاهر وضعها ورده الزجاج بما صح عن ابن عباس من رواية طاوس في حديث الباب وبما نقله الشعبي عنه وهو المعتمد وجزم بان الاستثناء منقطع وفي سبب نزولها قول آخر ذكره الواحدي عن ابن عباس قال لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة كانت تنوبه نوائب وليس بيده شيء فجمع له الانصار مالا فقالوا يا رسول الله انك ابن اختنا وقد هدانا الله بك تنوبك النوائب وحقوق وليس لك سعة فجمعنا لك من اموالنا ما تستعين به علينا فنزلت وهذه من رواية الكلبي ونحوه من الضعفاء

واخرجه من طريق مقسم عن ابن عباس ايضا قال بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عن الانصار شيء فخطب فقال الم تكونوا ضلالا فهداكم الله بي الحديث وفيه فجثوا على الركب وقالوا انفسنا واموالنا لك فنزلت وهذا ايضا ضعيف ويبطله ان الآية مكية والاقوى في سبب نزولها (بياض في الاصل) عن قتادة قال قال المشركون لعل محمدا يطلب اجرا على ما يتعاطاه فنزلت اهـ قال القسطلاني واما حديث ابن عباس ايضا عند ابن ابي حاتم لما نزلت هذه الآية قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين امر الله بمودتهم قال فاطمة وولدها عليهم السلام فقال ابن كثير اسناده ضعيف فيه متهم لا يعرف الا عن شيخ شيعي محترق وهو حسين الاشقر ولا يقبل خبره في هذا المحل والآية مكية ولم يكن اذ ذاك لفاطمة اولاد بالكلية فانها لم تتزوج بعلي الا بعد بدر من السنة الثانية وتفسير الآية بما فسر به حبر الامة وترجمان القرآن ابن عباس احق واولى ولا ننكر الوصاة باهل البيت واحترامهم واكرامهم اذ هم من الذرية الطاهرة التي هي اشرف بيت وجد على وجه الارض فخرا وحسبا ونسبا ولاسيما اذا كانوا متبعين للسنة الصحيحة كما كان عليه سلفهم كالعباس وبنيه وعلي وآل بيته وذريته رضي الله عنهم اجمعين ونفعنا بمحبتهم اهـ وفي حاشية البخاري عن الكرماني وحاصل كلام ابن عباس ان جميع قريش اقارب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس المراد من الآية بنو هاشم ونحوهم كما يتبادر الى الذهن من قول سعيد بن جبير انتهى وذكره العيني من غير عزو الى الكرماني قلت وتقدم حديث الباب في اوائل المناقب بلفظ قربى محمد صلى الله عليه وسلم وكتب الشيخ قدس سره هناك وكان سعيد يقول اولا ان المراد في الآية قرابته صلى الله عليه وسلم واهل بيته والاستثناء متصل والمعنى لا اسالكم اجرا على التبليغ الا ان تصلوا اهل قرابتي ويكون اجره ظاهرا فرد عليه ابن عباس قوله وجعل الاستثناء منقطعا وحمل القربى على المصدر لا الاقرباء والمعنى لا اسالكم اجرا انما اسالكم ان تعاملوا بي فيما بينكم من وصل الارحام فتصلوا ما بيني وبينكم من القرابة وظاهر انه ليس اجرا لان المطلوب فيه ليس شيء من العروض والنقدين او غيرها بل المطلوب ترك التعرض له بالاذى والتكذيب وغيرهما فاذا ابين ابن عباس ذلك ترك سعيد ما كان يقوله اهـ

حم الزخرف

وهكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الفتح والعيني بزيادة لفظ السورة والبسملة بعدها قال العيني قال مقاتل هي مكية غير آية واحدة وهي واسأل من ارسلنا الآية وقال ابو العباس مكية لا اختلاف فيها قال ابن سيدة الزخرف الذهب هذا الاصل ثم سمي كل زينة زخرفا وزخرف البيت زينته اهـ قوله وقال ابن عباس ولولا ان يكون الناس امة واحدة لولا ان اجعل الناس كلهم كفارا الخ قال العيني اي قال ابن عباس في قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الآية وقد فسرها ابن عباس بقوله لولا ان اجعل الخ وكتب الشيخ في اللامع قوله لولا ان اجعل اي لولا كراهية ذلك اهـ وفي هامشه وفي الجلالين المعنى لولا خوف الكفر على المؤمن من اعطاء الكافر ما ذكر لاعطيناه ذلك قال صاحب الجمل في الكلام حذف المضاف اي ولولا خوف ان يكون الناس لكن في تقديره هذا المضاف [illegible] الله تعالى لا يخاف من شيء فالاولى في تقرير الآية ما سلكه البيضاوي ونصه اي لولا ان يرغبوا في الكفر اذا رأوا الكفار في سعة وتنعم لحبهم الدنيا فيجتمعوا عليه وقرره الزمخشري نحو هذا فقال لولا كراهة ان يجتمعوا على الكفر الخ والغرض من تقديره ان كراهة الاجتماع هي المانعة من تمتيع الكفار اهـ مختصرا

باب قوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك
الآية اي الكفار ينادون لمالك خازن النار ليقض علينا ربك اي ليمتنا فنستريح فيجيبهم مالك بعد الف سنة انكم ماكثون في العذاب وفي تفسير الجوزي ينادون مالكا اربعين سنة فيجيبهم بعدها انكم ماكثون ثم ينادون رب العزة ربنا اخرجنا منها فلا يجيبهم مثل عمر الدنيا ثم يقول اخسئوا فيها ولا تكلمون اهـ وحديث الباب قد مضى في بدء الخلق في باب صفة النار۔

الدخان

وكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الحافظين ابن حجر والعيني سورة حم الدخان والبسملة بعدها موجودة في نسخ الشروح الثلاثة قال العيني وفي بعض النسخ الدخان بدون لفظ حم قال مقاتل هي مكية كلها وقال ابو العباس لا خلاف في ذلك روى الترمذي مرفوعا من حديث ابي هريرة من قرأ حم الدخان في ليلة اصبح يستغفر له سبعون الف ملك وقال غريب وعنه من قرأ الدخان في ليلة الجمعة غفر له اهـ

باب فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين
قال القسطلاني سقط لغير ابي ذر لفظ باب وقوله فارتقب فقط اهـ ثم ذكر المصنف حديثين معنى الاول منهما في آخر سورة الفرقان والثاني سبق في تفسير سورة الروم وتقدم بسط الكلام عليه هناك۔

باب قوله تعالى يغشى الناس هذا عذاب اليم
ليس لفظ باب في نسخة الفتح وموجود في نسخة العيني والقسطلاني قال القسطلاني سقط لفظ باب لغير ابي ذر اهـ قال العلامة العيني تحت حديث الباب وقد ترجم لهذا الحديث ثلاث تراجم بعد هذا وساق الحديث بعينه مطولا ومختصرا وقد مضى ايضا في الاستسقاء وفي تفسير الفرقان مختصرا وفي تفسير الروم وتفسير ص مطولا اهـ

باب قوله ربنا اكشف عنا العذاب انا مؤمنون
قال القسطلاني سقط باب قوله لغير ابي ذر ثم فسر القسطلاني الآية فقال اي عذاب القحط والجهد او عذاب الدخان الآتي قرب قيام الساعة او عذاب النار حين يدعون اليها في القيامة او دخان يأخذ باسماع المنافقين وابصارهم ورجح الاول بان القحط لما اشتد على اهل مكة اتاه ابو سفيان فناشده الرحم ووعده ان كشف عنهم آمنوا فلما كشف عادوا ولو حملناه على الآخرين لم يصح لانه لا يصح ان يقال لهم حينئذ انا كاشفوا العذاب قليلا انكم عائدون اهـ

باب قوله انى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين
قال العيني والقسطلاني سقط باب لغير ابي ذر قوله قال دخلت على عبد الله ثم قال الخ قال القسطلاني فيه حذف اختصره والظاهر ان الذي اختصره قول مسروق بينا رجل يحدث في كندة الى قوله فاتيت ابن مسعود وكان متكئا فغضب فجلس فقال من علم فليقل ومن لم يعلم فليقل الله اعلم ثم قال الى آخر الحديث

باب قوله ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون
سقط لفظ باب لغير ابي ذر قاله القسطلاني۔

باب قوله انا كاشفوا العذاب قليلا انكم عائدون
الخ وفي نسخ الشروح الثلاثة بعدها يوم نبطش البطشة الكبرى انا منتقمون بغير لفظ باب قال العلامة العيني وقعت هذه الترجمة هكذا في النسخ كلها اهـ

الجاثية

وفي نسخة القسطلاني سورة الجاثية وفي نسخة ابن حجر والعيني سورة حم الجاثية والبسملة موجودة في نسخ الشروح الثلاثة قال العلامة العيني وفي بعض النسخ ومن سورة الجاثية وهي مكية لا خلاف فيها اهـ

باب وما يهلكنا الا الدهر
هكذا في النسخ الهندية والفتح والقسطلاني وفي نسخة العيني بغير لفظ باب قال وفي بعض النسخ باب اهـ قال القسطلاني في تفسير الآية اي وما يفنينا الا مر الزمان وطول العمر واختلاف الليل والنهار وقال في شرح قوله وانا الدهر الخ وروي بنصب الدهر اي اقلب الليل والنهار في الدهر والرفع كما مر اوجه اي انا خالق الدهر وقال في شرح المشكوة لانه لا طائل تحته على تقدير النصب لان تقديم الظرف اما للاهتمام او للاختصاص ولا يقتضي المقام ذلك لان الكلام مفرغ في شأن المتكلم لا في الظرف ولهذا عرف الخبر لافادة الحصر فكانه قال انا اقلب الليل والنهار لا ما تنسبونه اليه وقيل الدهر الثاني غير الاول وانما هو مصدر بمعنى الفاعل ومعناه انا الدهر المصرف المدبر المقدر لما يحدث فاذا سب ابن آدم الدهر من اجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الي لاني فاعلها وانما الدهر زمان جعلته ظرفا لمواقع الامور قاله الشافعي والخطابي وغيرهما وهذا مذهب الدهرية من الكفار ومعهم من مشركي العرب المنكرين للمعاد والفلاسفة الدهرية الدورية المنكرين للصانع المعتقدين ان في كل ستة وثلاثين الف سنة يعود كل شيء الى ما كان عليه وكابروا المعقول وكذبوا المنقول قال ابن كثير وقد غلط ابن حزم ومن نحا نحوه من الظاهرية في عدهم الدهر من الاسماء الحسنى اخذا من هذا الحديث وهذا الحديث اخرجه المؤلف ايضا في التوحيد ومسلم وابو داود في الادب والنسائي في التفسير اهـ

الاحقاف

وهكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الحافظين سورة حم الاحقاف والبسملة موجودة في الشروح الثلاثة قال العلامة العيني قال ابو العباس هي مكية وفيها آيتان مدنيتان قل ارأيتم ان كان من عند الله وكفرتم به وقوله وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه والاحقاف قال الكسائي هي ما استدار من الرمل واحدها حقف وحقاف [illegible] ودباغ ولبس ولباس وقيل الحقاف جمع الحقف والاحقاف جمع الجمع وقال ابن عباس الاحقاف واد بين عمان ومهرة

وعن مقاتل كانت منازل عاد باليمن في حضرموت في موضع يقال لها مهرة تنسب اليها الجمال المهرية وكانوا اهل عمد سيارة في الربيع فاذا هاج العود رجعوا الى منازلهم وكانوا من قبيلة ارم وعن الضحاك الاحقاف جبل بالشام وعن مجاهد هي ارض حسمى وعن الخليل هي الرمال العظام اهـ قوله وقال غيره ارأيتم هذه الالف انما هي توعد ان صح ما تدعون قال غير ابن عباس ارأيتم من قوله قل ارأيتم ان كان من عند الله الآية هذه الالف التي في اول ارأيتم للاستفهام بها انما هي توعد للكفار لكن حيث ادعوا صحة ما عبدوه من دون الله ان صح ما تدعون بتشديد الدال في زعمكم ذلك لا يستحق ان يعبد لانه مخلوق ولا يستحق ان يعبد الا الخالق الى آخر ما قال القسطلاني وكذا قال العيني ان الامام البخاري اشار به الى قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله وكفرتم به والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار به الى تفسير قوله تعالى ارأيتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض وهو الاوفق بسياق البخاري كما هو ظاهر فان الاستدلال بالخلق وعدمه كما ذكره البخاري في كلامه انما هو مذكور في هذه الآية لا في الآية التي ذكرها الشراح۔

۱۵ باب قوله والذي قال لوالديه اف لكما اتعدانني الخ قال العيني تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة وقوله كان مروان على الحجاز اي اميرا على المدينة من قبل معاوية قوله فجعل يذكر يزيد بن معاوية الى آخر قد اوضحه الاسمعيلي في روايته بلفظ اراد معاوية ان يستخلف يزيد فكتب الى مروان وكان على المدينة فجمع الناس فخطبهم فقال ان امير المؤمنين قد رأى رأيا حسنا في يزيد ودعا الى بيعة يزيد فقال عبد الرحمن ما هي الا هرقلية ان ابا بكر والله لم يجعلها في احد من ولده ولا من اهل بلده ولا من اهل بيته فقال مروان الست الذي قال الله فيه والذي قال لوالديه اف لكما قال فسمعتها عائشة فقالت يا مروان انت القائل لعبد الرحمن كذا وكذا والله ما نزلت الا في فلان بن فلان الفلاني وفي لفظ والله لو شئت ان اسميه لسميته ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن ابا مروان ومروان في صلبه فمروان فضض اي قطعة من لعنة الله عز وجل فنزل مروان مسرعا حتى اتى باب عائشة رضي الله عنها فجعل يكلمها وتكلمه ثم انصرف وفي لفظ فقالت عائشة كذب والله ما نزلت فيه قوله فقال له عبد الرحمن شيئا ولم يبين ما هذا الشيء الذي قاله عبد الرحمن لمروان واوضح ذلك الاسماعيلي في روايته فقال عبد الرحمن ما هي الا هرقلية وله من طريق شعبة عن محمد بن زياد فقال مروان سنة ابي بكر وعمر فقال عبد الرحمن سنة هرقل وقيصر قوله فقال خذوه اي فقال مروان لاعوانه خذوا عبد الرحمن قوله دخل اي عبد الرحمن بيت عائشة رضي الله تعالى عنها ملتجئا بها قوله فلم يقدروا على اخراجه من بيت عائشة اعظاما لعائشة امتنعوا من الدخول في بيتها قوله فقال مروان ان هذا الذي اراد به عبد الرحمن انزل الله فيه اي في حقه والذي قال لوالديه اف لكما اتعدانني فقالت عائشة ما انزل الله فينا شيئا الى آخره قوله ان الله انزل عذري ارادت بها الآيات التي نزلت في براءة ساحة عائشة رضي الله تعالى عنها وهي ان الذين جاؤوا بالافك الى آخره قوله فينا ارادت به بني بكر لان ابا بكر رضي الله عنه نزل فيه ثاني اثنين وقوله محمد رسول الله والذين معه وقوله والسابقون الاولون وفي آي كثيرة اهـ من العيني۔

۱۵ باب قوله فلما رأوه عارضا مستقبل اوديتهم الآية قال القسطلاني سقط لغير ابي ذر باب قوله اهـ قال الحافظ في شرح حديث الباب قوله عذب قوم بالريح وقد رأى قوم العذاب فقالوا هذا عارض ممطرنا ظاهره ان الذين عذبوا بالريح غير الذين قالوا ذلك لما تقرر ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت غير الاول لكن ظاهر آية الباب على ان الذين عذبوا بالريح هم الذين قالوا هذا عارض ففي هذه السورة واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف الآيات وفيها فلما رأوه عارضا مستقبل اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم وقد اجاب الكرماني عن الاشكال بان هذه القاعدة المذكورة انما تطرد اذا لم يكن في السياق قرينة تدل على انها عين الاول فان كان هناك قرينة كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ثم قال ويحتمل ان عادا قومان قوم بالاحقاف وهم اصحاب العارض وقوم غيرهم قلت ولا يخفى بعده لكنه محتمل فقد قال تعالى في سورة النجم وانه اهلك عادا الاولى فانه يشعر بان ثم عادا اخرى وقد اخرج قصة عاد الثانية احمد ثم ذكرها الحافظ ثم قال واخرج الترمذي والنسائي وابن ماجة بعضه والظاهر انه في قصة عاد الاخيرة لذكر مكة فيه وانما بنيت بعد ابراهيم حين اسكن هاجر واسمعيل بواد غير ذي زرع فالذي ذكر وافي سورة الاحقاف هم عاد الاخيرة ويلزم عليه ان المراد بقوله تعالى اخا عاد نبي آخر غير هود والله تعالى اعلم اهـ قال القسطلاني وحديث احمد ذكره ابن كثير بطوله في تفسيره وابن حجر مختصرا۔

الذين كفروا

كذا في النسخ الهندية والقسطلاني وفي نسخة الحافظين سورة محمد صلى الله عليه وسلم مع البسملة اخيرا قال القسطلاني مدنية وقيل مكية ثم قال بعد ذكر اختلاف النسخ وتسمى السورة ايضا سورة القتال اهـ قال العيني قال ابو العباس ذكر عن الحكم عن السدي انه قال هي مكية ثم وجدنا عامة من بلغنا عنهم تفسير هذه السورة مجمعين على انها مدنية وقال الضحاك والسدي مكية وفي تفسير ابن النقيب حكي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان قوله عز وجل وكاين من قرية نزلت بعد حجة النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج من مكة شرفها الله تعالى اهـ قال القسطلاني في قوله اوزارها في قوله تعالى فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها اي آثامها او الاثقال واثقالها وهو من مجاز الحذف اي حتى تضع امة الحرب او فرقة الحرب اوزارها والمراد انقضاء الحرب بالكلية حتى لا يبقى الا مسلم او مسالم والمعنى حتى يضع اهل الحرب شركهم ومعاصيهم وهو غاية للضرب او الشد او للمن والفداء او للمجموع يعني ان هذه الاحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم وقيل بنزول عيسى واسند الوضع الى الحرب لانه لو اسنده الى اهله بان كان يقول حتى تضع امة الحرب جاز ان يضعوا الاسلحة ويتركوا الحرب وهي باقية كقول القائل خصومتي ما انفصلت ولكني تركتها في هذه الايام اهـ قال الحافظ قال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله حتى تضع الحرب اوزارها قال حتى لا يكون شرك قال والحرب من كان يقاتله سماهم حربا قال ابن التين لم يقل هذا احد غير البخاري والمعروف ان المراد باوزارها السلاح وقيل حتى ينزل عيسى بن مريم انتهى قال الحافظ وما نفاه قد علمه غيره قال ابن قرقول هذا التفسير يحتاج الى تفسير وذلك لان الحرب لا آثام لها فلعله كما قال الفراء آثام اهلها ثم حذف وابقى المضاف اليه او كما قال النحاس حتى تضع اهل الآثام فلا يبقى مشرك انتهى ولفظ الفراء الهاء في اوزارها لاهل الحرب اي آثامهم ويحتمل ان يعود على الحرب والمراد باوزارها سلاحها انتهى فجعل ما ادعى ابن التين انه المشهور احتمالا اهـ

۱۶ باب قوله وتقطعوا ارحامكم الآية قرأ الجمهور بالتشديد ويعقوب بالتخفيف قاله الحافظ وقال القسطلاني وسقط لفظ باب لغير ابي ذر اهـ۔

سورة الفتح

وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة البسملة بعدها قال العيني وهي مدنية قيل نزلت بين الحديبية والمدينة منصرفه من الحديبية او بكراع الغميم والفتح صلح الحديبية وقيل فتح مكة اهـ قوله سيماهم في وجوههم السحنة وفي رواية المستملي والكشميهني والقابسي السجدة والاول اولى فقد وصله ابن ابي حاتم من طريق الحاكم عن مجاهد كذلك والسحنة بالسين وسكون الحاء المهملتين وقيده ابن السكن والاصيلي بفتحهما قال عياض وهو الصواب عند اهل اللغة وهو لين البشرة والنعمة وقيل الهيئة وقيل الحال انتهى وقال العكبري السحنة بفتح اوله وسكون ثانيه لون الوجه ولرواية المستملي ومن وافقه توجيه لانه يريد بالسجدة اثرها في الوجه يقال لاثر السجود في الوجه سجدة وسجادة قوله وقال منصور عن مجاهد التواضع وصله علي بن المديني عن جرير عن منصور ورويناه في الزهد لابن المبارك وفي تفسير عبد بن حميد وابن ابي حاتم عن مجاهد قال هو الخشوع زاد في رواية زائدة قلت ما كنت اراه الا هذا الاثر الذي في الوجه فقال ربما كان بين عيني من هو اقسى قلبا من فرعون اهـ قال القسطلاني وقال بعضهم ان للحسنة نورا في القلب وضياء في الوجه وسعة في الرزق ومحبة في قلوب الناس فما كمن في النفس ظهر على صفحات الوجه وفي حديث جندب بن سفيان البجلي عند الطبراني مرفوعا ما اسر احد سريرة الا البسه الله رداءها ان خيرا فخير وان شرا فشر وغير ذلك من الاقوال ذكرها القسطلاني۔

۱۶ باب انا فتحنا لك فتحا مبينا سقط لفظ باب لغير ابي ذر قاله القسطلاني قال العلامة العيني عن انس رضي الله تعالى عنه الفتح فتح مكة وعن مجاهد والعوفي فتح خيبر وعن بعضهم فتح الروم وقيل فتح الاسلام وعن جابر ما كنا نعد فتح مكة الا يوم الحديبية اهـ وقال القسطلاني الاكثرون على انه صلح الحديبية وقيل فتح مكة والتعبير عنه بالماضي لتحققه قال في الكشاف وفي ذلك من الفخامة والدلالة على علو شان المخبر ما لا يخفى اهـ قال الطيبي لان هذا الاسلوب انما يرتكب في امر عظيم المنال وعسير الوصول اليه ولا يقدر على نيله الا من له قهر وسلطان ولذا ترى اكثر احوال القيامة واردة على هذا المنهج لان فتح مكة من امهات الفتوح وبه دخل الناس في دين الله افواجا وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاستغفار والتاهب للمسير الى دار القرار ثم ذكر بعض الاقوال مما تقدم وقيل فتح الاسلام بالحجة والبرهان والسيف والسنان اهـ قال الحافظ قوله كان في سفر هو في رواية الطبراني من طريق عبد الرحمن بن ابي علقمة عن ابن مسعود ان السفر المذكور هو عمرة الحديبية اهـ قال العيني قال القرطبي وهذا السفر كان ليلا منصرفه من الحديبية لا اعلم بين اهل العلم في ذلك خلافا وهذا الحديث مضى في المغازي في باب غزوة الحديبية اهـ۔

۱۶ باب قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الخ كذا في النسخ الهندية والقسطلاني وفي نسخة العيني ذكرت هذه الآية بغير لفظ باب واما في نسخة شرح الحافظ فهذه الآية غير مذكورة نعم هو موجود في نسخة متن شرح الحافظ قال العيني ليست هذه الآية بمذكورة في اكثر النسخ اهـ قال العلامة القسطلاني في تفسير هذه الآية اي جميع ما فرط منك مما يصح ان تعاتب عليه واللام في ليغفر متعلق بفتحنا وهي لام العلة وقال الزمخشري فان قلت كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة قلت لم يجعل علة للمغفرة ولكن لاجتماع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز كانه قال يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك ليجمع لك بين عز الدارين واغراض العاجل والآجل ويجوز ان يكون فتح مكة من حيث انه جهاد للعدو سببا للمغفرة والثواب قال السمين وهذا الذي قاله مخالف لظاهر الآية فان اللام داخلة على المغفرة فتكون المغفرة علة للفتح والفتح معلل بها فكان ينبغي ان يقول كيف جعل فتح مكة معللا بالمغفرة ثم يقول لم يجعل معللا وقال ابن عطية اي ان الله فتح لك لكي يجعل الفتح علامة لغفرانه لك فكانها لام الصيرورة فهو كلام ماش على الظاهر اهـ (فائدة) قال الحافظ تحت قوله فلما كثر لحمه انكره الداودي وقال المحفوظ فلما بدن اي كبر فكان الراوي تأوله على كثرة اللحم انتهى وتعقبه ايضا ابن الجوزي فقال لم يصفه احد بالسمن اصلا ولقد مات صلى الله عليه وسلم وما شبع من خبز الخمير في يوم مرتين واحسب بعض الرواة لما رأى بدن ظنه كثر لحمه وليس كذلك وانما هو بدن تبدينا اي اسن قاله ابو عبيدة قلت وهو خلاف الظاهر وفي استدلاله بانه لم يشبع من خبز الشعير نظر فانه يكون من جملة المعجزات كما في كثرة الجماع وطوافه في الليلة الواحدة على تسع واحدى عشرة مع عدم الشبع وضيق العيش واي فرق بين تكثير المني مع الجوع وبين وجود كثرة اللحم في البدن مع قلة الاكل وقد اخرج مسلم من طريق عبد الله بن عروة عن عائشة قالت لما بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثقل كان اكثر صلوته جالسا لكن يمكن تاويل قوله ثقل اي ثقل عليه حمل لحمه وان كان قليلا لدخوله في السن اهـ۔

۱۶ باب قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا قال القسطلاني سقط لفظ باب لغير ابي ذر وقال ايضا بعد ذكر حديث الباب هذا الحديث سبق في اوائل البيع اهـ۔

۱۶ باب قوله هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين قال الحافظ ذكر فيه حديث البراء في نزول السكينة وسياتي بتمامه في فضائل القرآن مع شرحه ان شاء الله تعالى اهـ قال القسطلاني هو الذي انزل السكينة الطمانينة والثبات في قلوب المؤمنين تحقيقا للنصرة والاكثرون على ان هذه السكينة غير التي في البقرة اهـ وقال العلامة العيني قوله انزل السكينة اي الرحمة والطمانينة وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كل سكينة في القرآن فهي الطمانينة الا التي في البقرة اهـ۔

۱۶ باب قوله اذ يبايعونك تحت الشجرة سقط باب قوله لغير ابي ذر اهـ من القسطلاني قال

العلامة العيني واول هذه الآية لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك وهي بيعة الرضوان سميت بذلك في قوله لقد رضي الله عن المؤمنين والشجرة كانت سمرة وقيل سدرة وروى انها اختفيت عليهم من قابل فلم يدروا اين ذهبت وقيل كانت بفج نحو مكة وقال نافع ثم كان الناس بعد يأتونها فيصلون تحتها فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فامر بقطعها وقال ايضا تحت حديث عبد الله بن المغفل مطابقته للترجمة في قوله اني ممن شهد الشجرة واما الحديث الموقوف والمرفوع فلا تعلق لهما بتفسير هذه الآية ولا بهذه السورة اهـ وقال القسطلاني وقد اورد المؤلف الحديث الموقوف لبيان التصريح بسماع ابن صهبان من ابن المغفل والمرفوع الاول لقوله اني ممن شهد الشجرة لمطابقة الترجمة اهـ وقال العيني بعد آخر حديث الباب والحديث مر في باب الشروط في الجهاد مطولا جدا وفيه قضية عمر رضي الله تعالى عنه وقضية سهل بن حنيف مضت مختصرة في غزوة الحديبية وذكره البخاري ايضا في الجزية والاعتصام وفي المغازي واخرجه مسلم ايضا اهـ۔

الحجرات

كذا في النسخة الهندية والقسطلاني بدون لفظ السورة وفي نسخة الحافظين بزيادة السورة والبسملة مذكورة في الشروح الثلاثة قال العلامة العيني قال ابو العباس مدنية كلها ما علمنا فيها اختلاف وقال السخاوي نزلت بعد المجادلة وقبل التحريم قال الزجاج يقرأ الحجرات بضم الجيم وفتحها ويجوز في اللغة التسكين ولا اعلم احدا قرأه وهي جمع الحجر والحجر جمع حجرة وهو جمع الجمع والمراد بيوت ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اهـ قوله وقال مجاهد لا تقدموا لا تفتاتوا قال العيني اي لا تستبقوا من الافتيات وهو افتعال من الفوت وهو السبق الى الشيء دون ائتمار من يؤتمر ومادته فاء وواو وتاء مثناة من فوق ثم ذكر الاقوال في تفسير هذه الآية قال القسطلاني قال الزركشي ان هذا التفسير على قراءة ابن عباس بفتح التاء والدال وكذا قيده البيلسي وهي قراءة يعقوب الحضرمي والاصل لا تتقدموا فحذف احد التائين وقال في المصابيح متعقبا القول الزركشي ليس هذا بصحيح بل هذا التفسير ثابت على القراءة المشهورة ايضا فان قدم بمعنى تقدم قال الجوهري وقدم بين يديه اي تقدم قال الله تعالى لا تقدموا بين يدي الله اهـ قال الامام فخر الدين والاصح انه ارشاد عام يشمل الكل ومنع مطلق يدخل فيه كل افتيات وتقدم واستبداد بالامر واقدام على فعل غير ضروري من غير مشاورة اهـ

ص٩٥ باب تنابزوا يدعى بالكفر بعد الاسلام الخ ليس في نسخ الشروح الثلاثة ههنا لفظ باب ثم اختلفت النسخ ففي نسخة العيني تنابزوا يدعى بالكفر بعد الاسلام وفي نسخة الفتح ولا تنابزوا يدعى الخ وفي نسخة القسطلاني تنابزوا والا يدعى الخ قال الحافظ وصله الفريابي عن مجاهد بلفظ لا يدعو الرجل بالكفر وهو مسلم وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله ولا تلمزوا انفسكم قال لا يطعن بعضكم على بعض ولا تنابزوا بالالقاب قال لا تقل لاخيك المسلم يا فاسق يا منافق وعن الحسن قال كان اليهودي يسلم فيقال يا يهودي فنهوا عن ذلك وروى احمد وابو داؤد من طريق الشعبي حدثني ابو جبيرة بن الضحاك قال فينا نزلت ولا تنابزوا بالالقاب قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وليس فينا رجل الا وله لقبان او ثلاثة فكان اذا دعي احدا منهم باسم من تلك الاسماء قالوا انه يغضب منه فنزلت اهـ

ص٩٥ باب قوله لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الآية سقط لفظ باب في نسخة القسطلاني ولابي ذر باب لا ترفعوا الآية ثم قال في تفسير الآية اي اذا كلمتموه لانه يدل على قلة الاحتشام وترك الاحترام ومن خشي قلبه ارتجف وضعفت حركته الدافعة فلا يخرج منه الصوت بقوة ومن لم يخف بالعكس وليس المراد نهي الصحابة عن ذلك انهم كانوا متى يلزم منه الاستخفاف والاستهانة كيف وهم خير الناس بل المراد ان التصويت بحضرته مباين لتوقيره وتعزيره اهـ قال الحافظ في شرح الحديث قوله فانزل الله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم الآية في رواية ابن جريج فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله الى قوله ولو انهم صبروا وقد استشكل ذلك قال ابن عطية الصحيح ان سبب نزول هذه الآية كلام جفاة الاعراب قلت لا يعارض ذلك هذا الحديث فان الذي يتعلق بقصة الشيخين في تخالفهما في التامير هو اول السورة لا تقدموا ولكن لما اتصل بها قوله لا ترفعوا تمسك عمر منها بخفض صوته وجفاة الاعراب الذين نزلت فيهم هم من بني تميم الذي يختص بهم قوله ان الذين ينادونك من وراء الحجرات قال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم من وراء الحجرات فقال يا محمد ان مدحي زين وان شتمي شين فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذاك الله عز وجل فنزلت قلت ولا مانع ان تنزل الآية لاسباب تتقدمها فلا يعدل للترجيح مع ظهور الجمع وصحة الطرق ولعل البخاري استشعر ذلك فاورد قصة ثابت بن قيس عقب هذا ليبين ما اشرت اليه من الجمع ثم عقب ذلك كله بترجمة باب قوله ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم اشارة الى قصة جفاة الاعراب من بني تميم لكنه لم يذكر في الترجمة حديثا كما سابينه قريبا وكانه ذكره حديث ثابت لانه هو الذي كان الخطيب لما وقع الكلام في المفاخرة بين بني تميم المذكورين كما اورده ابن اسحاق في المغازي مطولا قوله فما كان عمر يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ في رواية وكيع في الاعتصام فكان عمر بعد ذلك اذا حدث النبي صلى الله عليه وسلم بحديث حدثه كاخي السرار لم يسمعه حتى يستفهمه قلت وقد اخرج ابن المنذر من طريق محمد بن عمرو بن علقمة ان ابا بكر الصديق قال مثل ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وهذا مرسل وقد اخرجه الحاكم موصولا من حديث ابي هريرة نحوه واخرجه ابن مردويه من طريق طارق ابن شهاب عن ابي بكر قال لما نزلت لا ترفعوا اصواتكم الآية قال ابو بكر قلت يا رسول الله آليت ان لا اكلمك الا كاخي السرار قوله ثم يذكر ذلك عن ابيه يعني ابا بكر قال مغلطاي يحتمل انه اراد بذلك ابا بكر عبد الله بن الزبير او ابا بكر عبد الله بن ابي مليكة فلان ابا مليكة له ذكر في الصحابة قلت وهذا بعيد عن الصواب بل قرينة ذكر عمر ترشد الى ان مراده ابو بكر الصديق وقد وقع في رواية الترمذي قال وما ذكر ابن الزبير جده يعني ابا بكر اهـ زاد في رواية الطبري جده

ص٩٥ باب قوله ان الذين ينادونك من وراء الحجرات الخ ذكر فيه حديث ابن الزبير وتقدم شرحه في الذي قبله

ص٩٥ باب قوله تعالى ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم الآية قال العلامة العيني وليس في كثير من النسخ لفظ باب وهكذا في جميع الروايات الترجمة بلا حديث والظاهر انه اخلى موضع الحديث فاما انه لم يظفر بشيء على شرطه او ادركه الموت والله اعلم اهـ وتبعه القسطلاني في ذلك وقال الحافظ هكذا في جميع الروايات الترجمة بغير حديث وقد اخرج الطبري والبغوي وابن ابي عاصم في كتبهم في الصحابة من طريق موسى بن عقبة عن ابي سلمة قال حدثني الاقرع بن حابس التميمي انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اخرج الينا فنزلت ان الذين ينادونك من وراء الحجرات الحديث وسياقه لابن جرير قال ابن منده الصحيح عن ابي سلمة ان الاقرع مرسل وكذا اخرجه احمد على الوجهين وقد ساق محمد بن اسحاق قصة وفد بني تميم في ذلك مطولة بانقطاع اهـ۔

سورة ق

وكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الحافظين بزيادة البسملة بعدها قال الحافظ روى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة ق اسم من اسماء القرآن وعن مجاهد قال جبل محيط بالارض وقيل هي القاف من قوله قضي الامر دلت على بقية الكلمة كما قال الشاعر قلت لها قفي لنا فقالت قاف ÷ قال العلامة العيني هي مكية كلها وعن ابن عباس انه اسم من اسماء الله تعالى اقسم الله به وعن القرظي افتتاح اسم الله تعالى قدير وقادر وقاهر وقريب وقاضي وقابض وعن عكرمة والضحاك هو جبل محيط بالارض من زمردة خضراء متصلة عروقه بالصخرة التي عليها الارض كهيئة القبة وعليه كتف السماء وخضرة السماء منه والعالم داخله ولا يعلم ما وراءه الا الله تعالى وما اصاب الناس من زمرد مما سقط من ذلك الجبل وهي رواية عن ابن عباس وعن مقاتل هو اول جبل خلق وبعده ابو قبيس

ص٩٥ باب قوله وتقول هل من مزيد قال الحافظ اختلف النقل عن قول جهنم هل من مزيد فظاهر احاديث الباب ان هذا القول منه لطلب المزيد وجاء عن بعض السلف انه استفهام انكار كانها تقول ما بقي في موضع للزيادة فروى الطبري عن عكرمة في قوله هل من مزيد اي هل من مدخل قد امتلأت ومن طريق مجاهد نحوه ورجح الطبري انه لطلب الزيادة على ما دلت عليه الاحاديث المرفوعة وقال الاسماعيلي الذي قاله مجاهد موجه فيحمل على انها قد تزاد وهي عند نفسها لا موضع فيها للمزيد ثم قال الحافظ واختلف في المراد بالقدم ثم بسط الاقوال فيه قال القسطلاني قال محي السنة القدم والرجل في هذا الحديث من صفات الله تعالى المنزهة عن التكييف والتشبيه فالايمان بها فرض والامتناع عن الخوض فيها واجب فالمهتدي من سلك فيها طريق التسليم والخائض فيها زائغ والمنكر معطل والمكيف مشبه ليس كمثله شيء اهـ ثم ذكر المصنف في الباب حديث اختصام الجنة والنار كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ما لي لا يدخلني الا الضعفاء الناس الخ ولم تذكر المحاجة على وجهها فان ما ذكر من مقالة الجنة لا تؤذن بالمحاجة لانها اذعنت بالخضوع والصحيح انها ذكرت مقالتها هذه للاستدلال على علو مكانتها حتى انها تجعل الضعفاء الفقراء ملوكا وجبابرة اهـ وفي هامشه وهو كذلك فان قولها ما لي لا يدخلني الا الخ اعتراف منها بعجزها وغلبة اخرى وهذا ليس من شان المحاجة وما افاده الشيخ قدس سره بقوله والصحيح الخ هو ايضا واضح وعلى هذا تصح المحاجة بينهما فان في هذه السورة ادعى كل واحد منها غلبته على الآخر وبهذا جزم الشيخ قدس سره في كتاب الرد على الجهمية فان هذا الحديث سياتي هناك في باب قوله ان رحمة الله قريب من المحسنين ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان يقال ان جهنم لما كانت مثوى المتكبرين عبرت كلامها بكلام المتكبرين فقالت اوثرت ولما كانت الجنة مثوى المتواضعين ذكرت مقالتها على منوال المتواضعين الى آخر ما بسط في هامش اللامع مما ذكره الشيخ قدس سره في الكوكب ومن كلام الشراح في شرح هذا الحديث۔

ص٩٥ باب قوله فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب سقط لفظ باب في نسخة القسطلاني وهو موجود في نسخة الحافظين ثم اختلفت نسخ الشروح ففي نسخة الفتح فسبح بالفاء وفي نسخة العيني والقسطلاني وسبح بالواو وقال الحافظ كذا لابي ذر في الترجمة وفي سياق الحديث ولغيره وسبح بالواو فيهما وهو الموافق للتلاوة فهو الصواب وعندهم ايضا وقبل الغروب وهو الموافق لآية السورة ثم اورد فيه حديث جرير انكم سترون ربكم الحديث وفي آخره ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وهذه الآية في طه قال الكرماني المناسب لهذه السورة وقبل الغروب لا غروبها قلت لا سبيل الى التصرف في لفظ الحديث وانما اورد الحديث هنا لاتحاد دلالة الآيتين وقد تقدم في الصلوة وكذا وقع هنا في نسخة من وجه آخر عن اسمعيل بن ابي خالد بلفظ ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب اهـ

والذاريات

كذا في الهندية والقسطلاني وفي نسخة الفتح والعيني بزيادة لفظ السورة والبسملة بعدها قال العيني وهي مكية كلها قاله مقاتل وغيره وقال السخاوي نزلت بعد سورة الاحقاف وقبل سورة الغاشية اهـ قال الحافظ والواو للقسم والفاآت بعدها عاطفات من عطف المتغايرات وهو الظاهر وجوز الزمخشري انها من عطف الصفات وان الحاملات وما بعدها من صفات الريح اهـ قوله الا ليعبدون ما خلقت اهل السعادة الخ قال العلامة العيني فان قلت ما الفرق بين هذين التاويلين قلت الاول لفظ عام اريد به الخصوص وهو ان المراد اهل السعادة من الفريقين والثاني على عمومه بمعنى خلقهم معدين لذلك لكن منهم من اطاع ومنهم من عصى ومعنى الآية في الجملة ان الله تعالى لم يخلقهم للعبادة خلق جبلة واضطرار وانما خلقهم لها خلق تكليف واختيار فمن وفقه وسدده اقام العبادة التي خلق لها ومن خذله وطرده حرمها وعمل بما خلق له كقوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وفي نفس الامر هذا امر لا يطلع عليه غير الله تعالى وقال لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع والفرق بين التاويلين ان المراد بالجن والانس في التوجيه الاول سعداؤهما فقط وفي الثاني اعم منهم غير ان الطلحاء لم ياتوا بما اريد منهم اهـ وهو حاصل ما تقدم عن كلام العلامة العيني وهو موجود في كلام الحافظ وكتب الشيخ ايضا قوله وليس فيه حجة لاهل القدر القائلين بوقوع الشر من غير ارادته تعالى وان الشر غير مخلوق له وعدم تجنبهم لهم ظاهر فان عدم كونه مرادا لا يقتضي انه ليس مخلوقا له اهـ ذكر الحافظ في آخر هذه السورة (تنبيه) لم يذكر البخاري في هذه السورة حديثا مرفوعا ويدخل فيها على شرطه حديث اخرجه احمد والترمذي والنسائي من طريق ابي اسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم اني انا الرزاق ذو القوة المتين قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان اهـ

والطور

بلفظ فی النسخة الہندیة وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادة لفظ سورة والبسملة بعدہا قال العلامة العینی قال ابو العباس مکیة کلہا وذکر الکلبی ان فیہا آیة مدنیة وہی قولہ وان للذین ظلموا عذابا دون ذلک ولکن اکثرہم لایعلمون نزعم انہا نزلت فیمن قتل ببدر من المشرکین قال الثعلبی کل جبل طور ولکن اللہ عز وجل یعنی بالطور ہہنا الجبل الذی کلم اللہ علیہ موسیٰ علیہ السلام بالارض المقدسة وہو بمدین واسمہ زبیر وقال مقاتل بن حیان ہما طوران یقال لاحدہما طور زیتا وللآخر طور تینا لانہما ینبتان الزیتون والتین ولما ذکر کثرة برکتہ اقسم اللہ بالطور وہو الجبل بلغة النبط الذی کلم اللہ علیہ موسیٰ علیہ السلام بالارض المقدسة وقال الجوزی ہو طور سیناء وقال ابو عبد اللہ الحموی فی کتابہ المشترک طور زیتا مقصور علم لجبل بقرب راس عین وطور زیتا ایضا جبل بالبیت المقدس وفی الاثر مات بطور زیتا سبعون الف نبی قتلہم الجوع وہو شرقی وادی سلوان ثم ذکر عدة جبال المسمی بالطور فارجع الیہ لو شئت قولہ قال مجاہد الطور الجبل بالسریانیة قال الحافظ وصلہ الفریابی من طریق ابن ابی نجیح عن مجاہد بہذا قال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قولہ والطور قال جبل یقال لہ الطور عن من سمع عکرمة مثلہ وقال ابو عبیدة الطور الجبل فی کلام العرب وفی المحکم الطور الجبل وقد غلب علی طور سیناء جبل بالشام وہو بالسریانیة طوری بفتح الراء والنسبة الیہ طوری وطورانی اھ وقال القسطلانی وہو طور سینین جبل بمدین سمع فیہ موسیٰ کلام اللہ عز وجل اھ

والنجم

وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادة لفظ سورة والبسملة بعدہا قال العینی وہی مکیة قال مقاتل غیر آیة نزلت فی نبہان التمار وہی الذین یجتنبون کبائر الاثم وفیہ رد لقول ابی العباس فی مقامات التنزیل وغیرہ مکیة بلا خلاف وقال السخاوی نزلت بعد سورة الاخلاص وقبل سورة عبس والواو فی والنجم للقسم والنجم الثریا قالہ ابن عباس والعرب تسمی الثریا نجما وان کانت فی العدد نجوما وعن مجاہد نجوم السماء کلہا حین تغرب لفظہ واحد ومعناہ جمع وسمی الکوکب نجما لطلوعہ وکل طالع نجم اذا ہوی ای اذا غاب وسقط وقولہ ماضل صاحبکم جواب القسم والصاحب ہو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اھ

۲۳۸ باب قولہ فکان قاب قوسین او ادنیٰ قال العینی ولم تثبت ہذہ الترجمة الا لابی ذر وحدہ وفی بعض النسخ لم یذکر لفظ باب وقد تقدم تفسیرہ قریبا عن مجاہد اھ قلت واشار بہ الی ما تقدم فی اوائل ہذہ السورة بقولہ قاب قوسین حیث الوتر من القوس قال الحافظ ہناک وصلہ الفریابی من طریق مجاہد وقال ابو عبیدة قاب قوسین ای قدر قوسین او ادنی او اقرب اھ وقال القسطلانی وفیہ مضاف محذوف ای فکان مقدار مسافة قربہ علیہ الصلوٰة والسلام منہ تعالیٰ مثل مقدار مسافة قاب اھ وقال الحافظ والقاب مابین القبضة والسیة من القوس قال الواحدی ہذا قول جمہور المفسرین ان المراد القوس التی یرمی بہا قالہ وقیل المراد بہا الذراع لانہ یقاس بہ الشیٔ قلت وینبغی ان یکون ہذا القول ہو الراجح فقد اخرج ابن مردویہ باسناد صحیح عن ابن عباس قال القاب القدر والقوسین الذراعان ویؤیدہ انہ لو کان المراد بہ القوس التی یرمی بہالم یمثل بذلک لیحتاج الی التثنیة فکان یقال مثلا قاب رمح او نحو ذلک وقد قیل انہ علی القلب والمراد فکان قابی قوس لان القاب مابین المقبض الی السیة فلکل قوس قابان بالنسبة الی خالفتہ وسیاتی بیان الاختلاف فی معنی قولہ فتدلی فی کتاب التوحید ان شاء اللہ تعالیٰ اھ ثم اعلم انہم اختلفوا ان ہذا الدنو والتدلی فیما بین نبینا صلی اللہ علیہ وسلم وجبریل او بینہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین ربہ عز وجل فہی مسئلة خلافیة بین العلماء وہہنا مسئلة اخری وہی رؤیة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ عز وجل لیلة المعراج وہی ایضا خلافیة ذکرتُ من الکلام علیہا فی ہامش اللامع وسیاتی من کتاب التوحید فی باب قولہ تعالیٰ وکلم اللہ موسیٰ تکلیما وتقدم آنفا فی کلام القسطلانی مایدل ان ہذا الدنو والتدلی فیما بین نبینا صلی اللہ علیہ وسلم وبین الرب تبارک وتعالیٰ۔

۲۳۹ باب قولہ فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ سقط لفظ باب ولاحقہ لغیر ابی ذر قالہ القسطلانی وقال الحافظ ثبتت ہذہ الترجمة لابی ذر وحدہ وہی عند الاسمٰعیلی ایضا قال وفیہ حدیث ابن مسعود المذکور فی الذی قبلہ اھ

۲۴۰ باب قولہ لقد رایٰ من آیات ربہ الکبریٰ قال القسطلانی سقط لغیر ابی ذر لفظ باب ومابعدہ اھ وقال الحافظ واختلف فی الآیات المذکورة فقیل المراد بہا جمیع ما رای صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الاسراء وحدیث الباب یدل علی ان المراد صفة جبرئیل اھ

۲۴۱ باب قولہ افرایتم اللات والعزیٰ قال العینی وفی بعض النسخ لم یذکر لفظ باب واللات ماخوذ من لفظ اللہ ثم الحقت بہا تاء التانیث فانثت کما قیل للرجل عمرو ثم یقال للانثی عمرة کذا قالہ الثعلبی وقیل ارادوا ان یسموا الہہم الباطل باسم اللہ فصرفہ اللہ تعالیٰ الی اللات صونا لہ وحفظا لحرمتہ وفی التفسیر کانت اللات صخرة بالطائف وعن ابن زید بیت بنخلة کانت قریش تعبدہ والعزی شجرة لغطفان یعبدونہا قال مجاہد قلت ہی التی بعث الیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالد بن الولید فقطعہا ولہ قصة مشہورة وعن الضحاک صنم لغطفان وضعہا لہم سعد بن ظالم الغطفانی وعن ابن زید بیت بالطائف کانت ثقیف تعبدہ اھ قولہ عن ابن عباس اللات والعزی کان اللات رجلا یلت سویق الحاج الخ قال الحافظ قال الاسمٰعیلی ہذا التفسیر علی قراءة من قرأ اللات بتشدید التاء قلت ولیس ذلک بلازم بل یحتمل ان یکون ہذا اصلہ وخفف لکثرة الاستعمال والجمہور علی القراءة بالتخفیف وقد روی التشدید عن قراءة ابن عباس وجماعة من اتباعہ ورویت عن ابن کثیر ایضا والمشہور عنہ التخفیف کالجمہور اھ

۲۴۲ باب قولہ ومناة الثالثة الاخریٰ قال الحافظ سقط باب لغیر ابی ذر وقد تقدم شرح مناة فی سورة البقرة وقراءة ابن کثیر وابن محیصن مناءة بالمد والہمز قولہ قلت لعائشة رضی اللہ عنہا فقالت الخ کذا اوردہ مختصرا وقد مر فی تفسیر البقرة بیان ماقال وانہ سال عن وجوب السعی بین الصفا والمروة اھ قال العینی وسیاتی تفسیرہا ای مناة فی الحدیث وقال ایضا بعد ذکر حدیث الباب وہذا الحدیث قد مضی مطولا فی الحج فی باب وجوب الصفا والمروة وتکلم الشراح ہہنا علی قولہ الثالثة الاخریٰ فان الثالثة لایقال لہا الاخریٰ فارجع الیہ لو شئت

۲۴۳ باب قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا فی روایة الاصیلی واسجدوا وہو غلط قالہ الحافظ وتعقبہ العینی فقال لاینسب الغلط للاصیلی بل للناسخ لعدم تمییزہ وقال ایضا وحدیث الباب قد مضی فی ابواب سجود القرآن فی باب سجود المسلمین مع المشرکین ومضی الکلام فیہ ہناک اھ قلت لعلہ اشار بقولہ تقدم الکلام علیہ ہناک الی مااشتہر من قصة الغرانیق وتقدم الکلام علیہ فی ابواب سجود القرآن وکذا فی تفسیر سورة الحج

اقتربت الساعة

وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادة لفظ السورة والبسملة بعدہا قال العینی وتسمی ایضا سورة القمر قال مقاتل فیما ذکرہ ابن النقیب وغیرہ مکیة الا ثلاث آیات اولہا ام یقولون نحن جمیع منتصر وآخرہا قولہ والساعة ادہی وامر کذا قالوہ عن مقاتل وفیہ نظر من حیث ان الذی فی تفسیرہ ہی مکیة غیر آیة سیہزم الجمع فانہا نزلت فی ابی جہل بن ہشام یوم بدر اھ قولہ یقول کفر الخ کتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان قولہ متعلق بقولہ جزاء یعنی ان ذلک الذی فعلنا بہم کان جزاء لمن کفروہ ولم یؤمنوا بہ اھ وفی ہامشہ وفی تقریر المکی قولہ کفر یعنی المراد بمن کفر من کفر لہ وہو نوح علی نبینا وعلیہ الصلوٰة والسلام ویجیٔ تفسیر ہذا قریبا فی البخاری بقولہ کفر فعلنا بہ الخ اھ من ہامش اللامع۔

۲۴۴ باب قولہ وانشق القمر وان یروا آیة یعرضوا الآیة قال الحافظ سقطت ہذہ الترجمة لغیر ابی ذر ثم ذکر حدیث انشقاق القمر من وجہین عن ابن مسعود وفیہ فرقتین ومن حدیث ابن عباس انشق القمر فی زمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن حدیث انس سال اہل مکة ان یریہم آیة ومن وجہ آخر عن انس انشق القمر فرقتین وقد تقدم الکلام علیہ مستوفی فی اوائل السیرة النبویة اھ قلت وکذا تقدم فی ہذا الجزء الکلام علیہ ہناک۔

۲۴۵ باب قولہ تجری باعیننا جزاء لمن کان کفر الآیة قولہ قال قتادة ابقی اللہ سفینة نوح الخ قال الحافظ وصلہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادة بلفظہ وزاد علی الجودی واخرج ابن ابی حاتم من طریق سعید عن قتادة قال ابقی اللہ السفینة فی ارض الجزیرة عبرة وآیة حتی نظر الیہا اوائل ہذہ الامة نظرا وکم من سفینة بعدہا فصارت رمادا قولہ انہ کان یقرأ فہل من مدکر ای بالدال المہملة وسبب ذکر ذلک ان بعض السلف قرأہا بالمعجمة وہو منقول ایضا عن قتادة ثم ذکر المصنف لہذا الحدیث خمس تراجم فی کل ترجمة آیة من ہذہ السورة ومدار الجمیع علی ابی اسحٰق عن الاسود بن یزید وساقہ فی الجمیع الحدیث المذکور لیبین ان لفظ مدکر فی الجمیع واحد وقد تکرر فی ہذہ السورة قولہ فہل من مدکر بحسب تکرر القصص من اخبار الامم السالفة لافہام السامعین لیعتبروا وقال فی الاولی وقال مجاہد یسرنا ہونا قراءتہ وقال فی الثانیة عن ابی اسحاق انہ سمع رجلا سأل الاسود فہل من مدکرا او مذکرا ای بالمعجمة او بالمہملة فذکر الحدیث وفی آخرہ دالا ای مہملة ولفظ الثالث والرابع کالاول ولفظ الخامس عن عبد اللہ قرأت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فہل من مذکر ای بالمعجمة فقال فہل من مدکر ای بالمہملة وقولہ مدکر اصلہ مذتکر بمثناة بعد ذال معجمة فابدلت التاء دالا مہملة ثم اہملت المعجمة لمقاربتہا ثم ادغمت اھ من الفتح وسیاتی الکلام علی تکرار حدیث واحد فی عدة تراجم فی باب قولہ ولقد اہلکنا اشیاعکم الخ

۲۴۶ باب ولقد یسرنا القرآن للذکر فہل من مدکر قال القسطلانی سقط الباب لغیر ابی ذر قولہ یسرنا القرآن ای سہلنا لفظہ ویسرنا معناہ لمن ارادہ لیتذکر الناس کما قال تعالیٰ کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکر اولوا الالباب قولہ قال مجاہد فیما وصلہ الفریابی یسرنا ای ہونا قراءتہ ولیس شیٔ یقرأ کلہ ظاہرا الا القرآن اھ من القسطلانی وسیاتی عن ابن عباس لولا ان اللہ یسرہ علی لسان الآدمیین مااستطاع احد ان یتکلم بکلام اللہ عز وجل

۲۴۷ باب قولہ اعجاز نخل منقعر فکیف کان عذابی ونذر قال فی الانوار اصول نخل منقلع عن مغارسہ ساقط علی الارض وقیل شبہوا بالاعجاز لان الریح طیرت رؤسہم وطرحت اجسادہم وتذکیر منقعر للحمل علی اللفظ والتانیث فی قولہ اعجاز نخل خاویة للمعنی اھ من القسطلانی

۲۴۸ باب قولہ فکانوا کہشیم المحتظر الآیة سقط لغیر ابی ذر لفظ باب قولہ المحتظر بکسر الظاء المشالة المعجمة قراءة الجمہور اسم فاعل قال ابن عباس المحتظر ہو الرجل یجعل لغنمہ حظیرة بالشوک والشجر فما سقط من ذلک وداستہ الغنم فہو الہشیم وقرأ الحسن بفتحہا فقیل ہو مصدر ای کہشیم الاحتظار وقیل اسم مکان ولقد یسرنا القرآن للذکر یسرناہ تلاوتہ علی الالسن وعن ابن عباس لولا ان اللہ یسرہ علی لسان الآدمیین مااستطاع احد ان یتکلم بکلام اللہ عز وجل اھ من القسطلانی

۲۴۹ باب قولہ ولقد صبحہم بکرة عذاب مستقر دائم متصل بعذاب الآخرة فذوقوا عذابی ونذر ای العذاب الذی نزل بہم من طمس الاعین غیر العذاب الذی اہلکوا بہ فلذلک حسن التکریر اھ من القسطلانی

۲۵۰ باب قولہ ولقد اہلکنا اشیاعکم فہل من مدکر اشیاعکم ای اشباہکم ونظرائکم فی الکفر من الامم السالفة وسقط لفظ باب لغیر ابی ذر اھ من القسطلانی قلت وقد تقدم الکلام علی ہذہ الابواب الخمسة اعنی من باب ولقد یسرنا القرآن للذکر الی ہہنا من کلام الحافظ قدس سرہ فی باب قولہ تجری باعیننا وقال العلامة العینی بعد ذکر الحدیث واعلم ان البخاری ذکر ہذا الحدیث من ستة طرق کما رایت الاول مترجم بقولہ تجری باعیننا الخ والباقی وہو الخمسة بخمس تراجم ایراہا علی راس کل ترجمة لفظ باب وفی بعض النسخ لم یذکر لفظ باب اصلا وقال الکرمانی ما معنی تکرار ہذا الحدیث فی ہذہ التراجم الستة وما وجہ المناسبة بینہ وبینہا فاجاب بقولہ لعل غرضہ ان المذکور فی ہذہ السورة الذی ہو فی المواضع الستة کلہ بالمہملة انتہی قلت مدار ہذا الحدیث بطرقہ علی ابی اسحٰق عن الاسود بن یزید واما فائدة قولہ فذوقوا عذابی ونذر ولقد یسرنا القرآن للذکر فہل من مدکر ان یجددوا عند استماع کل نبأ من الانباء التی اتت من الامم السالفة ادکارا واتعاظا ویتنبہوا اذا سمعوا الحث علی ذلک اھ قلت وصنیع البخاری ہذا اعنی اخراج حدیث واحد بعدة طرق فی تراجم عدیدة لہ نظائر سیاتی ذکرہا فی تفسیر سورة المنافقین۔

۲۵۱ باب قولہ سیہزم الجمع ویولون الدبر قال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر ثم قال بعد ذکر حدیث الباب وہذا الحدیث مر فی الجہاد فی باب ماقیل فی درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن عباس

فی قصة بدر وقد تقدم بیانه فی المغازی ثم قال الحافظ ایضا وہذا الحدیث من مرسلات ابن عباس لانه لم یحضر القصة وقد روی عبد الرزاق عن معمر عن ایوب عن عکرمة ان عمر رضی الله عنه قال لما نزلت سیہزم الجمع ویولون الدبر جعلت اقول ای جمع یہزم فلما کان یوم بدر رأیت النبی صلی الله علیه وسلم یثب فی الدرع وہو یقول سیہزم الجمع الآیة فکان ابن عباس حمل ذلک عن عمر وکان عکرمة حمله عن ابن عباس عن عمر وقد اخرج مسلم من طریق سماک بن الولید عن ابن عباس حدثنی عمر بعضه اھ

۲۲ باب قوله بل الساعة موعدهم والساعة ادھی وامر ای موعد عذابهم والساعة ای عذابہا ادہی اعظم بلیة وامر اشد مرارة من عذاب الدنیا یعنی من المرارة لا من المرور قاله القسطلانی قال الحافظ یعنی من المرارة ہو قول الفراء قال فی ہذه الآیة معناه اشد علیہم من عذاب یوم بدر وامر من المرارة اھ قوله انی عند عائشة ام المومنین قالت لقد انزل علی محمد صلی الله علیه وسلم کذا ذکرہہنا مختصرا وفیه قصة حذفہا وسیاتی مطولا فی فضائل القرآن ان شاء الله تعالی ثم ذکر فیه حدیث ابن عباس المذکور فی الباب الذی قبله اھ من الفتح.

سورة الرحمٰن

کذا فی النسخ الہندیة والفتح بدون البسملة وہی مذکورة فی نسخة العینی والقسطلانی فقط الاول اولا وفی الثانی اخیرا قال الحافظ والاکثر عدوا الرحمان آیة وقالوا ہو خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ محذوف الخبر وقیل تمام الآیة علم القرآن وہو الخبر اھ قال العلامة العینی قال ابو العباس اجمعوا علی انہا مکیة الا ما روی ہمام عن قتادة انہا مدنیة قال وکیف تکون مدنیة وانما قرأہا النبی صلی الله علیه وسلم بسوق عکاظ فسمعته الجن واول شیء سمعت قریش من القرآن جہرا سورة الرحمٰن قرأہا ابن مسعود عند الحجر فضربوه حتی اثروا فی وجہه وفی روایة سعید عن قتادة انہا مکیة وقال السخاوی نزلت قبل ہل اتی وبعد سورة الرعد نزلت حین قالوا وما الرحمان اھ قوله وقال مجاہد فیما وصله عبد بن حمید فی قوله تعالی بحسبان ای کحسبان الرحی لیس ہذا فی النسخ الہندیة بل ہو مذکور فی نسخة الہامش ای یدوران فی مثل قطب الرحی والحسبان قد یکون مصدر حسبته احسبه بالضم حسبا وحسبانا وحسبانا مثل الغفران والکفران والرجحان وجمع حساب کشہاب وشہبان ای یجریان فی منازلہما بحساب لا یغادران ذلک اھ من القسطلانی وتقدم ہذا القول ایضا مع شرحه فی اول بدء الخلق قوله واقیموا الوزن یرید لسان المیزان قال الحافظ ہذا کلام الفراء بلفظه وقد اخرج ابن ابی حاتم من طریق ابی المغیرة قال رأی ابن عباس رجلا یزن قد ارجح فقال اقم اللسان کما قال الله تعالی واقیموا الوزن بالقسط واخرج ابن المنذر عن مجاہد قال واقیموا الوزن بالقسط قال اللسان اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله یرید لسان المیزان لانہا اذا قیمت کان الوزن غیر بخس ولا زائد اھ قاله المنشآت ما رفع من قلعه من السفن کتب الشیخ یعنی ان المنشآت ما کانت قلاعہا مرفوعة فقوله من کما فی نسخة المتن لیس بیانا لما بل ہی زائدة اھ وفی ہامشه لفظ من فی قوله من قلعه موجود فی النسخ الہندیة ولا یوجد فی النسخ المصریة من نسخة الکرمانی والفتح والعینی والقسطلانی ولم یتعرض لذلک احد من الشراح فالظاہر انہا سہو من الکاتب اھ قوله وقال بعضہم لیس الرمان والنخل بالفاکہة الخ قال الحافظ قال شیخنا ابن الملقن البعض المذکور ہو ابو حنیفة وقال الکرمانی قیل اراد بہ ابا حنیفة قلت بل نقل البخاری ہذا الکلام من کلام الفراء ملخصا ولفظه قوله تعالی فیہما فاکہة ونخل ورمان قال بعض المفسرین لیس الرمان ولا النخل من الفاکہة قال وقد ذہبوا فی ذلک مذہبا قلت فنسبه الفراء لبعض المفسرین واشار الی توجیہه ثم قال ولکن العرب تجعل ذلک فاکہة وانما ذکرا بعد الفاکہة کقوله تعالی حافظوا علی الصلوات والصلوة الخ والحاصل انه من عطف الخاص علی العام کما فی المثالین الذین ذکرہما الی آخر ما ذکر الحافظ من الاعتراض والجواب عنه کما ذکر فی ہامش اللامع وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله وقال بعضہم الخ ولم یقل ہذا البعض غیر صواب فان مبنی الایمان علی العرف فلم تکن الرمان والنخل فاکہة عندہم فکیف یدخل فیہا ثم ہی فاکہة فی عرفنا اہل الہند ولم ینکر ہذا البعض کونہما فاکہة عند العرب حتی یعترض علیه واما الآیة فانہم لم یستدلوا بہا حتی یفتقر الی الجواب عنہا ومع ذلک فان لہم ان یقولوا ان تخصیصہما بالذکر بعد التعمیم لیس الا لمزید فیہما ومنقصة کما فی قوله الصلوات والصلوة الوسطی وہو المراد اھ وبسط فی ہامشه الکلام فی تائید کلام الشیخ قدس سره من اقوال الفقہاء واہل الاصول

۲۴ باب قوله ومن دونہما جنتان سقط باب قوله لغیر ابی ذر قوله ومن دونہما ای الجنتین المذکورتین فی قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان جنتان لمن دونہم من اصحاب الیمین فالاولیان افضل من اللتین بعدہما وقیل بالعکس اھ من القسطلانی وقال الترمذی الحکیم المراد بالدون ہنا القرب ای دونہما جنتان ای ہما ادنی الی العرش واقرب وزعم انہما افضل من اللتین قبلہما وقال غیره معنی دونہما اقربہما ولیس فیه تفضیل وذہب الحلیمی الی ان الاولیین افضل من اللتین بعدہما ویدل علیه تفاوت ما بین الفضة والذہب وقد روی ابن مردویه من طریق حماد عن ابی عمران فی ہذا الحدیث قال من ذہب للسابقین ومن فضة للتابعین وفی روایة ثابت عن ابی بکر من ذہب للمقربین ومن فضة لاصحاب الیمین اھ

۲۵ باب قوله حور مقصورات فی الخیام سقط لفظ باب لغیر ابی ذر ای محبوسات ومن ثم سمی البیت الکبیر قصرا لانه یحبس من فیه قاله الحافظ قال القسطلانی قال الترمذی الحکیم فی قوله حور مقصورات فی الخیام بلغنا فی الروایة ان سحابة من العرش مطرت فخلقن من قطرات الرحمة ثم ضرب علی کل واحدة خیمة علی شاطئ الانہار سعتہا اربعون میلا ولیس لہا باب حتی اذا حل ولی الله بالخیمة انصدعت عن باب لیعلم ولی الله ان ابصار المخلوقین من الملائکة والخدم لم تاخذہا وقد اختلف ایما اتم حسنا الحور ام الآدمیات فقیل الحور لما ذکر لقوله فی صلوة الجنازة وابدله زوجا خیرا من زوجه وقیل الآدمیات افضل بسبعین الف ضعف اھ

الواقعة

کذا فی النسخ الہندیة والقسطلانی بغیر لفظ سورة وفی نسخة الحافظین بزیادتہا واما البسملة فموجودة فی الشروح الثلاثة قال العلامة العینی قال ابو العباس مکیة واختلف فی واصحاب الیمین وفی افبہذا الحدیث انتم مدہنون الآیة نزلت فی اہل الطائف واسلامہم بعد الفتح وحنین والثانیة نزلت فی دعائه بالسقیا فقیل مطرنا بنوء کذا فنزلت وتجعلون رزقکم انکم تکذبون وکان علی تقریرہا وتجعلون شکرکم والمراد بالواقعة القیامة اھ

۲۶ باب قوله وظل ممدود قال العینی قوله ممدود ای دائم لا تنسخه الشمس وعن الربیع یعنی ظل العرش وعن عمرو بن میمون مسیرة سبعین الف سنة ثم قال وحدیث الباب مضی فی کتاب بدء الخلق فی باب صفة الجنة اھ قلت ثبت المذکور فی حدیث الباب یسیر الراکب فی ظلہا مائة عام لا یقطعہا قال القسطلانی فالجنة کلہا ظل لا شمس معه ولیس ہو ظل الشمس بل ظل یخلقه الله تعالی قال الربیع بن انس ظل العرش اھ

الحدید

وہکذا فی نسخة القسطلانی وفی نسخة الحافظین سورة الحدید والمجادلة والبسملة مذکورة فی الشروح الثلاثة قال الحافظ کذا لابی ذر ولغیره الحدید حسب وہو اولی اھ قال القسطلانی وہی مدنیة او مکیة اھ وقال العینی وہی مکیة خلافا للسدی وقال الکلبی فیہا مکیة وفیہا مدنیة ہو الصحیح لان فیہا ذکر المنافقین ولم یکن النفاق الا فی المدینة وفیہا ایضا لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح الآیة ولم تنزل الا بعد الفتح ولا قتال الا بعد الہجرة واولہا مکی فان عمر رضی الله عنه قرأه فی بیت اخته قبل اسلامه قال السخاوی نزلت بعد سورة الزلزلة وقبل سورة محمد صلی الله علیه وسلم اھ قوله لئلا یعلم اہل الکتاب لیعلم اہل الکتاب قال الحافظ ہو قول ابی عبیدة وقال الفراء العرب تجعل لا صلة فی الکلام اذا دخل فی اوله جحد او فی آخره جحد کہذه الآیة وکقوله ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک انتہی وحکی عن قراءة ابن عباس والجحدری لیعلم وہو یؤید کونہا مزیدة واما قراءة مجاہد لکیلا فہی مثل لئلا اھ وقال ایضا لم یذکر فیه حدیثا مرفوعا ویدخل فیه حدیث ابن مسعود ولم یکن بین اسلامنا وبین ان عاتبنا الله بہذه الآیة الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبہم لذکر الله الا اربع سنین اخرجه مسلم من طریق عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابیه عن عمه اھ

المجادلة

وہکذا فی نسخة القسطلانی بغیر لفظ سورة والبسملة وفی نسخة العینی بزیادة لفظ السورة والبسملة بعدہا وفی نسخة الفتح بزیادة لفظ سورة بغیر بسملة قال القسطلانی ہی مدنیة او العشر الاول مکی والباقی مدنی اھ وقال العینی قال ابو العباس مدنیة بلا خلاف وقال السخاوی نزلت قبل الحجرات وبعد المنافقین وفی تفسیر عبد بن حمید اسم ہذه المجادلة خویلة قال محمد بن سیرین وکان زوجہا ظاہر منہا وہو اول ظہار کان فی الاسلام وقال ابو العالیة ہی خویلة بنت دلیج وقال عکرمة ہی خولة بنت ثعلبة وزوجہا اوس بن الصامت وسماہا مجاہد جمیلة وسماہا ابن مندة خولة بنت الصامت وقال ابو عمر خولة بنت ثعلبة بن اصرم الی آخر ما ذکر من الاقاویل وقال الحافظ رحمه الله (تنبیه) لم یذکر فیه حدیثا مرفوعا ویدخل فیه حدیث التی ظاہر منہا زوجہا وقد اخرجه النسائی واورد منه البخاری طرفا فی کتاب التوحید معلقا اھ

الحشر

وہکذا فی نسخة القسطلانی بغیر لفظ سورة وفی نسخة الحافظین بزیادته والبسملة مذکورة فی نسخ الشروح الثلاثة قال العینی وہی مدنیة وسمیت سورة الحشر لقوله تعالی ہو الذی اخرج الذین کفروا من اہل الکتاب من دیارہم لاول الحشر الآیة یعنی الله ہو الذی اخرج الذین کفروا من بنی النضیر الذین کانوا بیثرب وعن ابن اسحاق کان جلاء بنی النضیر مرجع النبی صلی الله علیه وسلم من احد وکان فتح قریظة عند مرجعه من الاحزاب وبینہما سنتان وانما قال لاول الحشر لانہم اول من حشر من اہل الکتاب ونفوا من الحجاز وکان حشرہم الی الشام وعن مرة الہمدانی کان ہذا اول الحشر من المدینة والحشر الثانی من خیبر وجمیع جزیرة العرب الی اذرعات واریحا من الشام فی ایام عمر بن الخطاب رضی الله عنه وعن قتادة کان ہذا اول الحشر والحشر الثانی نار تحشرہم من المشرق الی المغرب تبیت معہم حیث باتوا وتقیل معہم حیث قالوا وتاکل منہم من تخلف اھ قلت وقد ترجم المصنف فی کتاب الرقاق باب کیف الحشر وسیاتی تفصیل الکلام علی الحشر ہناک وسیاتی ہناک انہا اربعة کما بسط فی ہامش اللامع وسیاتی فی البخاری عن سعید بن جبیر انه قال قلت لابن عباس سورة الحشر قال قل سورة النضیر قال القسطلانی قال الزرکشی وانما کره ابن عباس تسمیتہا بالحشر لان الحشر یوم القیامة و زاد فی الفتح وانما المراد به ہہنا اخراج بنی النضیر اھ قوله الجلاء الاخراج من ارض الی ارض ہو قول قتادة اخرجه ابن ابی حاتم من طریق سعید عنه وقال ابو عبیدة یقال الجلاء والجلاء اجلاء اخرجه واجلیته اخرجته والتحقیق ان الجلاء اخص من الاخراج لان الجلاء ما کان مع الاہل والمال والاخراج اعم منه قوله سورة الحشر قال قل سورة النضیر کانه کره تسمیتہا بالحشر لئلا یظن ان المراد یوم القیامة وانما المراد به ہہنا اخراج بنی النضیر اھ من الفتح وتقدمت الاشارة الی ہذا القول قریبا

۲۷ باب قوله ما قطعتم من لینة نخلة ما لم تکن عجوة او برنیة قال القسطلانی سقط باب قوله لغیر ابی ذر اھ قال الحافظ قال ابو عبیدة فی قوله تعالی ما قطعتم من لینة ای من نخلة وہی من الالوان ما لم تکن عجوة او برنیة الا ان الواو ذہبت بکسر اللام وعند الترمذی من حدیث ابن عباس اللینة النخلة فی اثناء حدیث وروی سعید بن منصور من طریق عکرمة قال اللینة ما دون العجوة وقال سفیان ہی شدیدة الصفرة تنشق عن النوی اھ قال العینی وعن ابن عباس ہی لون من النخل واصل لینة لونة قلبت الواو یاء لسکونہا وانکسار ما قبلہا اھ (فائدة) قال الامام الترمذی بعد ذکر حدیث ابن عباس (المتقدم فی کلام الحافظ) فی تفسیر سورة الحشر فی قول الله عز وجل ما قطعتم من لینة قال اللینة النخلة قال ابو عیسی سمع منی محمد بن اسماعیل ہذا الحدیث اھ قلت ولذا عدوا فی مناقب الامام الترمذی ان شیخه الامام البخاری ایضا من تلامذته وقالوا ان الامام البخاری سمع من تلمیذه الامام الترمذی حدیثین احدہما حدیث ابن عباس ہذا والثانی حدیث ابی سعید یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ہذا المسجد غیری وغیرک قال الترمذی بعد اخراجه فی مناقب علی قد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ہذا الحدیث اھ

ﷺ باب قوله ما افاء الله على رسوله قال القسطلانی قال الزمخشری لم یدخل العاطف علی ہذہ الجملة لانہا بیان للاولی وسقط باب لغیر ابی ذر اھ قال الحافظ تقدم تفسیر الفئ والفرق بینہ وبین الغنیمة فی اواخر الجہاد اھ قلت وتقدم ہناک ایضا اختلاف العلماء فی مصرف الفئ فکن منہ علی ذکر۔

ﷺ باب قوله وما آتاكم الرسول فخذوه ای وما امرکم بہ فافعلوہ لانہ قابلہ بقولہ وما نہاکم عنہ فانتہوا قال الحافظ وقال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر وذکر فی تفسیر الآیة احتمالین اذ قال وما آتاکم الرسول ای وما اعطاکم من الفئ او امر فخذوہ لانہ حلال لکم او فتمسکوا بہ لانہ واجب الطاعة اھ

ﷺ باب قوله والذین تبوؤا الدار والایمان الخ قال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر وقال الحافظ فی تفسیر الآیة ای استوطنوا المدینة وقیل نزلوا فعلی الاول یختص بالانصار وہو ظاہر قول عمر وعلی الثانی یشملہم ویشمل المہاجرین السابقین ذکر فیہ طرفا من قصة عمر عند مقتلہ وقد تقدم فی المناقب اھ

ﷺ باب قوله ویؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصة الآیة قولہ الخصاصة الفاقة قال الحافظ وہو قول مقاتل بن حیان اخرجہ ابن ابی حاتم من طریقہ اھ قولہ حی علی الفلاح عجل قال الحافظ ہو تفسیر حی ای معنی حی علی الفلاح ای عجل الی الفلاح قال ابن التین لم یذکر ہ احد من اہل اللغة وانما قالوا معناہ ہلم واقبل قلت وہو کما قال لکن فیہ اشعار بطلب الاعجال فالمعنی اقبل مسرعا وقال ایضا فی شرح الحدیث قولہ اتی رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ہذا الرجل ہو ابو ہریرة ووقع مفسرا فی روایة للطبرانی وقد نسبتہ فی المناقب الی تخریج ابی البختری الطائی فی صفة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابو البختری لا یوثق بہ قولہ فقام رجل من الانصار تقدم شرح ہذا الحدیث فی مناقب الانصار انہ ابو طلحة رضی اللہ عنہ وتردد الخطیب بل ہو زید بن سہل المشہور او صحابی آخر یکنی ابا طلحة وتقدم ایضا قول من قال انہ ثابت بن قیس اھ

الممتحنة

وہکذا فی نسخة القسطلانی لغیر لفظ سورة وفی نسخة الحافظین بزیادة لفظ سورة والبسملة غیر مذکورة فی نسخ الشروح ایضا قال العینی قال السہیلی ہی بکسر الحاء المختبرة اضیف الیہا الفعل مجازا کما سمیت سورة براءة المبعثرة والفاضحة لما کشفت عن عیوب المنافقین ومن قال بفتح الحاء فانہ اضافہا الی المرأة التی نزلت فیہا وہی ام کلثوم بنت عقبة بن ابی معیط وہی امرأة عبد الرحمن بن عوف وام ولدہ ابراہیم ثم ذکر الاختلاف فی اسم ہذہ المرأة وہذا الاسم المذکور ہو المشہور کما سیاتی ثم قال العینی وقال ابو العباس ہی مدنیة بلا خلاف وقال السخاوی نزلت بعد سورة الاحزاب وقبل سورة النساء اھ قال الحافظ والمشہور فی ہذہ التسمیة فتح الحاء وقد تکسر وبہ جزم السہیلی فعلی الاول ہی صفة المرأة التی نزلت السورة بسببہا والمشہور فیہا انہا ام کلثوم بنت عقبة بن ابی معیط وقیل سعیدة بنت الحارث وقیل امیمة بنت بشر والاول ہو المعتمد کما سیاتی ایضا فی کتاب النکاح ومن کسر جعلہا صفة للسورة کما قیل لبراءة الفاضحة اھ

ﷺ باب لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء ہکذا ثبتت ہذہ الترجمة فی نسخة العینی وقال القسطلانی سقط الباب ولاحقہ لغیر ابی ذر اھ قال الحافظ والعدو لما کان بزنة المصادر وقع علی الواحد فما فوقہ قولہ تلقون الیہم بالمودة تفسیر للموالاة المذکورة ویحتمل ان یکون حالا او صفة وفیہ شئ لانہم نہوا عن اتخاذہم اولیاء مطلقا والتقیید بالصفة او الحال یوہم الجواز عند انتفائہ لکن علم بالقواعد المنع مطلقا فلا مفہوم لہا ویحتمل ان تکون الولایة تستلزم المودة فلا تتم الولایة بدون المودة فہی حال لازمة واللہ اعلم اھ من الفتح قولہ قال سفیان ہذا فی حدیث الناس قال الحافظ یعنی ہذہ الزیادة یرید الجزم برفع ہذا القدر وہذا یدل علی ان ہذہ الزیادة لم یکن سفیان یجزم برفعہا وقد درجہا عند ابن ابی عمر اخرجہ الاسمعیلی من طریقہ فقال فی آخر الحدیث قال فیہ نزلت ہذہ الآیة وکذا اخرجہ مسلم عن ابن ابی عمر وعمرو الناقد اھ قال العلامة العینی قال سفیان بن عیینة ہذا فی حدیث الناس وروایاتہم واما الذی حفظتہ من عمرو بن دینار فہو الذی رویتہ منہ من غیر ذکر النزول وما ترکت عنہ حرفا وملخص ما قالہ سفیان لا ادری ان حکایة نزول الآیة من تتمة الحدیث الذی رواہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ او قول عمرو بن دینار موقوفا علیہ او ہو من عندہ وسفیان لم یجزم بہذہ الزیادة اھ قلت وقد اختلف ائمة الحدیث فی ان ہذہ الزیادة مدرجة من عمرو او من غیرہ کما بسطہ الحافظ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی ان ادخال ہذہ الکلمة فی الحدیث صدر من آخرین واما انا فلم یذکرلی عمرو انہا فی الحدیث او المعنی ان ادخال تلک الکلمة فی الحدیث من غیر عمرو واما ہو فلم یصرح بذلک اھ قلت ما افادہ الشیخ من الاحتمال الثانی یدل علیہ ما ذکرہ الحافظ اذ قال وقع عند الطبری من طریق اخری عن علی الجزم بذلک لکنہ من احد رواة الحدیث حبیب بن ابی ثابت الکوفی احد التابعین وبہ جزم اسحاق فی روایتہ عن محمد بن جعفر عن عروة فی ہذہ القصة الی آخر ما قال

ﷺ باب قوله اذا جاءکم المؤمنات مہاجرات قال الحافظ اتفقوا علی نزولہا بعد الحدیبیة وان سببہا ما تقدم من الصلح بین قریش والمسلمین علی ان من جاء من قریش الی المسلمین یرد الی قریش ثم استثنی اللہ من ذلک النساء بشرط الامتحان اھ قلت وقد اختلف العلماء ہل دخل رد النساء فی عقد الہدنة ام لا اختلف العلماء فی ذلک وتقدم شئ من الکلام علیہ فی اوائل کتاب الشروط

ﷺ باب قوله اذا جاءکم المؤمنات یبایعنک سقط لفظ باب لغیر ابی ذر قولہ فانطلقت ورجعت قال القسطلانی ای انطلقت من عندہ ورجعت الیہ علیہ الصلوة والسلام فبایعہا وللنسائی قال فاذہبی فاسعدیہا قال فذہبت فساعدتہا ثم جئت فبایعتہ وعند مسلم ان ام عطیة قالت الا آل فلان فانہم کانوا اسعدونی فی الجاہلیة فلا بد لی من ان اسعدہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا آل فلان وحملہ النووی علی الترخیص لام عطیة فی آل فلان خاصة قال فلا تحل النیاحة لغیرہا ولا لہا فی غیر آل فلان کما ہو صریح الحدیث وللشارع ان یخص من العموم ما شاء اھ ہی وعند احمد والطبری من طریق مصعب بن نوح قال ادرکت عجوزا لنا فیمن بایع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قالت فاخذ علینا ولا تنحن فقالت عجوز یا نبی اللہ الحدیث وفیہ قال اذہبی فکافئیہم قالت فانطلقت فکافأتہم ثم انہا اتتہ فبایعتہ اھ قلت فالظاہر علی ہذہ الروایات الصریحة ان معنی قولہ فانطلقت ای للاسعاد فی النوحة ثم بعد ذلک رجعت للبیعة ولما کان الحدیث بظاہرہ مخالفا لجمہور العلماء وسائر الروایات المحرمة للنیاحة احتاج الشراح الی تاویل ہذا الحدیث کما تقدم فی کلام القسطلانی عن النووی وعملا بظاہر الحدیث قال بعض المالکیة ان النیاحة لیست بحرام وانما المحرم ما کان معہ شئ من افعال الجاہلیة من شق جیب وخمش خد ونحو ذلک خلافا للجمہور فانہم قالوا ان النیاحة حرام مطلقا واولوا ہذا الحدیث واول الشیخ قدس سرہ فی اللامع ما وقع ہہنا من قولہ فانطلقت ورجعت بما یناسب طبعہ اللطیف بحیث لا یخالف الجمہور وسائر الروایات اذ کتب قولہ فانطلقت ورجعت ای ولم تسعدہا فی النوحة اھ ولا یخفی ان ہذا التوجیہ یمشی فی ہذہ الروایة بخلاف ما ورد من الروایات الصریحة فی ذلک کما تقدمت وبسط الکلام فی الجواب عن ہذا الحدیث فی ہامش اللامع من کلام الشراح فارجع الیہ

سورة الصّف

وفی نسخ الشروح بزیادة البسملة بعدہا قال الحافظ ویقال لہا ایضا سورة الحواریین اخرج الطبری من طریق معمر عن قتادة ان الحواریین من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلہم من قریش فسمی العشرة المشہورین الا سعید بن زید وحدہ وحمزة وجعفر بن ابی طالب وعثمان بن مظعون وقد وقع لنا سماع ہذہ السورة مسلسلا فی حدیث ذکر فی اولہ سبب نزولہا واسنادہ صحیح قل ان وقع فی المسلسلات مثلہ مع مزید علوہ اھ قال ابو العباس مدنیة بلا خلاف وذکر ابن النقیب عن ابن عباس انہا مکیة وقال السخاوی نزلت بعد التغابن وقیل الفتح اھ من العینی وقال القسطلانی مدنیة او مکیة اھ

ﷺ باب یاتی من بعدی اسمہ احمد وفی نسخ الشروح الثلاثة من بعدی اسمہ احمد حسب من غیر زیادة باب ویاتی قال القسطلانی ولابی ذر باب یاتی الخ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث جبیر بن مطعم وقد تقدم شرحہ مستوفی فی اوائل السیرة النبویة اھ

الجمعة

وفی نسخ الشروح الثلاثة سورة الجمعة واما البسملة فمذکورة فی نسخة الحافظین دون القسطلانی قال العینی ومر الکلام فی ضبط الجمعة ومعناہ فی کتاب الصلوة قال ابو العباس مدنیة بلا خلاف وقال السخاوی نزلت بعد التحریم وقبل التغابن اھ

ﷺ باب قوله وآخرین منہم لما یلحقوا بہم الآیة قال العلامة العینی وآخرین منہم فیہ وجہان من الاعراب احدہما الخفض علی الرد الی الامیین مجازہ وفی آخرین والثانی النصب علی الرد الی الہاء والمیم فی قولہ ویعلمہم ای ویعلم آخرین منہم ای من المؤمنین الذین یدینون بدینہ قولہ لما یلحقوا بہم ای لم یدرکوہم ولکنہم یکونون بعدہم اھ قال القسطلانی ای ویعلم آخرین لم یلحقوا بہم وسیلحقون وکل من تعلم شریعة محمد صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر الزمان فرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلمہ بالقوة لانہ اصل ذلک الخیر العظیم والفضل الجسیم اھ وقال العینی تحت قولہ فی الحدیث من ہؤلاء ثم انہم اختلفوا فی آخرین منہم فقیل ہم التابعون وقیل ہم العجم وقیل ابناؤہم وقیل کل من کان بعد الصحابة وقال ابو روق جمیع من اسلم الی یوم القیامة وقال القرطبی احسن ما قیل فیہم انہم ابناء فارس بدلیل ہذا الحدیث لنالہ رجال من ہؤلاء وقد ظہر ذلک بالعیان فانہم ظہر فیہم الدین وکثر فیہم العلماء وکان وجودہم کذلک دلیلا من ادلة صدقہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ۔

ﷺ باب قوله واذا رأوا تجارة قال الحافظ قال ابن عطیة قال انفضوا الیہا ولم یقل الیہما اہتماما بالاہم اذ کانت ہی سبب اللہو من غیر عکس کذا قیل وفیہ نظر لان العطف باو ولا یثنی معہ الضمیر لکن یمکن ان یدعی ان او ہنا بمعنی الواو وعلی تقدیر ان تکون او علی بابہا فحقہ ان یقول حینئذ بضمیر التجارة دون ضمیر اللہو للمعنی الذی ذکرہ وقد تقدم بیان اختلاف النقلة فی سبب انفضاضہم فی کتاب الجمعة اھ قلت والحدیث قد مر فی الجمعة فی باب اذا نفر الناس عن الامام فی صلوة الجمعة قال الحافظ ہناک والنکتة فی قولہ انفضوا الیہا دون قولہ الیہما او الیہ ان اللہو لم یکن مقصودا لذاتہ وانما کان تبعا للتجارة او حذف لدلالة احدہما علی الآخر اھ

اذا جاءك المنافقون

قالوا نشہد انک لرسول اللہ الی لکاذبون ہکذا فی النسخة الہندیة وفی نسخة الحافظین سورة المنافقین بسم اللہ الرحمن الرحیم باب قولہ اذا جاءک المنافقون قالوا نشہد انک لرسول اللہ زاد فی نسخة العینی بعدہ الی لکاذبون وفی نسخة القسطلانی سورة المنافقین قولہ اذا جاءک المنافقون قالوا نشہد انک لرسول اللہ الی لکاذبون قال القسطلانی تبعا للعینی وہی مدنیة اھ

ﷺ باب قوله اتخذوا ایمانہم جنة یجتنون بہا ای یستترون بہا قالہ العینی قال الحافظ قال عبد بن حمید حدثنی شبابة عن ورقاء عن ابن ابی نجیح عن مجاہد فی قولہ اتخذوا ایمانہم جنة قال یجتنون انفسہم واخرجہ الطبری من وجہ آخر عن ابن ابی نجیح باللفظ الذی ذکرہ المصنف ثم ساق حدیث زید بن ارقم وقد تقدم فی الباب الذی قبلہ اھ وذکر الحافظ فی تعیین الغزوة المذکورة فی ہذا الحدیث اختلافا اذ قال وقع فی روایة محمد بن کعب عن زید بن ارقم عند النسائی انہا غزوة تبوک ثم قال بعد ذکر الروایة المؤیدة لذلک والذی علیہ اہل المغازی انہا غزوة بنی المصطلق الی آخر ما قال

ﷺ باب قوله ذلک بانہم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم الآیة قال القسطلانی سقط باب قولہ لغیر ابی ذر وقال العینی فی تفسیر الآیة ای ذلک کلہ بسبب انہم آمنوا ای نطقوا بکلمة الشہادة وفعلوا کما یفعل من یدخل فی الاسلام ثم کفروا ای ثم ظہر کفرہم بعد ذلک فطبع علی قلوبہم حتی لا یدخلہم الایمان جزاء علی نفاقہم فہم لا یفقہون لا یفہمون صحة الایمان واعجاز القرآن کما یفہم المؤمنون اھ

ﷺ باب قوله واذا رأیتہم تعجبک اجسامہم الآیة ای لحسن منظرہم کما یاتی وان یقولوا تسمع لقولہم لفصاحتہم

بانهم خشب مسندة جملة مستانفة او خبر مبتدأ محذوف تقديره هم كانهم او في محل نصب على الحال من الضمير في قولهم اي تسمع لما يقولون مشبهين باخشاب منصوبة مسندة الى الحائط في كونهم اشباحا خالية عن العلم والنظر اھ من القسطلاني ملت وسياق تفسير قوله تعجبك اجسامهم في آخر الحديث بقوله كانوا رجالا اجمل شيء واليه اشار القسطلاني بقوله كما ياتي ثم ذكر المصنف في هذه الابواب حديثا واحدا اعني حديث زيد بن ارقم بطرق مختلفة سياق الكلام عليه في آخر السورة

باب قوله خشب مسندة هكذا وقعت هذه الترجمة في النسخ الهندية وليست هذه في شيء من نسخ الشروح الثلاثة وهذا القول مذكور في نسخ الشروح في آخر الحديث المذكور حديث زيد بن ارقم قال القسطلاني قوله خشب مسندة قال كانوا رجالا اجمل شيء قال الحافظ ابن حجر وهذا وقع في نفس الحديث وليس مدرجا فقد اخرجه ابو نعيم من وجه آخر عن عمرو بن خالد شيخ المولف فيه بهذه الزيادة وكذا اخرجه الاسمعيلي من وجه آخر عن زهير اھ قال الحافظ قوله كانوا رجالا اجمل شيء هذا التفسير لقوله تعجبك اجسامهم وخشب مسندة تمثيل لاجسامهم اھ

باب قوله واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله الآية قال الحافظ وفي مرسل سعيد بن جبير وجاء عبد الله بن ابي فجعل يعتذر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تب فجعل يلوي راسه فنزلت ثم ذكر حديث زيد بن ارقم من وجه آخر كما معنى بيانه ووقع لاكثر الرواة مختصرا من اثنائه وساقه ابو ذر تاما الا قوله وصدقهم وقد تعقبه الاسمعيلي بانه ليس في السياق الذي اورده خصوص ما ترجم به والجواب انه جرى على عادته في الاشارة الى اصل الحديث ووقع في مرسل الحسن فقال قوم لعبد الله ابن ابي لو اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستغفر لك فجعل يلوي راسه فنزلت اھ وزاد العيني على ما تقدم من كلام الحافظ وبا انت قد رايت اخرج البخاري حديث زيد بن ارقم من خمسة طرق وترجم على راس كل حديث منها اربعة منها عن ابي اسحاق عن زيد بن ارقم وواحد عن محمد بن كعب القرظي عنه اھ وافاد مولانا محمد حسن المكي من تقرير شيخ القطب الگنگوهي قدس سره اعلم ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة في قصة عبد الله بن ابي فغرض الامام البخاري من تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها بيان ان تلك الآيات باسرها نزلت في هذه القصة لا غير اھ قلت وصنع الامام البخاري مثل ذلك في تفسير سورة البقرة في باب قوله تعالى سيقول السفهاء وفي الابواب التي بعدها مما يتعلق بتحويل القبلة كما تقدم هناك ايضا وهكذا صنيعه في تفسير سورة اقتربت الساعة وكذا في تفسير سورة تبت -

باب قوله سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الآية قال الحافظ اخرج الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس قال انزلت هذه الآية بعد التي في التوبة استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وقوله كنا في غزاة قال سفيان مرة في جيش وسمى ابن اسحاق هذه الغزوة غزوة بني المصطلق وكذا وقع عند الاسماعيلي من طريق ابن ابي عمر عن سفيان قال يرون ان هذه الغزاة غزاة بني المصطلق وكذا في مرسل عروة الذي ساذكره الى آخر ما ذكر الحافظ تفصيل القصة المذكورة في الحديث بعدة طرق

باب قوله هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الآية وهكذا في نسخة الحافظين وفي نسخة القسطلاني بدون لفظ باب قال الحافظ ووقع في رواية زهير سبب قول عبد الله بن ابي ذلك وهو قوله خرجنا في سفر اصاب الناس فيه شدة فقال عبد الله بن ابي لا تنفقوا الآية فالذي يظهر ان قوله لا تنفقوا كان سببه الشدة التي اصابتهم وقوله ليخرجن الاعز منها الاذل سببه مخاصمة المهاجري والانصاري كما تقدم في حديث جابر اھ قوله فكتب اليه زيد بن ارقم قال الحافظ وكان يومئذ بالكوفة يسليه ومحصل ذلك ان الذي يصير الى مغفرة الله لا يشتد الحزن عليه فكان ذلك تعزية لانس فيهم وللترمذي من رواية علي بن زيد عن النضر بن انس عن زيد بن ارقم انه كتب الى انس بن مالك يعزيه فيمن اصيب من اهله وبني عمه يوم الحرة فكتب اليه اني ابشرك ببشرى من الله اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم اغفر للانصار ولذراري الانصار ولذراري ذراريهم اھ وقال العيني مطابقته الحديث للترجمة تؤخذ من آخر الحديث وهو قوله هذا الذي اوفى الله له باذنه وذلك ان زيد بن ارقم لما حكى لرسول الله صلى الله عليه وسلم قول عبد الله بن ابي قال صلى الله عليه وسلم لعله اخطأ سمعك قال لا فلما نزلت الآية التي هي الترجمة لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم زيدا من خلفه فعرك اذنه فقال وفت اذنك يا غلام وهو معنى قوله هذا الذي اوفى الله له باذنه وهذا الحديث من افراده اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله هو الذي يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ومناسبته بالسورة ظاهرة فان مقالته صلى الله عليه وسلم هذه كانت في الغزوة التي ذكرت في السورة اھ

باب قوله يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل الآية قال القسطلاني سقط لابي ذر ما بعد قوله الاذل ولغيره باب اھ قال الحافظ ذكر فيه حديث جابر الماضي ولعله اشار بالترجمة الى ما وقع في آخر الحديث المذكور فان الترمذي لما اخرجه عن ابن ابي عمر عن ابي سفيان باسناد حديث الباب قال في آخره وقال غير عمرو فقال له ابنه عبد الله بن عبد الله بن ابي والله لا تنقلب الى المدينة حتى تقول انك انت الذليل ورسول الله صلى الله عليه وسلم العزيز ففعل وهذه الزيادة اخرجها ابن اسحق في المغازي عن شيوخه وذكرها ايضا الطبري من طريق عكرمة اھ

سورة التغابن

وهكذا في نسخة القسطلاني والعيني بزيادة البسملة بعدها وفي نسخة الفتح سورة التغابن والطلاق من غير ذكر بسملة قال الحافظ كذا لابي ذر ولم يذكر غيره والطلاق بل اقتصروا على التغابن وافردوا الطلاق بترجمة وهو الاليق بمناسبة ما تقدم اھ قال العيني قال ابو العباس مدنية بلا خلاف وقال مقاتل مدنية فيها مكي وقال الكلبي مكية ومدنية وقال ابن عباس مكية الا آيات من آخرها نزلت بالمدينة قال والتغابن اسم من اسماء القيامة وسميت بذلك لانه يغبن فيها المظلوم الظالم وقيل يغبن فيها الكفار في تجارتهم التي اخبر الله انهم اشتروا الضلالة بالهدى اھ قال القسطلاني قيل مكية وقيل مدنية قوله وقال علقمة بن قيس مما وصله عبد الرزاق عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه مجزوم بالشرط هو الذي اذا اصابته مصيبة رضي بها وعرف انها من الله عز وجل فيسلم لقضائه وعن محي السنة فيما ذكر في فتوح الغيب يهد قلبه يوفقه

لليقين حتى يعلم ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وما اخطأه لم يكن ليصيبه فيسلم لقضائه وقال مجاهد فيما وصله الفريابي التغابن هو غبن اهل الجنة اهل النار لنزول اهل الجنة منازل اهل النار لو كانوا سعداء وبالعكس مستعار من تغابن التجار كذا قرره القاضي كالكشاف لكن قال في فتوح الغيب لا يستقيم باعتبار الاشقياء لانهم لا يغبنون السعداء بنزولهم في منازلهم من النار الا بالاستعارة التهكمية ولذا قال في الكشاف وفيه تهكم بالاشقياء لان نزولهم ليس بغبن وجعل الواحد التغابن من طرف واحد للمبالغة حيث قال يوم التغابن يغبن فيه اهل الحق اهل الباطل واهل الايمان اهل الكفر ولا غبن ابين من هؤلاء يدخلون الجنة وهؤلاء يدخلون النار اھ كلام القسطلاني قلت وليس في النسخ الهندية قوله قال مجاهد التغابن غبن اهل الجنة الخ نعم هو مذكور على هامش الهندية معلما بعلامة النسخ، وكذا هو موجود في نسخ الشروح الثلاثة

سورة الطلاق

وهكذا في نسخ الشروح الثلاثة من غير بسملة قال العيني هكذا لغير ابي ذر وفي رواية سورة الطلاق ذكرت مع التغابن كما ذكرناه وهي مدنية كلها بلا خلاف وقال مقاتل وهي سورة النساء الصغرى قيل انها نزلت بعد هل اتى على الانسان الآية وقيل لم يكن اھ

باب قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الآية بلفظ باب مذكور في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح بغير لفظ باب قوله واولات الاحمال واحدها ذات حمل قال الحافظ هو قول ابي عبيدة اھ وقال العيني اشار بهذا الى ان اولات جمع ذات والاحمال جمع حمل والمعنى ان اجلهن موقت وهو وضع حملهن وهذا عام في المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن وهو قول عمر وابنه وابن مسعود وابي مسعود البدري وابي هريرة وفقهاء الامصار وعن ابن عباس انه قال تعتد ابعد الاجلين وعن الضحاك انه قرأ آجالهن على الجمع وقال ايضا في شرح الحديث وفقه هذا الحديث ان اجل المتوفى عنها زوجها آخر الاجلين عند ابن عباس وروي عن علي وابن ابي ليلى ايضا واختاره سحنون وروي عن ابن عباس رجوعه وانقضاء العدة بوضع الحمل وعليه فقهاء الامصار وهو قول ابي هريرة وعمر وابن مسعود وابي سلمة وسبب الخلاف تعارض الآيتين فان كلا منهما عام من وجه وخاص من وجه فقوله والذين يتوفون منكم عام في المتوفى عنهن ازواجهن سواء كن حوامل ام لا وقوله واولات الاحمال عام في المتوفى عنهن سواء كن حوامل ام لا (كذا في الاصل وفيه سبق قلم والصواب هكذا قوله واولات الاحمال عام في الحوامل سواء كن متوفى عنهن ازواجهن او مطلقات) فهذا هو السبب في اختيار من اختار اقصى الاجلين لعدم ترجيح احدهما على الآخر فيوجب ان لا يرفع تحريمها العدة الا بيقين وذلك باقصى الاجلين غير ان فقهاء الامصار اعتمدوا على الحديث المذكور فانه مخصص لعموم قوله والذين يتوفون منكم وليس بناسخ لانه اخرج البعض عنها ولا تهاد حديث السبيعة ايضا متاخر عن عدة الوفاة لانه كان بعد حجة الوداع اھ من العيني قال الحافظ قوله جاء رجل الى ابن عباس الحديث ووقع عند الاسمعيلي قيل لابن عباس في امرأة وضعت بعد وفاة زوجها بعشرين ليلة ايصلح ان تتزوج قال لا الى آخر الاجلين قال ابو سلمة فقلت قال الله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال انما ذاك في الطلاق وهذا السياق اوضح لمقصود الترجمة لكن البخاري على عادته في ايثار الاخفى على الاجلى وقد اخرج الطبري وابن ابي حاتم بطرق متعددة الى ابي بن كعب انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن المطلقة ثلاثا او المتوفى عنها زوجها قال هي للمطلقة ثلاثا والمتوفى عنها وهذا المرفوع وان كان لا يخلو شيء من اسانيده عن مقال لكن كثرة طرقه تشعر بان له اصلا ويعضده قصة سبيعة المذكورة اھ

سورة المتحرم

وفي نسخة الفتح والقسطلاني سورة التحريم وفي نسخة العيني سورة لم تحرم والبسملة مذكورة في الكل قال العيني وهي مدنية لا خلاف فيها وقال السخاوي نزلت بعد سورة الحجرات وقبل سورة الجمعة قيل نزلت في تحريم مارية اخرجه النسائي وصححه الحاكم على شرط مسلم وقال الداؤدي في اسناده نظر ونقله الخطابي عن اكثر المفسرين والصحيح انه في العسل وقال النسائي حديث عائشة في العسل جيد غاية وحديث مارية لم يات من طريق جيدة اھ

باب يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الآية وليس في نسخة العيني لفظ باب قال القسطلاني في تفسير الآية قوله لم تحرم ما احل الله لك من شرب العسل او مارية القبطية قال ابن كثير الصحيح انه كان في تحريمه العسل وقال الخطابي الاكثر على ان الآية نزلت في تحريم مارية حين حرمها على نفسه ورجحه في فتح الباري باحاديث عند سعيد بن منصور والضياء في المختارة والطبراني في عشرة النساء وابن مردويه والنسائي ولفظه عن ثابت عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كانت له امة يطؤها فلم تزل به حفصة وعائشة رضي الله عنهما حتى حرمها فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم الآية اھ قلت وما قال العلامة القسطلاني ورجح اي نزول الآية في تحريم مارية في فتح الباري باحاديث الخ كذا قال ولم اره ذكره الحافظ بهذا في الفتح هو غير ذلك لانه قال في الفتح واختلف في المراد بتحريمه في حديث عائشة ثاني حديثي الباب ان ذلك بسبب شربه صلى الله عليه وسلم العسل عند زينب ثم قال ووقع عند سعيد بن منصور باسناد صحيح الى مسروق قال حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب امته وقال هي علي حرام الى ان قال وهذه طرق يقوي بعضها بعضا فيحتمل ان تكون الآية نزلت في السببين معا اھ ثم قد بسط الحافظ ابن حجر الكلام على تلك لعلها في كتاب النكاح حيث قال في اول البحث وقد اختلف في الذي حرم على نفسه وعوتب على تحريمه كما اختلف في سبب حلفه على ان لا يدخل على نسائه على اقوال ثم قال في آخره والراجح من الاقوال كلها قصة مارية لاختصاص عائشة وحفصة بها بخلاف العسل فانه اجتمع فيه جماعة منهن ويحتمل ان تكون الاسباب جميعها اجتمعت فاشير الى اهمها ويؤيده شمول الحلف للجميع ولو كان مثلا في قصة مارية فقط لاختص بحفصة وعائشة اھ وثم بينهما اختلاف آخر وهو ان شرب العسل عند اية امرأة كان من امهات المؤمنين رضي الله عنهن قال العيني تحت قوله في حديث الباب يشرب عسلا عند زينب الخ واختلف في التي شرب

النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیتہا العسل فعند البخاری زینب کما فی حدیث الباب وان القائلۃ اکلت مغافیر عائشۃ وحفصۃ وفی روایۃ حفصۃ ان القائلۃ اکلت مغافیر عائشۃ وسودۃ وصفیۃ رضی اللہ عنہن وفی تفسیر عبد بن حمید انہا سودۃ و کان لہا اقارب اھدوا لہا عسلا من الیمن والقائل لہ عائشۃ وحفصۃ والذی یظہر انہا زینب علی ما عند البخاری لان ازواجہ صلی اللہ علیہ وسلم کن حزبین علی ما ذکرت عائشۃ قالت انا وسودۃ وحفصۃ وصفیۃ فی حزب وزینب وام سلمۃ والباقیات فی حزب اھ وبسط العلامۃ القسطلانی الکلام علیہ وعلی الروایات الواردۃ فیہ وفی آخرہ بعد ذکر الحزبین من امہات المؤمنین وہذا یرجح ان زینب ہی صاحبۃ العسل ولذا غارت عائشۃ منہا لکونہا من غیر حزبہا اھ

صـ٢٩ـ باب تبتغی مرضاۃ ازواجک واللہ غفور رحیم ہکذا فی النسخ الہندیۃ وعلی ہذا فالباب الاول خال عن الحدیث واما بحسب نسخ الشروح فلیس ہہنا لفظ باب فالآیۃ بتمامہا من قولہ یا ایہا النبی الی قولہ واللہ غفور رحیم ترجمۃ واحدۃ -

صـ٢٩ـ باب تبتغی بذلک مرضاۃ ازواجک باب قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم الآیۃ ہکذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ مجموع الآیتین ترجمۃ واحدۃ من غیر زیادۃ لفظ باب قبل قولہ قد فرض اللہ لکم قال العینی فی تفسیر الآیۃ تبتغی ای تطلب رضا ازواجک وتحلف قد فرض اللہ ای بین اللہ او قدر اللہ ما تحللونہ بہ ایمانکم وقد بینہا فی سورۃ المائدۃ اھ وقال القسطلانی ای شرع لکم تحلۃ ایمانکم ای تحلیلہا بالکفارۃ وقد کفر علیہ الصلوۃ والسلام قال مقاتل اعتق رقبۃ فی تحریم ماریۃ وقال الحسن لم یکفر لانہ مغفور لہ اھ قال الحافظ قولہ مکثت سنۃ ارید ان اسئل عمر بن الخطاب ذکر الحدیث بطولہ فی قصۃ اللتین تظاہرتا وقد ذکرہ فی النکاح مختصرا من ہذا الوجہ ومطولا من وجہ آخر وتقدم طرف منہ فی کتاب العلم وفی ہذا الطریق ہنا من الزیادۃ مراجعۃ امرأۃ عمر لہ ودخولہ علی حفصۃ بسبب ذلک بطولہ ودخول عمر علی ام سلمۃ وذکر فی آخر الاخری قصۃ اعتزالہ صلی اللہ علیہ وسلم نساءہ وفی آخرہ حدیث عائشۃ فی التخییر وسیاتی الکلام علی ذلک کلہ مستوفی فی کتاب النکاح ان شاء اللہ تعالی اھ

صـ٢٩ـ بسم اللہ الرحمن الرحیم باب واذ اسر النبی الی بعض ازواجہ حدیثا الخ ہکذا بزیادۃ البسملۃ فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ القسطلانی ولیست البسملۃ مذکورۃ فی نسخۃ الحافظین ولم یتعرضوا الاختلاف النسخ قولہ فیہ عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ یشیر الی حدیثہا المذکور قبل بباب اھ قولہ فما تممت کلامی کتب الشیخ فی اللامع ولا ینافیہ ما ذکر فی الروایات انہ سر الحدیث باسرہ اذ یحتمل انہ سمعہا او لا تلطفۃ للسائل عن کمد الانتظار ثم ذکر لہ القصۃ بتمامہا اھ وفی ہامشہ وذلک لان الوارد فی الروایات المتقدمۃ ان عمر رضی اللہ عنہ ذکر القصۃ بطولہا فجمع بینہما الشیخ بان عمر رضی اللہ عنہ ذکرا ولا جواب السوال بقولہ عائشۃ وحفصۃ وتم جواب السائل لکنہ رضی اللہ عنہ سرد القصۃ بطولہا تکمیلا للفائدۃ وتکمیلا للقصۃ اھ

صـ٢٩ـ باب قولہ ان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما قال القسطلانی فی تفسیر الآیۃ خطاب لحفصۃ وعائشۃ وجواب الشرط فقد صغت قلوبکما ای فقد وجد منکما ما یوجب التوبۃ وہو میل قلوبکما عن الواجب من حق الرسول بحب ما یحبہ وکراہیۃ ما یکرہہ او جواب الشرط محذوف تقدیرہ فذاک واجب علیکما او فتاب اللہ علیکما اھ قولہ صغوت واصغیت ملت الخ سقط ہذا لغیر ابی ذر وہو قول ابی عبیدۃ قال فی قولہ ولتصغی الیہ افئدۃ الذین لا یؤمنون بالآخرۃ لتمیل من صغوت الیہ ملت الیہ واصغوت الیہ مثلہ وقال فی قولہ فقد صغت قلوبکما ای عدلت ومالت اھ من الفتح

صـ٢٩ـ باب وان تظاہرا علیہ فان اللہ ہو مولاہ الآیۃ ہکذا فی النسخ الہندیۃ ترجمۃ مستقلۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ ہذہ بقیۃ الترجمۃ السابقۃ ولیست ترجمۃ مستقلۃ قولہ وقال مجاہد قوا انفسکم واہلیکم بتقوی اللہ اختلفت النسخ ہہنا ففی نسخۃ الفتح قال مجاہد قوا انفسکم اوصوا اہلیکم بتقوی اللہ وفی نسخۃ العینی والقسطلانی قوا انفسکم واہلیکم اوصوا انفسکم واہلیکم الخ قال الحافظ (تنبیہ) وقع فی جمیع النسخ التی وقفت علیہا اوصوا بفتح الالف وسکون الواو وبعدہا صاد مہملۃ من الایصاء وسقطت ہذہ اللفظۃ للنسفی وذکرہا ابن التین بلفظ قوا اہلیکم اوقفوا اہلیکم قال ابن التین ولعل المعنی اوقفوا بتقدیم القاف علی الفاء ای اوقفوہم عن المعصیۃ قال لکن الصواب علی ہذا حذف الالف لانہ ثلاثی من وقف قال ویحتمل ان یکون اوفقوا یعنی بفتح الفاء وضم القاف ای تعصوا فیعصوا مثل لا تزنو فیزن اہلک وتکون او علی ہذا للتخییر والمعنی اما ان تامروا اہلیکم بالتقوی او فاتقوا انتم فیتقوہم تبعا لکم انتہی وکل ہذہ التکلفات نشأت من تحریف الکلمۃ وانما ہی اوصوا بالصاد واللہ المستعان ثم ذکر المصنف فی الباب ایضا طرفا من حدیث ابن عباس عن عمر ایضا فی قصۃ المتظاہرتین اھ

صـ٢٩ـ باب قولہ عسی ربہ ان طلقکن ان یبدلہ ازواجا الآیۃ لیس فی نسخۃ القسطلانی لفظ باب و قال ولابی ذر باب اھ ذکر فیہ طرفا من حدیث انس عن عمر فی موافقاتہ واقتصر منہ علی قصۃ الغیرۃ وقد تقدم بہذا الاسناد فی اوائل الصلوۃ تاما وذکرنا کل موافقۃ منہا فی بابہا وسیاتی ما یتعلق بالغیرۃ فی کتاب النکاح ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح قولہ فی الغیرۃ علیہ الخ لفظ الغیرۃ یطلق علی کل ما یراد تغییرہ لانفۃ او غیرہا اھ من اللامع قال الحافظ الغیرۃ مشتقۃ من تغیر القلب وہیجان الغضب بسبب المشارکۃ فیما بہ الاختصاص واشد ما یکون ذلک بین الزوجین وقیل الغیرۃ فی الاصل الحمیۃ والانفۃ وہو تفسیر بلازم التغیر فیرجع الی الغضب اھ وبسط العینی فی اشتقاقہ کما فی ہامش اللامع

تبارک الذی بیدہ الملک

وفی نسخ الشروح بزیادۃ لفظ سورۃ والبسملۃ ساقطۃ عن الکل قال العینی وفی بعض النسخ سورۃ الملک ولم تثبت البسملۃ ہہنا للکل وہی مکیۃ کلہا قالہ مقاتل وقال السخاوی نزلت قبل الحاقۃ وبعد الطور اھ

ن والقلم

وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بزیادۃ لفظ سورۃ والبسملۃ بعدہا قال القسطلانی سقط لفظ سورۃ والبسملۃ لغیر ابی ذر قال العینی قال مقاتل مکیۃ کلہا وذکر ابن النقیب عن ابن عباس من اولہا الی قولہ سنسمہ مکی ومن بعد ذلک الی قولہ یعلمون مدنی قال السخاوی نزلت بعد سورۃ المزمل وقبل المدثر واختلف المفسرون فی معناہ فعن مجاہد و مقاتل والسدی وآخرین ہو الحوت الذی یحمل الارض وہی روایۃ عن ابن عباس وقیل ہی من حروف الرحمان وہی روایۃ عن ابن عباس قال الرحمن من حروف الرحمان مقطعۃ وعن الحسن وقتادۃ والضحاک النون الدواۃ وہی روایۃ عن ابن عباس ایضا وغیر ذلک من الاقاویل التی ذکرہا العینی قال الحافظ والمشہور فی ن ان حکمہا حکم اوائل السور فی الحروف المقطعۃ وبہ جزم الفراء وقیل بل المراد بہا الحوت وجاء ذلک فی حدیث ابن عباس اخرجہ الطبرانی مرفوعا قال اول ما خلق اللہ القلم والحوت قال اکتب قال ما اکتب قال کل شیء کائن الی یوم القیامۃ ثم قرأ ن والقلم فالنون الحوت والقلم القلم اھ وذکر القسطلانی بعض احوال ہذا الحوت المعروف بین الناس ثم قال والقلم ہو الذی خط اللوح والذی یخط بہ واقسم بہ لکثرۃ فوائدہ وجواب القسم الجملۃ المنفیۃ اھ قولہ کالصریم کالصبح انصرم الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع والتشبیہ فی بقاء الاشجار کانہا لم تکن علیہا ثمار کالصبح اذا انفصلت اللیلۃ عنہا آل الامر کانہا لم تکن اھ

صـ٣٠ـ باب قولہ عتل بعد ذلک زنیم اختلف فی الذی نزلت فیہ فقیل ہو الولید بن المغیرۃ وذکرہ یحیی بن سلام فی تفسیرہ وقیل الاسود بن عبد یغوث ذکرہ سنید بن داود فی تفسیرہ وقیل الاخنس بن شریق وذکرہ السہیلی عن القتیبی وحکی ہذین القولین الطبری فقال یقال ہو الاخنس وزعم قوم انہ الاسود ولیس بہ وابعد من قال انہ عبد الرحمن بن الاسود فانہ یصغر عن ذلک وقد اسلم وذکر فی الصحابۃ اھ من الفتح

صـ٣٠ـ باب قولہ یوم یکشف عن ساق اخرج ابو یعلی بسند فیہ ضعف عن ابی موسی مرفوعا فی قولہ یوم یکشف عن ساق قال عن نور عظیم فیخرون لہ سجدا وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ فی قولہ یوم یکشف عن ساق قال عن شدۃ امر وعند الحاکم من طریق عکرمۃ عن ابن عباس قال ہو یوم کرب وشدۃ قال الخطابی فیکون المعنی یکشف عن قدرتہ التی تنکشف عن الشدۃ والکرب وذکر غیر ذلک من التاویلات کما سیاتی بیانہ عند شرح حدیث الشفاعۃ مستوفی فی کتاب الرقاق ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح

الحاقۃ

وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بزیادۃ لفظ السورۃ والبسملۃ بعدہا قال القسطلانی سقط لفظ سورۃ والبسملۃ لغیر ابی ذر وہی مکیۃ اھ وقال العینی ہی مکیۃ فی قول الجمیع وقال السخاوی نزلت قبل المعارج وبعد سورۃ الملک وفی مسند ابن عباس عن معاذ انما سمیت الحاقۃ لان فیہا حقائق الاعمال من الثواب والعقاب اھ قولہ القاضیۃ الموتۃ الاولی التی متہا لم احی بعدہا قال العینی اشار بہ الی قولہ تعالی یا لیتہا کانت القاضیۃ ای لیت الموتۃ الاولی کانت القاطعۃ لامری لم احی بعدہا ولا یکون بعث ولا جزاء وقال قتادۃ تمنی الموت ولم یکن عندہ فی الدنیا شیء اکرہ من الموت اھ قولہ لم ای بعدہا وہکذا فی نسخۃ الفتح وفی نسخۃ العینی والقسطلانی ثم بدل لم قال العینی وفی روایۃ ابی ذر لم ای بعدہا وہذہ ہی الاصح والظاہر ان الناسخ صحف ثم اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ لم ای بعدہا الخ زاد ذلک لان مطلق القضاء من غیر ہذہ الزیادۃ غیر مطلوب لانہا قد وجدت وانما المطلوب استمرار ہذا الموت حتی لا یوجد بعدہ حیاۃ فافہم اھ

سأل سائل

وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بزیادۃ لفظ سورۃ واما البسملۃ فساقطۃ عن الجمیع کذا قال الحافظ قال العینی وتسمی سورۃ المعارج وہی مکیۃ اھ قولہ للشوی الیدان والرجلان والاطراف جلدۃ الراس یقال لہا شواۃ الخ قال الحافظ ہو کلام الفراء بلفظہ ایضا وقال ابو عبیدۃ الشوی واحدتہا شواۃ وہی الیدان والرجلان والراس من الآدمیین قال وسمعت رجلا من اہل المدینۃ یقول اقشعرت شواتی قلت لہ ما معناہ قال جلدۃ راسی والشوی قوائم الفرس یقال عبل الشوی ولا یراد فی ہذا الراس لانہم وصفوا الخیل باسالۃ الخدین ورقۃ الوجہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وما کان غیر مقتل فہو شوی تعمیم بعد بیان المراد فی الآیۃ اھ وفی ہامشہ وفی المجمع الشوی الاطراف جمع شواۃ کنوی ونواۃ وقیل الشوی الاعضاء التی لیست بمقتل ومنہ یقال للرامی اذا رمی الصید ولم یصب مقتلہ رماہ فاشواہ ای اصاب الشوی وقیل ہو جلد الانسان وقیل جلد راسہ اھ وفی تقریر المکی قولہ غیر مقتل ای لا یقتل منہ صاحبہ کالیدین اھ

انا ارسلنا

وفی نسخۃ القسطلانی سورۃ انا ارسلنا بزیادۃ لفظ السورۃ وفی نسخۃ الحافظین سورۃ نوح والبسملۃ ساقطۃ للجمیع کما قال الحافظ قال العلامۃ العینی وہی مکیۃ نزلت بعد النحل وقبل سورۃ ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام اھ قولہ اطوارا طورا کذا وطورا کذا الخ تقدم قول البخاری ہذا فی اوائل بدء الخلق وتقدم ہناک شرحہ فارجع الیہ لو شئت قال الحافظ و قال عبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ فی قولہ وقد خلقکم اطوارا نطفۃ ثم علقۃ ثم مضغۃ ثم خلقا آخر اھ قولہ دیارا من دور بفتح الدال وسکون الواو ولکنہ فیعال بفتح الفاء وسکون التحتیۃ من الدوران لان اصلہ دیوار فابدلت الواو یاء وادغمت الیاء فی الیاء ولو کان فعالا لکان دوارا اھ من القسطلانی وکتب الشیخ قولہ ولکنہ فیعال اذ لو کان فعالا لکان دوارا اھ

صـ٣٢ـ باب ودا ولا سواعا ولا یغوث ویعوق ونسرا قال الحافظان ابن حجر والعینی سقطت ہذہ الترجمۃ لغیر ابی ذر قال العینی وعن محمد بن کعب کان لآدم علیہ الصلوۃ والسلام خمس بنین ود وسواع ویغوث ویعوق ونسر وکانوا رجالا منہم فخرنوا علیہ فقال الشیطان انا اصور لکم مثلہ اذا نظرتم الیہ ذکرتموہ قالوا افعل فصورہ فی المسجد من صفر ورصاص ثم مات آخر وصورہ حتی ماتوا کلہم وتنقصت الاشیاء الی ان ترکوا عبادۃ اللہ بعد حین فقال الشیطان للناس ما لکم لا تعبدون الہکم والہ آبائکم الا تری انہا فی مصلاکم فعبدوہا من دون اللہ حتی بعث اللہ عز وجل نوحا علیہ الصلوۃ والسلام الی آخر ما بسط العینی فی بہلاء الخمسۃ المذکورین قولہ قال عطاء عن ابن عباس قال الحافظ قیل ہذا منقطع لان عطاء المذکور ہو الخراسانی ولم یلق ابن عباس فقد اخرج عبد الرزاق ہذا الحدیث فی تفسیرہ عن ابن جریج فقال

اخبرنی عطاء الخراسانی عن ابن عباس الی آخرہ بسط الحافظ من الکلام علی انقطاع ہذا الحدیث والجواب عنہ وملخصہ القسطلانی فقال لکن عطاء لم یسمع من ابن عباس وابن جریج لم یسمع التفسیر من عطاء الخراسانی انما اخذ الکتاب من ابنہ عثمان فنظر فیہ لکن البخاری ما اخرجہ الا انہ من روایۃ عطاء بن ابی رباح لان الخراسانی لیس علی شرطہ ولقائل ان یقول ہذا لیس بقاطع فی ان عطاء المذکور ہو الخراسانی فیحتمل ان یکون ہذا الحدیث عند ابن جریج عن الخراسانی وابن ابی رباح جمیعا قال فی المقدمۃ وہذا جواب اقناعی وہذا عندی من المواضع العقیمۃ عن الجواب السدید ولا بد للجواد من کبوۃ اھ قولہ ونسرا اسماء رجال صالحین کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع کثیرا ما یذکر اللفظ بعد بیانہ سابقا مزیدا للتاکید اھ وفی ہامشہ اراد الشیخ قدس سرہ دفع ما یرد علی الامام البخاری انہ ذکر نسرا وغیرہ اولا ثم ذکر نسرا ثانیا فقال الشیخ قدس سرہ انہ للتاکید ای فی بیان مزید احوالہم فما ذکرہ اولا من کونہم آلہۃ ہو بیان آخر حالہم اذ جعلوا اصناما وما ذکرہ آخرا من قولہ ونسرا اسماء رجال الخ ہو بیان ابتداء احوالہم کما تقدم مفصلا فکانہ اشار بقولہ ونسرا الی تمام الآیۃ بذکرہ آخرا اھ

قل اوحی الیّ

وفی نسخۃ الشروح بزیادۃ لفظ سورۃ بغیر بسملۃ قال العینی وتسمی سورۃ الجن وہی مکیۃ اھ وقال ایضا بعد ذکر حدیث الباب مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ ویوضح سبب النزول ایضا والحدیث قد مضی فی الصلوۃ فی باب الجہر بقراءۃ الصبح اھ

قولہ وقد حیل بین الشیاطین وبین خبر السماء وارسلت علیہم الشہب الخ قال الحافظ وظاہر ہذا ان الحیلولۃ وارسال الشہب وقع فی ہذا الزمان المتقدم ذکرہ والذی تظافرت بہ الاخبار ان ذلک وقع لہم من اول البعثۃ النبویۃ وہذا مما یؤید تغایر زمن القصتین وان مجیٔ الجن لاستماع القرآن کان قبل خروجہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف بسنتین ولا یعکر علی ذلک الا قولہ فی ہذا الخبر انہم رأوہ یصلی باصحابہ صلوۃ الفجر لانہ یحتمل ان یکون ذلک قبل فرض الصلوات لیلۃ الاسراء فانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قبل الاسراء یصلی قطعا وکذلک اصحابہ ولکن اختلف ہل افترض قبل الخمس شیٔ من الصلوۃ ام لا فیصح علی ہذا قول من قال ان الفرض اولا کان صلوۃ قبل طلوع الشمس وصلوۃ قبل غروبہا والحجۃ فیہ قولہ تعالی فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا ونحوہا من الآیات فیکون اطلاق صلوۃ الفجر فی حدیث الباب باعتبار الزمان لا لکونہا احدی الخمس المفترضۃ لیلۃ الاسراء فتکون قصۃ الجن متقدمۃ من اول المبعث وہذا الموضع مما ینبغی علیہ ممن وقفت علی کلامہم فی شرح ہذا الحدیث وقد اخرج الترمذی والطبری حدیث الباب بسیاق سالم من الاشکال الذی ذکرتہ ثم ذکر الحافظ تلک الروایۃ الی ان قال وقد استشکل عیاض وتبعہ القرطبی والنووی وغیرہما من حدیث الباب موضعا آخر ولم یتعرضوا لما ذکرتہ فقال عیاض ظاہر الحدیث ان الرمی بالشہب لم یکن قبل مبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانکار الشیاطین لہ وطلبہم سببہ ولہذا کانت الکہانۃ فاشیۃ فی العرب ومرجوعا الیہا فی حکمہم حتی قطع سببہا بان حیل بین الشیاطین وبین استراق السمع وقد جاء اشعار العرب باستغراب رمیہا وانکارہ اذ لم یعہدوہ قبل المبعث وکان ذلک احد دلائل نبوتہ قال وقال بعضہم لم تزل الشہب یرمی بہا مذ کانت الدنیا واحتجوا بما جاء فی اشعار العرب من ذلک قال وہذا مروی عن ابن عباس والزہری ورفع فیہ ابن عباس حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال القرطبی ویجمع بانہا لم تکن یرمی بہا قبل المبعث رمیا یقطع الشیاطین عن استراق السمع ولکن کانت ترمی تارۃ ولا ترمی اخری وترمی من جانب ولا ترمی من جمیع الجوانب الی آخر ما ذکر الحافظ الجواب بعد ذلک من جانبہ فارجع الیہ لو شئت۔

المزمل

وفی نسخۃ العینی والقسطلانی سورۃ المزمل بزیادۃ لفظ سورۃ وفی نسخۃ الفتح سورۃ المزمل والمدثر والبسملۃ ساقطۃ عن الکل قال الحافظ کذا لابی ذر واقتصر الباقون علی المزمل وہو اولی لانہ افرد المدثر بعد بالترجمۃ والمزمل بالتشدید اصلہ المتزمل فادغمت التاء فی الزاء وقد جاءت قراءۃ ابی بن کعب علی الاصل اھ وقال العینی قال مقاتل ہی مکیۃ الا قولہ وآخرون یقاتلون فی سبیل اللہ اھ وقال القسطلانی ہی مکیۃ ولم یذکر الاستثناء المذکور اھ قلت تکلم الشراح علی کون السورۃ مکیۃ وعلی تحقیق استثناء ہذہ الآیۃ فی مبدء کتاب التہجد وتقدم ہناک فی ہامش اللامع قال الحافظ (تنبیہ) لم یورد المصنف فی ہذہ السورۃ حدیثا مرفوعا وقد اخرج مسلم حدیث سعد بن ہشام عن عائشۃ فیما یتعلق منہا بقیام اللیل وقولہا فیہ فصار قیام اللیل تطوعا بعد فریضۃ ویمکن ان یدخل فی قولہ تعالی فی آخرہا وما تقدموا لانفسکم حدیث ابن مسعود انما مال احدکم ما قدم ومال وارثہ ما اخر وسیأتی فی الرقاق اھ

المدثر

ہکذا فی النسخ الہندیۃ بغیر لفظ سورۃ والبسملۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بزیادتہما قال الحافظ سقطت البسملۃ لغیر ابی ذر قرأ ابی بن کعب باثبات المثناۃ المفتوحۃ بغیر ادغام کما تقدم فی المتزمل وقرأ عکرمۃ فیہما بتخفیف الزای والدال اسم فاعل اھ قال العینی وہی مکیۃ قال الثعلبی یا ایہا المدثر ای فی القطیفۃ والجمہور علی انہ المدثر بثیابہ اھ

باب قولہ قم فانذر ہکذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخۃ العینی والقسطلانی قولہ قم فانذر بدون لفظ باب قال القسطلانی وسقط ہذا لابی ذر اھ قلت وہکذا فی الفتح فلم یاخذہ الحافظ فی شرحہ ولم یتعرض لہ ایضا

باب قولہ وربک فکبر وہکذا فی نسخۃ الحافظین وفی نسخۃ القسطلانی بغیر لفظ باب ذکر المصنف فیہ حدیث جابر المذکور فی الباب السابق وفیہ قولہ ای القرآن انزل اول فقال یا ایہا المدثر کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وکان السوال عما نزل اولا بعد الفترۃ کما یدل علیہ قول جابر نفسہ اذا الملک الذی جاءنی بحراء فان ہذا القول یشعر ... یعلم ان نزولہ ہذا لم یکن اولا حقیقیا فافہم وتفکر اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح من سیاق الروایۃ التی ستاتی قریبا فی باب وثیابک فطہر وبہذا استدل الحافظ ابن کثیر فی تفسیرہ قال وہذا السیاق ہو المحفوظ وہو یقتضی انہ قد نزل الوحی قبل ہذہ المقولۃ فاذا الملک الذی جاءنی بحراء ثم قال ووجہ الجمع ان اول شیٔ نزل بعد فترۃ الوحی ہذہ السورۃ کما قال الامام احمد بسندہ الی جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ثم فتر الوحی عنی فترۃ فبینا انا امشی الحدیث اخرجاہ من حدیث الزہری بہ اھ مختصرا وقال الحافظ تقدم فی بدء الوحی ان روایۃ الزہری عن ابی سلمۃ عن جابر تدل علی ان المراد بالاولیۃ فی قولہ اول ما نزل سورۃ المدثر اولیۃ مخصوصۃ بما بعد فترۃ الوحی او مخصوصۃ بالامر بالانذار لا ان المراد انہا اولیۃ مطلقۃ قال الکرمانی استخرج جابر ان اول ما نزل یا ایہا المدثر باجتہاد ولیس ہو من روایتہ والصحیح ما وقع فی حدیث عائشۃ الی آخر ما ذکر فی الفتح وہکذا قال القسطلانی فقال ولیس فی ہذا الحدیث ان اول ما نزل یا ایہا المدثر وانما استخرج ذلک جابر باجتہادہ وظنہ ولا یعارض الحدیث الصحیح الصریح السابق اول ہذا الجامع انہ اقرأ اھ قلت وہذا الجواب تسلیمی وما افادہ الشیخ قدس سرہ واختارہ الحافظ ابن کثیر جواب منعی ثم انہم اختلفوا فی اول ما نزل علی اربعۃ اقوال والراجح المعروف انہ خمس آیات من سورۃ اقرأ والثانی انہ المدثر کما فی حدیث الباب علی بادی النظر الثالث انہ الفاتحۃ کما فی حدیث مرسل عند البیہقی والرابع البسملۃ کما ورد فی بعض الآثار

باب قولہ وثیابک فطہر کذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وقال سقط لفظ باب لغیر ابی ذر اھ قلت وہکذا فی نسخۃ الحافظ بدون لفظ باب قال القسطلانی وثیابک فطہر ای عن النجاسۃ او قصر ہا خلاف جر العرب ثیابہم خیلاء فربما اصابتہا النجاسۃ وقال فی آخر الحدیث قولہ فانزل اللہ تعالی یا ایہا المدثر الی والرجز فاہجر قبل ان تفرض الصلوۃ فیہ اشعار بان الامر بتطہیر الثیاب کان قبل فرض الصلوۃ اھ وہکذا ذکرہ الحافظ فی الفتح ثم قال واخرج ابن المنذر من طریق محمد بن سیرین قال اغسلہا بالماء وعلی ہذا حملہ ابن عباس فیما اخرجہ ابن ابی حاتم واخرج من وجہ آخر عنہ قال فطہر من الاثم ومن وجہ آخر عن ابن عباس قال لا تلبسہا علی غدرۃ ولا فجرۃ ومن طریق طاؤس قال شمر ومن طریق منصور قال وعن مجاہد مثلہ قال اصلح عملک واخرج ابن المنذر من طریق الحسن قال خلقک فحسنہ وقال الشافعی رحمہ اللہ قیل فی قولہ وثیابک فطہر صل فی ثیاب طاہرۃ وقیل غیر ذلک والاول اشبہ ویؤیدہ ما اخرجہ ابن المنذر فی سبب نزولہا من طریق زید بن مرثد قال القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سلی جزور فنزلت ویجوز ان یکون المراد جمیع ذلک اھ کلام الفتح

باب قولہ والرجز فاہجر الخ وہکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وفی نسخۃ الفتح قولہ والرجز فاہجر بدون لفظ باب قال القسطلانی وسقط لفظ باب لغیر ابی ذر قولہ یقول الرجز والرجس العذاب قال الحافظ ہو قول ابی عبیدۃ وقد تقدم فی الذی قبلہ ان الرجز الاوثان وہو تفسیر معنی ای اہجر اسباب الرجز ای العذاب وہی الاوثان وقال الکرمانی فسر المفرد بالجمع لانہ اسم جنس وبین ما فی سیاق روایۃ الباب ان تفسیرہا بالاوثان من قول ابی سلمۃ اھ

سورۃ القیامۃ

قال العینی والقسطلانی ہی مکیۃ وقال ایضا ومضی حدیث الباب فی بدء الوحی ومضی الکلام فیہ ہناک اھ قال الحافظ تقدم الکلام علی لا اقسم فی آخر سورۃ الحجر وان الجمہور علی ان لا زائدۃ والتقدیر اقسم وقیل ہی حرف تنبیہ مثل الا وقولہ لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ لم یختلف السلف ان المخاطب بذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شان نزول الوحی کما دل علیہ حدیث الباب وحکی الفخر الرازی ان القفال جوز انہا نزلت فی الانسان المذکور قبل ذلک فی قولہ تعالی ینبأ الانسان یومئذ بما قدم واخر قال یعرض علیہ کتابہ فیقال اقرأ کتابک فاذا اخذ فی القراءۃ تلجلج خوفا فاسرع فی القراءۃ فیقال لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ ای ان نجمع عملک وان نقرء علیک فاذا اقرأناہ علیک فاتبع قرآنہ بالاقرار بانک فعلت ثم ان علینا بیان امر الانسان وما یتعلق بعقوبتہ قال وہذا وجہ حسن لیس فی العقل ما یدفعہ وان کانت الآثار غیر واردۃ فیہ والحامل علی ذلک عسر بیان المناسبۃ بین ہذہ الآیۃ وما قبلہا من احوال القیامۃ حتی زعم بعض الرافضۃ انہ سقط من السورۃ شیٔ وہی من جملۃ دعاویہم الباطلۃ وقد ذکر الائمۃ لہا مناسبات ثم ذکر الحافظ ثلاث مناسبات ثم قال ومنہا مناسبات اخری ذکرہا الفخر الرازی لا طائل فیہا مع انہا لا تخلو من تعسف اھ

باب ان علینا جمعہ وقرآنہ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن عباس المذکور من روایۃ اسرائیل عن موسی بن ابی عائشۃ اتم من روایۃ ابن عیینۃ وسیأتی الحدیث فی الباب الذی بعدہ اتم سیاقا اھ مختصرا قال العینی قولہ ان علینا جمعہ الخ یحتمل ان یکون معلقا عن ابن عباس وسیاق الحدیث الذی بعدہ اتم منہ اھ قال القسطلانی قولہ ثم ان علینا بیانہ ای ان نبینہ علی لسانک وفسرہ غیر ابن عباس بیان ما اشکل من معانیہ وفیہ دلیل علی جواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب اھ

باب قولہ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ قال القسطلانی سقط لفظ باب لغیر ابی ذر قولہ قال ابن عباس فیما وصلہ ابن ابی حاتم قرأناہ ای بیناہ فاتبع ای اعمل بہ وقال ابن عباس ایضا فیما ذکرہ ابن کثیر ثم ان علینا بیانہ تبیین حلالہ وحرامہ اھ قال الحافظ ہذا التفسیر رواہ علی بن طلحۃ عن ابن عباس اخرجہ ابن ابی حاتم وسیأتی فی الباب عن ابن عباس تفسیرہ بمعنی آخر قولہ فیشتد علیہ ظاہر ہذا السیاق ان السبب فی المبادرۃ حصول المشقۃ التی یجدہا عند النزول فکان یتعجل باخذہ لتزول المشقۃ سریعا وبین فی روایۃ اسرائیل ان ذلک کان خشیۃ ان ینساہ حیث قال فقیل لہ لا تحرک بہ لسانک تخشی ان ینفلت واخرج ابن ابی حاتم من طریق ابی رجاء عن الحسن کان یحرک بہ لسانہ یتذکرہ فقیل لہ انا سنحفظہ علیک وللطبری من طریق الشعبی کان اذا نزل علیہ عجل یتکلم بہ من حبہ ایاہ وظاہرہ انہ کان یتکلم بما یلقی الیہ منہ اولا فاولا من شدۃ حبہ ایاہ فامر ان یتأنی الی ان ینقضی النزول ولا بعد فی تعدد السبب قولہ علینا ان نجمعہ فی صدرک کذا فسرہ ابن عباس وعبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ تفسیرہ بالحفظ ووقع فی روایۃ ابی عوانۃ جمعہ لک فی صدرک وروایۃ جریر اوضح واخرج الطبری عن قتادۃ ان معنی جمعہ تالیفہ قولہ وقرآنہ ان تقرأہ زاد فی روایۃ اسرائیل ان تقرأہ ای انت ووقع فی روایۃ الطبری وتقرأہ بعد قولہ فاذا قرأناہ ای قرأہ علیک الملک فاتبع قرآنہ فاذا انزلناہ فاستمع ہذا تاویل آخر لابن عباس غیر المنقول عنہ فی الترجمۃ والحاصل ان لابن عباس فی تاویل قولہ تعالی انزلناہ وفی قولہ فاستمع قولین عند الطبری

من طریق قتادة فی قوله استمتع اتبع حلاله واجتنب حرامه اهـ من الفتح۔

هل اتی علی الانسان

کذا فی النسخ الهندیة بغیر لفظ سورة والبسملة وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادتهما قال العینی ثبتت البسملة لابی ذر ثم قال وهی مکیة قاله قتادة والسدی وعن الکلبی انها مکیة الا آیات ویطعمون الطعام علی حبه الی قوله قمطریرا ویذکر عن الحسن انها مکیة وفیها آیة مدنیة ولا تطع منهم آثما او کفورا وقیل ما صح فی ذلک قول الحسن ولا الکلبی وجاءت اخبار فیها انها نزلت بالمدینة فی شان علی وفاطمة وابنیهما رضی الله تعالی عنهم وذکر ابن النقیب انها مدنیة کلها قاله الجمهور وقال السخاوی نزلت بعد سورة الرحمان وقیل الطلاق اهـ قوله یقال معناه اتی علی الانسان الخ قال الحافظ کذا للاکثر وفی بعض النسخ وقال یحیی وهو صواب لانه قول یحیی بن زیاد الفراء بلفظه وزاد لانک تقول هل وعظتک هل اعطیتک تقرره بانک وعظته واعطیته والجحد ان تقول هل یقدر احد علی مثل هذا والتحریر ان هل للاستفهام لکن تکون تارة للتقریر وتارة للانکار فدعوی زیادتها لا یحتاج الیه وقال ابوعبیدة هل اتی معناه قد اتی ولیس باستفهام وقال غیره بل هی للاستفهام التقریری کانه قیل لمن انکر البعث هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا فیقول نعم فیقال فالذی انشاه بعد ان لم یکن قادر علی اعادته ونحوه ولقد علمتم النشاة الاولی فلولا تذکرون ای فتعلمون ان من انشا قادر علی ان یعید اهـ زاد القسطلانی بعده فهی هنا للاستفهام التقریری لا للاستفهام المحض وهذا هو الذی یجب ان یکون لان الاستفهام لا یرد من الباری جل وعلا الا علی هذا النحو وما اشبهه وقال ایضا تحت قول البخاری وهذا من الخبر ای الذی بمعنی قد والمعنی کما فی الکشاف اقد اتی علی التقریر والتقریب جمیعا ای اتی علی الانسان قبل زمن قریب حین من الدهر لم یکن فیه شیئا مذکورا وهی للاستفهام التقریری لمن انکر البعث کانه قیل الی آخر ما تقدم قوله یقول کان شیئا فلم یکن مذکورا قال الحافظ هو کلام الفراء ایضا وحاصله انتفاء الموصوف بانتفاء صفته ولا حجة فیه للمعتزلة فی دعواهم ان المعدوم شیئ اهـ وکتب الشیخ فی اللامع قوله فلم یکن مذکورا لنفی لیس وارد علی الشیئیة لانه کان شیئا اذ ذاک وانما المنفی کونه مذکورا اهـ وفی هامشه قال الکرمانی ومعنی لم یکن شیئا مذکورا انه کان شیئا لکنه لم یکن مذکورا یعنی انتفاء هذا المجموع بانتفاء صفته لا بانتفاء الموصوف اهـ قال القسطلانی قوله فلم یکن مذکورا بل کان شیئا منسیا غیر مذکور بالانسانیة والمراد بالانسان آدم وحین من الدهر اربعون سنة او المراد بالانسان الجنس وبالحین مدة الحمل اهـ قال الحافظ لم یورد المصنف فی تفسیر هل اتی حدیثا مرفوعا ویدخل فیه حدیث ابن عباس فی قرائتها فی صلوة الصبح یوم الجمعة وقد تقدم فی الصلوة اهـ

والمرسلات

هکذا فی النسخ الهندیة والقسطلانی بغیر لفظ سورة وفی نسخة الحافظین بزیادته والبسملة ساقطة فی الکل قال العینی وهی مکیة بغیر خلاف قال ابو العباس وقال مقاتل فیها من المدنی واذا قیل لهم ارکعوا لا یرکعون وقال السخاوی نزلت بعد الهمزة وقبل ق اهـ قال الحافظ اخرج الحاکم باسناد صحیح عن ابی هریرة قال المرسلات عرفا الملائکة ارسلت بالمعروف اهـ

۲۳ باب قوله انها ترمی بشرر کالقصر سقط لفظ باب لغیر ابی ذر قاله القسطلانی قال الحافظ ای کقدر القصر ثم قال فی شرح الحدیث قوله نرفعه للشتاء فنسمیه القصر بسکون الصاد وبفتحها وهو علی الثانی جمع قصرة ای کاعناق الابل ویؤیده قرأة ابن عباس کالقصر بفتحتین وقیل هو اصول الشجر وقیل اعناق النخل وقال ابن قتیبة القصر البیت ومن فتح اراد اصول النخل المقطوعة شبهها بقصر الناس ای اعناقهم فکان ابن عباس فسر قرائته بالفتح بما ذکره اخرج ابوعبید بسنده عن ابن عباس بشرر کالقصر بفتحتین قال هارون وانبانا ابوعمرو ان سعیدا او ابن عباس قرأ کذلک واسنده ابوعبید عن ابن مسعود ایضا بفتحتین قد اخرج الطبرانی فی الاوسط من حدیث ابن مسعود فی قوله تعالی انها ترمی بشرر کالقصر قال لیست کالشجر والجبال ولکنها مثل المدائن والحصون اهـ

۲۳ باب قوله کانه جمالات صفر لیس فی نسخة القسطلانی لفظ باب وقال ولابی ذر باب وسقط لفظ باب لغیر ابی ذر اهـ قال الحافظ ذکر فیه الحدیث الذی قبله ثم قال قوله حتی تکون کاوساط الرجال قلت هو من تتمة الحدیث وقد اخرجه عبدالرزاق عن الثوری باسناده وقال فی آخره وسمعت ابن عباس یسئل عن قوله تعالی کانه جمالات صفر قال حبال السفن یجمع بعضها الی بعض حتی تکون کاوساط الرجل وفی روایة قیس بن الربیع عن عبدالرحمان بن عباس هی القلوص التی تکون فی الجسور والاول هو المحفوظ اهـ وکتب الشیخ فی اللامع قوله کاوساط الرجال جمع وسط ما بین خاصرتیه اهـ وفی هامشه افاد بذلک دفعا لما یتوهم من ان المراد به الرجال الذین هم متوسطوا القامة قال الکرمانی قوله تجمع ای یضم بعضها الی بعض حتی تصیر قویة غلیظة کوسط الرجل اهـ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی یعنی مانند کمر ہائے رجال اهـ

۲۳ باب قوله هذا یوم لا ینطقون قال الحافظ ذکر فیه حدیث عبدالله بن مسعود فی الحیة قوله قال عمر حفظته من ابی فی غار بمنی یرید ان اباه زاد بعد قوله فی الحدیث کنا مع النبی صلی الله علیه وسلم فی غار بمنی اهـ

عم یتساءلون

وفی نسخ الشروح بزیادة لفظ سورة والبسملة لیست بمذکورة فی شئ من النسخ الهندیة ولا المصریة قال الحافظ قرأ الجمهور بمیم فقط وعن ابن کثیر روایة بالهاء وهی هاء السکت اجری الوصل مجری الوقف وعن ابی بن کعب وعیسی بن عمر بثبات الالف علی الاصل وهی لغة نادرة ویقال لها ایضا سورة النبأ اهـ وقال العینی وهی مکیة وکلم اصلها عما حذفت الالف للتخفیف اهـ

۲۳ باب قوله یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا زمرا وصله ابن ابی حاتم من طریق ابن ابی نجیح عن مجاهد فی قوله فتاتون افواجا قال زمرا زمرا ذکر فیه حدیث ابی هریرة ما بین النفختین اربعون وقد تقدم شرحه فی تفسیر الزمر اهـ

والنازعات

وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادة لفظ سورة ولیست البسملة فی شئ من النسخ قال العلامة العینی وتسمی سورة الساهرة وهی مکیة لا اختلاف فیها وقال السخاوی نزلت بعد سورة النبأ وقبل سورة اذا السماء انفطرت وفی النازعات اقوال الملائکة تنزع نفوس بنی آدم روی ذلک عن ابن عباس والموت ینزع النفوس قاله سعید بن جبیر والنجوم تنزع من افق الی افق تطلع ثم تغیب والغزاة الرماة قاله عطاء وعکرمة اهـ

عبس

ہکذا فی النسخ الهندیة بغیر لفظ سورة والبسملة وفی نسخ الشروح الثلاثة بزیادتهما قال الحافظ سقطت البسملة لغیر ابی ذر وقال العینی وتسمی سورة السفرة وهی مکیة وذکر السخاوی انها نزلت قبل سورة القدر وبعد سورة النجم وذکر الحاکم مصححا عن عائشة انها نزلت فی ابن ام مکتوم الاعمی اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فجعل یقول یا رسول الله ارشدنی وعند رسول الله صلی الله علیه وسلم رجال من عظماء المشرکین فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم یعرض عنه ویقبل علی الآخرین الحدیث اهـ قوله کلح واعرض وفی نسخة العینی والقسطلانی بعد ذکر البسملة عبس کلح واعرض اعنی باعادة لفظ عبس وفی نسخة الحافظ عبس وتولی ثم ذکر التفسیر المذکور قال الحافظ اما تفسیر عبس فهو لابی عبیدة واما تفسیر تولی فهو فی حدیث عائشة الذی ساذکره بعد ولم یختلف السلف فی ان فاعل عبس هو النبی صلی الله علیه وسلم واغرب الداؤدی فقال هو الکافر واخرج الترمذی والحاکم من طریق یحیی بن سعید الاموی وابن حبان من طریق عبدالرحیم بن سلیمان کلاهما عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة قالت نزلت فی ابن ام مکتوم الاعمی فقال یا رسول الله ارشدنی وعند النبی صلی الله علیه وسلم رجل من عظماء المشرکین فجعل النبی صلی الله علیه وسلم یعرض عنه ویقبل علی الآخر فیقول له اتری بما اقول باسا فیقول لا فنزلت عبس وتولی قال الترمذی حسن غریب وقد ارسله بعضهم عن عروة لم یذکر عائشة وذکر عبدالرزاق عن معمر عن قتادة ان الذی کان یکلمه ابی بن خلف وروی سعید بن منصور من طریق ابی مالک انه امیة بن خلف وروی ابن مردویه من حدیث عائشة انه کان یخاطب عتبة وشیبة ابنی ربیعة ومن طریق العوفی عن ابن عباس قال عتبة وابوجهل وعیاش ومن وجه آخر عن عائشة کان فی مجلس فیه ناس من وجوه المشرکین منهم ابوجهل وعتبة فهذا یجمع الاقوال اهـ قوله مطهرة لا یمسها الا المطهرون وهم الملائکة الخ قال العینی اشار به الی قوله تعالی فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة وفسر المطهرة بقوله لا یمسها الا المطهرون وهم الملائکة یعنی لما کانت الصحف قد تصف بالتطهیر وصف ایضا حاملها ای الملائکة فقیل لا یمسها الا المطهرون وهذا کما فی المدبرات امرا فان التدبیر لخیول الغزاة فوصف الحامل یعنی الخیول به فقیل فالمدبرات وقال الکرمانی وفی بعض النسخ لا یقع بزیادة لا وفی توجیهه تکلف قلت وجهه ان الصحف لا یقع علیها التطهیر الذی هو خلاف التنجیس حقیقة وانما المراد انها مطهرة عن ان ینالها ایدی الکفار وقیل مطهرة عما لیس بکلام الله تعالی فهو الوحی الخالص والحق المحض اهـ قلت اختلفت النسخ ففی النسخة الهندیة بلفظ لا یقع علیها التطهیر بزیادة حرف النفی وفی نسخ الشروح الثلاثة الفتح والعینی والقسطلانی یقع علیها التطهیر بغیر لفظ لا وفی هامش الهندیة عن الخیر الجاری بعد قول الکرمانی وفی توجیهه تکلف وتوجیهها انها لیست مما یحتاج الی التطهیر بل هی طاهرة بذاتها مطهرة لغیرها من الانجاس الباطنة اهـ وکتب الشیخ فی اللامع قوله لا یقع علیها التطهیر یعنی ان التطهیر الواقع بعد قابلیة التنجس غیر واقع علی الصحف لتطهرها ذاتا فلم یکن اطلاق المطهر علیها الا مجازا والحاصل ان المطهر اما ان یکون صفة الصحف حقیقة والملائکة مجازا او بالعکس وعلی الاول فالصحیح نسخة یقع بالاثبات وعلی الثانی فلکل منهما وجه نفیا کان او اثباتا وایضا فالتطهیر علی التوجیه الاول یعنی اذا کان صفة للصحف ما لم یتقدمه صلاح التنجس وقابلیته وعلی الثانی ما کان قبله ذلک واذا علمت هذا فنقول معنی قوله مطهرة الخ ان الصحف مطهرة بذواتها کما ذکرناها فی السورة واطلاق المطهر فی قوله تعالی لا یمسه الا المطهرون مجاز من قبیل وصف الحامل بصفة محموله کما فی قوله تعالی فالمدبرات امرا حیث وقع المدبر صفة للخیل وکانت راکبیه وذلک لان الملائکة لیست متصفة بهذا النوع من الطهر واما علی الثانی فمعنی قوله مطهرة الخ ان اطلاق المطهرة علی الصحف مجاز واما الحقیقة فما هو فی قوله تعالی لا یمسه الا المطهرون فان المطهر صفة للملک لانه الذی طهر عن المآثم وسائر الانجاس حدثا کان او خبثا واما الصحف فلا یقع علیها التطهیر لانها لا تقبل التنجس ولا تصلح لحتی یصح ورود التطهیر علیها فلیس ذلک الا وصفا للشئ بما یلابسه کما وصفت الخیول بصفة الراکبین وان کان الوصف فی الخیول للمرکب وههنا بالعکس وعلی هذا فقوله فجعل التطهیر لمن حملها ایضا لا یخلو ارجاعه الی هذا التقریر عن تکلف لان ظاهره لا یفید هذا المدعی وغایة توجیهه ان یقال فجعل التطهیر صفة للصحف لاجل من حملها ای بواسطة ولتوصله ایضا ای کما قال صفة للصحف اصالة اهـ قوله وهو علیه شدید فله اجران قال الحافظ قال ابن التین اختلف بل له ضعف اجر الذی یقرأ القرآن حافظا او یضاعف له اجره واجر الاول اعظم قال وهذا اظهر ولمن رجح الاول ان یقول الاجر علی قدر المشقة اهـ زاد القسطلانی لکن لا نسلم ان الحافظ الماهر خال عن مشقة لانه لا یصیر کذلک الا بعد عناء کثیر ومشقة شدیدة غالبا اهـ

اذا الشمس کورت

ہکذا فی النسخة الهندیة بغیر لفظ سورة وبدون البسملة وفی نسخ الشروح الثلاثة من الفتح والعینی والقسطلانی بزیادتهما قال القسطلانی سقط لفظ سورة والبسملة لغیر ابی ذر اهـ قال العلامة العینی ویقال لها سورة کورت وسورة التکویر وهی مکیة اهـ قوله وقال مجاهد البحر المسجور المملوء قال العلامة العینی رحمه الله تعالی وهو فی سورة الطور ذکره استطرادا قوله وقال غیره ای غیر مجاهد والاصوب ان یقال فیه الحسن علی ما لا یخفی اهـ قال الحافظ تنبیه لم یورد المصنف فیها حدیثا مرفوعا وفیها حدیث جید اخرجه احمد والترمذی والطبرانی وصححه الحاکم من حدیث ابن عمر رضی الله عنه رفعه

من سره ان ينظر الى يوم القيامة كانه رأى عين فليقرأ اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت لفظ احمد اهـ

اذا السماء انفطرت

كذا فى النسخة الهندية بغير لفظ سورة والبسملة وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادتهما قال القسطلانى سقط لفظ سورة والبسملة لغير ابى ذر اهـ قال العلامة العينى ويقال لها ايضا سورة الانفطار وهى مكية اهـ قوله وقرأ الاعمش وعاصم فعدلك بالتخفيف وقرأه اهل الحجاز بالتشديد قلت قرأ ايضا بالتخفيف حمزة والكسائى وسائر الكوفيين وقرأ ايضا بالتثقيل من عداهم من قراء الامصار قوله واراد معتدل الخلق الخ هو قول الفراء بلفظه الى قوله بالتشديد ثم قال فمن قرأ بالتخفيف فهو والله اعلم يصرفك فى اى صورة شاء اما حسن الى آخره ومن شدد فانه اراد والله اعلم جعلك معتدلا معتدل الخلق قال وهو اجود القرائتين فى العربية واحبهما الىّ وحاصل القرائتين ان التى بالتثقيل من التعديل والمراد التناسب وبالتخفيف من العدل وهو الصرف الى اى صفة اراد اهـ كذا من الفتح وقال العلامة العينى قوله ومن خفف يحتمل ان يكون عطفا على فاعل اراد اى ومن خفف اراد ايضا معتدل الخلق ولفظ فى اى صورة لايكون متعلقا به بل هو كلام مستأنف تفسير لقوله تعالى فى اى صورة ماشاء ركبك والباقى ظاهر اهـ قلت وعلى ما افاده العينى يلزم ان يكون معنى القرائتين واحدا من غير فرق بينهما اعنى اعتدال الخلق وقد عرفت من كلام الحافظ الفرق بين المعنيين وكذا ما قال العينى ان قوله فى اى صورة لايكون متعلقا به الخ ليس كذلك كما عرفت فى كلام الحافظ فانه نقل عبارة الاصل المنقول عنه الذى هو مأخذ كلام البخارى والله اعلم وفى هامش اللامع عن حاشية الجمل قرأ الكوفيون عدلك مخففا والباقون مثقلا فالتثقيل بمعنى جعلك متناسب الاعضاء فلم يجعل احدى يديك او رجليك اطول ولا احدى عينيك اوسع فهو من التعديل وقراءة التخفيف يحتمل هذا اى عدل بعض اعضائك ببعض ويحتمل ان يكون من العدول اى صرفك الى ماشاء من الهيأت والاشكال والاشباه اهـ والمذكور ههنا فى البخارى على ما افاده الحافظ هو الاحتمال الثانى المذكور فى عبارة الجمل كما لايخفى واختار العينى الاحتمال الاول لكن لايساعده سياق البخارى ثم قال الحافظ لم يورد المصنف فيها حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث ابن عمر المنبه عليه فى التى قبلها اهـ

ويل للمطففين

وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة والبسملة بعدها قال القسطلانى سقط لفظ سورة والبسملة لغير ابى ذر اهـ قال العينى وفى بعض النسخ سورة المطففين وقال ابو العباس فى رواية همام وسعيد عن قتادة ومحمد بن ثور عن معمر انها مكية وقال السدى انها مدنية وعن الكلبى انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طريقه من مكة الى المدينة وقال مقاتل مدنية غير آية نزلت بمكة قال اساطير الاولين وعند ابن النقيب هى اول سورة نزلت بالمدينة وذكر السخاوى انها نزلت بعد سورة العنكبوت وفى سنن النسائى وابن ماجة باسناد صحيح عن ابن عباس قال لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة كانوا من اخبث الناس كيلا فانزل الله عز وجل ويل للمطففين فاحسنوا الكيل بعد ذلك قال الثعلبى مدنية اهـ وقال ايضا قوله ويل قال مقاتل ويل واد فى جهنم قعره سبعون سنة فيه سبعون الف شعب الى آخر ما ذكر من احوال الهائلة فارجع اليه لو شئت التفصيل

اذا السماء انشقت

وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة والبسملة ساقطة عن الكل قال الحافظ ويقال لها ايضا سورة الانشقاق وسورة الشفق وفى العينى وتسمى ايضا سورة الانشقاق وسورة انشقت وهى مكية اهـ قوله حدثنا عمرو بن على الخ هكذا فى النسخ الهندية وفى نسخ الشروح على هذا الحديث ترجمة وهى باب فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال الحافظ سقطت هذه الترجمة لغير ابى ذر اهـ

باب قوله لتركبن طبقا عن طبق قال القسطلانى سقط لفظ باب وما بعده لغير ابى ذر قوله قال ابن عباس لتركبن طبقا عن طبق حالا بعد حال قال هذا نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم اى الخطاب له وهو على قراءة فتح الموحدة وبها قرأ ابن كثير والاعمش والاخوان وقد اخرج الطبرى الحديث المذكور بلفظ ان ابن عباس كان يقرأ لتركبن طبقا عن طبق يعنى نبيكم حالا بعد حال واخرجه ابو عبيد فى كتاب القراءات عن هشيم وزاد يعنى بفتح الباء قال الطبرى قرأها ابن مسعود وابن عباس وعامة قراء اهل مكة والكوفة بالفتح والباقون بالضم على انه خطاب للامة ورجحها ابو عبيد لسياق ما قبلها وما بعدها ثم اخرج عن الحسن وعكرمة وسعيد بن جبير وغيرهم قالوا طبقا عن طبق يعنى حالا بعد حال ومن طريق الحسن ايضا وابى العالية ومسروق قال السموات وفى لفظ للطبرى عن ابن مسعود قال المراد ان السماء تصير مرة كالدهان ومرة تشقق ثم تحمر ثم تنفطر ورجح الطبرى الاول واصل الطبق الشدة والمراد بها هنا ما يقع من الشدائد يوم القيامة والطبق ما طابق غيره يقال ما هذا الطبق كذا اى لايطابقه ومعنى قوله حالا بعد حال اى حال مطابقة التى قبلها فى الشدة او هو جمع طبقة وهى المرتبة اى هى طبقات بعضها اشد من بعض وقيل المراد اختلاف احوال المولود منذ يكون جنينا الى ان يصير الى اقصى العمر فهو قبل ان يولد جنين ثم اذا ولد صبى فاذا فطم غلام فاذا بلغ سبعا يافع فاذا بلغ عشرا حزور فاذا بلغ خمس عشرة قمد فاذا بلغ خمسا وعشرين عنطنط فاذا بلغ ثلثين صمل فاذا بلغ اربعين كهل فاذا بلغ خمسين شيخ فاذا بلغ ثمانين هم فاذا بلغ تسعين فان اهـ من الفتح وقال القسطلانى قوله هذا نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم يعنى يكون لك الظفر والغلبة على المشركين حتى يختم لك بجميل العاقبة فلا يحزنك تكذيبهم وتماديهم فى كفرهم وقيل سماء بعد سماء كما وقع فى الاسراء والمعنى على الجمع لتركبن ايها الناس حالا بعد حال وامرا بعد امر وذلك فى موقف القيامة او احوال الشدة او الاحوال الموت ثم البعث ثم العرض او حال الانسان حالا بعد حال رضيع ثم فطيم ثم [illegible] ثم شاب ثم كهل ثم شيخ اهـ

البروج

هكذا فى النسخ الهندية وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة قال الحافظ تقدم فى اواخر الفرقان تفسير البروج اهـ قال العينى وهى مكية والبروج الاثنا عشر وهى قصور السماء على التشبيه وقيل البروج النجوم التى هى منازل القمر وقيل عظام الكواكب وقيل ابواب السماء اهـ قوله وقال مجاهد الاخدود شق فى الارض قال الحافظ وصله الفريابى بلفظ شق بنجران كانوا يعذبون الناس فيه واخرج مسلم والترمذى وغيرهما من حديث صهيب قصة اصحاب الاخدود مطولة وفى قصة الغلام الذى كان يتعلم من الساحر فمر بالراهب فتابعه على دينه فاراد الملك قتل الغلام لمخالفته دينه فقال انك لن تقدر على قتلى حتى تقول اذا رميتنى بسم الله رب الغلام ففعل فقال الناس آمنا برب الغلام فخد لهم الملك الاخاديد فى السكك واضرم فيها النيران ليرجعوا الى دينه وفيه قصة الصبى الذى قال لامه اصبرى فانك على الحق صرح برفع القصة بطولها حماد بن سلمة عن ثابت عن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن صهيب ومن طريقه اخرجه مسلم والنسائى واحمد ووقفها معمر عن ثابت ومن طريقه اخرجها الترمذى وعنده فى آخره يقول الله تعالى قتل اصحاب الاخدود الى العزيز الحميد اهـ قلت وذكر القسطلانى قصة اصحاب الاخدود مطولة بتمامها من رواية مسلم فارجع اليه۔

الطارق

كذا فى النسخة الهندية وفى نسخ الشروح الثلثة بزيادة لفظ سورة قال العينى وهى مكية نزلت فى ابى طالب وذلك انه اتى النبى صلى الله عليه وسلم فاتحفه بلبن وخبز فبينما هو جالس ياكل اذ انحط نجم فامتلأ ماء ثم نارا ففزع ابو طالب وقال اى شئ هذا فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم هذا نجم رمى به وهو آية من آيات الله تعالى فعجب ابو طالب فانزل الله تعالى والسماء والطارق اهـ قال الحافظ لم يورد المصنف فى الطارق حديثا مرفوعا وقد وقع حديث جابر فى قصة معاذ فقال النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم افتان يا معاذ يكفيك ان تقرأ بالسماء والطارق والشمس وضحاها الحديث اخرجه النسائى هكذا وصله فى الصحيحين اهـ

سبح اسم ربك

كذا فى النسخة الهندية بغير لفظ سورة وفى نسخ الشروح الثلثة بزيادته قال العلامة العينى ويقال لها سورة الاعلى وهى مكية وعن ابن عباس ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ سبح اسم ربك الاعلى فقال سبحان ربى الاعلى وكذلك يروى عن على وابى موسى وابن عمر وابن عباس وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم انهم كانوا يفعلون ذلك واخرج سعيد ابن منصور باسناد صحيح عن سعيد بن جبير سمعت ابن عمر يقرأ سبحان ربى الاعلى الذى خلق فسوى وهى قراءة ابى بن كعب رضى الله عنه اهـ

هل اتاك حديث الغاشية

كذا فى النسخة الهندية وكذا فى نسخة القسطلانى بغير لفظ سورة والبسملة وفى نسخة الحافظين ابن حجر والعينى بزيادتهما قال الحافظ ويقال لها ايضا سورة الغاشية واخرج ابن ابى حاتم من طريق على بن ابى طلحة عن ابن عباس قال الغاشية من اسماء يوم القيامة اهـ قال العلامة العينى وهى مكية بالاجماع والغاشية اسم من اسماء يوم القيامة يعنى تغشى كل شئ بالاهوال قاله اكثر المفسرين وعن محمد بن كعب الغاشية النار دليله قوله تعالى وتغشى وجوههم النار قال الحافظ (تنبيه) لم يذكر فيها حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث جابر رفعه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وفى آخره وحسابهم على الله ثم قرأ انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر الى آخر السورة اخرجه الترمذى والنسائى والحاكم واسناده صحيح اهـ۔

والفجر

كذا فى النسخة الهندية وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة والبسملة ساقطة عن الكل قوله ارم ذات العماد يعنى القديمة والعماد اهل عمود لايقيمون فى بلد وكانوا سيارة ينتجعون الغيث وينقلون الى الكلأ حيث كان وعن ابن عباس انما قيل لهم ذات العماد لطولهم واختار الاول ابن جرير ورد الثانى قال ابن كثير فاصاب وحينئذ فالضمير يعود على القبيلة قال واما ما ذكره جماعة من المفسرين عند هذه الآية من ذكر مدينة يقال لها ارم ذات العماد مبنية بلبن الذهب والفضة وان حصباءها اللآلى وجواهر وترابها بنادق المسك الى غير ذلك من الاوصاف وانها تنتقل فتارة تكون بالشام وتارة باليمن واخرى بغيرهما من الارض فمن خرافات الاسرائيليين وليس لذلك حقيقة واما ما اخرجه ابن ابى حاتم من طريق وهب بن منبه عن عبد الله بن ابى قلابة فى هذه القصة ايضا وذكر عجائبها فقال فى الفتح فيها الفاظ منكرة وراويها عبد الله بن ابى قلابة لايعرف وفى اسناده ابن لهيعة ومثله مايخبر به كثير من الكذبة المتحيلين من وجود مطالب تحت الارض بها قناطير الذهب والفضة والجواهر واليواقيت واللآلى والاكسير لكن عليها موانع تمنع من الوصول اليها فيحتالون على اموال ضعفة العقول والسفهاء فيأكلونها بحجة صرفها فى بخورات ونحوها من الهذيانات وتراهم ينفقون على حفر الاموال الجزيلة ويبلغون فى العمق غاية ولايظهر لهم الا التراب والحجر فيفتقر الرجل منهم وهو مع ذلك لايزداد الا طلبا حتى يموت اهـ وكتب الشيخ قوله يعنى القديمة تفسير لما لم يذكر ههنا وهو قوله الم تر كيف فعل ربك بعاد والعاد عادان اول وثان فبين المؤلف ان المراد فى الآية القديمة منهما وفى هامشه عن الكرمانى قال تعالى ارم ذات العماد اى القديمة لما كانت عاد قبيلتين عاد الاولى وعاد الاخيرة جعل ارم عطف بيان لعاد ايذانا بانهم عاد الاولى القديمة وهى اسم ارضهم التى كانوا

نيها اهـ وبسط الحافظ في تحقيق لفظ ارم وفي معنى ذات العماد وذكر فيها اقوالا عديدة اهـ قال الحافظ قيل ارم هو ابن سام ابن نوح وعاد بن عوص بن ارم وقيل ارم اسم المدينة وقيل ايضا ان المراد بالعماد شدة ابدانهم وافراط طولهم وقد اخرج ابن مردويه من طريق المقدام بن معديكرب قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في قوله ذات العماد قال كان الرجل ياتي الصخرة فيحملها على كاهله فيلقيها على اي حي ارادوا فيهلكهم الى آخر ما بسط من الاقاويل في تحقيق ارم وذات العماد وقال الحافظ ايضا لم يذكر المصنف في الفجر حديثا مرفوعا ويدخل فيه حديث ابن مسعود رفعه في قوله تعالى وجيء يومئذ بجهنم قال يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون الف زمام مع كل زمام سبعون الف ملك يجرونها اخرجه مسلم والترمذي -

لا اقسم

كذا في النسخة الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة سورة وليست البسملة في شيء من النسخ الموجودة قال العيني وهي مكية قال الحافظ ويقال لها ايضا سورة البلد واتفقوا على ان المراد بالبلد مكة شرفها الله تعالى قوله وقال مجاهد انت حل بهذا البلد مكة ليس عليك ما على الناس فيه من الاثم قال الحافظ وصله الفريابي من طريق ابن ابي نجيح عن مجاهد بلفظ يقول لا تؤاخذ بما عملت فيه وليس عليك فيه ما على الناس وقد اخرجه الحاكم من طريق منصور عن مجاهد فزاد فيه عن ابن عباس بلفظ احل الله له ان يصنع فيه ما شاء ولابن مردويه من طريق عكرمة عن ابن عباس يحل لك ان تقاتل فيه وعلى هذا فالصيغة للوقت الحاضر والمراد الآتي لتحقق وقوعه لان السورة مكية والفتح بعد الهجرة بثمان سنين اهـ قال العيني ومعنى حل انت يا محمد حلال بهذا البلد في المستقبل تصنع فيه ما تريد من القتل والاسر وذلك ان الله عز وجل احل لنبيه يوم الفتح حتى قتل من قتل واخذ ما شاء وحرم ما شاء فقتل ابن خطل واصحابه وحرم دار ابي سفيان وقال الواسطي المراد المدينة حكاه في الشفاء والاول اصح لان السورة مكية اهـ قال الحافظ لم يذكر المصنف في سورة البلد حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث البراء قال جاء اعرابي فقال يا رسول الله علمني عملا يدخلني الجنة قال لئن كنت اقصرت الخطبة لقد اعرضت المسئلة اعتق النسمة وفك الرقبة قال اوليستا بواحدة قال لا ان عتق النسمة ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين في عتقها اخرجه احمد وابن مردويه من طريق عبد الرحمن بن عوسجة عنه وصححه ابن حبان اهـ

والشمس وضحها

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة قال العلامة العيني وهي مكية -

والليل اذا يغشى

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح بزيادة لفظ سورة قال العيني وهي مكية في رواية قتادة والكلبي والشعبي وسفيان وعن ابن عباس انها نزلت في ابي بكر الصديق حين اعتق بلالا وفي ابي سفيان وقال عكرمة وعبد الرحمن بن زيد مدنية نزلت في ابي الدحداح رجل من الانصار وام سمرة في قصة لها طويلة اهـ

باب والنهار اذا تجلى قال الحافظ ذكر فيه الحديث الآتي في الباب الذي بعده وسقطت الترجمة لابي ذر والنسفي اهـ

باب قوله وما خلق الذكر والانثى تورد هولاء يريدونني على ان اقرأ وما خلق الذكر والانثى ووقع في رواية داود بن ابي هند عن الشعبي عن علقمة في هذا الحديث وان هؤلاء يريدونني ان ازول عما اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لي اقرأ وما خلق الذكر والانثى واني والله لا اطيعهم اخرجه مسلم وابن مردويه وفي هذا بيان واضح ان قراءة ابن مسعود كانت كذلك والذي وقع في غير هذه الطريق انه قرأ والذي خلق الذكر والانثى كذا في كثير من كتب القراءات الشاذة وهذه القراءة لم يذكرها ابو عبيد الاعن الحسن البصري واما ابن مسعود فهذا الاسناد المذكور في الصحيحين عنه من اصح الاسانيد يروى به الاحاديث قوله قال علقمة والذكر والانثى في رواية سفيان فقرأت والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى وهذا اصرح في ان ابن مسعود كان يقرؤها كذلك وفي رواية اسرائيل عن مغيرة في المناقب والليل اذا يغشى والذكر والانثى بحذف والنهار اذا تجلى كذا في رواية ابي ذر وأثبتها الباقون اهـ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله والذكر والانثى الخ وكان قد نزل كذلك اولا ثم نزل قوله وما خلق ولعل ابن مسعود رضي الله عنه لم يقف عليه او يكون يرى القراءتين جائزة غير انه احب ان يقرأ ما اقرأه النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك فعل ابو الدرداء اهـ وفي هامشه بعد ذكر ما سيأتي من كلام الشراح ولعلك قد دريت من هذا كله ان مآل كلام الشيخ وكلام الشراح واحد فالذي عبره الشيخ بتعدد النزول عبره الشراح بالنسخ والمؤدى واحد قال الحافظ ثم هذه القراءة لم تنقل الا عن من ذكرنا ومن عداهم قرؤا وما خلق الذكر والانثى وعليها استقر الامر مع قوة اسناد ذلك الى ابي الدرداء ومن ذكر معه ولعل هذا مما نسخت تلاوته ولم يبلغ النسخ ابا الدرداء ومن ذكر معه والعجب من نقل الحفاظ من الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود واليهما تنتهي القراءة بالكوفة ثم لم يقرأ بها احد منهم وكذا اهل الشام حملوا القراءة عن ابي الدرداء ولم يقرأ احد بهذا فهذا مما يقوي ان التلاوة بها نسخت اهـ قال العيني وانما قال لانا نقطع بان قراءتهم متواترة تكون بطريقة طريقا يقينيا وهو سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجالفوه قلت لهم طريق يقيني ايضا وهو ثبوت قراءتهم بالتواتر وقال المازري يجب ان يعتقد في هذا وما في معناه انه كان قرآنا ثم نسخ ولم يعلم من خالف النسخ فبقي على النسخ قال اولعله وقع من بعضهم قبل ان

يبلغ مصحف عثمان رضي الله عنه المجمع عليه المحذوف منه كل منسوخ واما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن واحد منهم انه خالف فيه اهـ

باب قوله فاما من اعطى واتقى ذكر فيه حديث علي رضي الله عنه كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في بقيع الغرقد الحديث ذكره في خمسة تراجم اخرى الآتية من هذه السورة كلها من طريق الاعمش الا الخامس فمن طريق منصور كلاهما عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي وصرح في الترجمة الاخيرة بسماع الاعمش له من سعد وسياتي شرحه مستوفى في كتاب القدر ان شاء الله تعالى اهـ من الفتح قال العيني والحديث مضى في الجنائز في باب موعظة المحدث عند القبر ومر الكلام فيه هناك اهـ

باب قوله وصدق بالحسنى قال الحافظ سقطت هذه الترجمة لغير ابي ذر والنسفي وسقط لفظ باب في التراجم كلها لغير ابي ذر اهـ

باب قوله فسنيسره لليسرى قال القسطلاني اي للجنة وقال العيني اي فسنهيئه لليسرى اي للخلة اليسرى وهو العمل بما يرضاه الله تعالى اهـ

باب قوله واما من بخل واستغنى اي اما من بخل بالنفقة في الخير واستغنى عن ربه فلم يرغب في ثوابه وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى اي للعمل بما لا يرضي الله تعالى حتى يستوجب النار اهـ

باب قوله وكذب بالحسنى تقدم بعض ما يتعلق بهذه التراجم الستة في الاولى منها اعني في باب قوله فاما من اعطى واتقى

باب قوله فسنيسره للعسرى قال العيني تحت حديث الباب هذا طريق سادس للحديث المذكور اخرجه من ستة طرق ووضع على كل طريق ترجمة مقطعة وفي هذا الطريق التصريح بسماع الاعمش عن سعد بن عبيدة وانظر التفاوت اليسير في متونها من بعض زيادة ونقصان اهـ وسياتي في تفسير تبت من كلام الحافظ ان من دأب الامام البخاري اذا كان للحديث طرق ان لا يجمعها في باب واحد بل يجعل لكل طريق ترجمة تليق به اهـ وقال القسطلاني قوله ثم قرأ فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى وقد ذكر ابن جرير ان هذه الآية نزلت في الصديق ثم روى بسنده الى عبد الله بن الزبير قال كان ابو بكر يعتق على الاسلام بمكة وكان يعتق عجائز ونساء اذا اسلمن فقال له ابوه اي بني اراك تعتق اناسا ضعافا فلو انك تعتق رجالا جلداء يقومون معك ويمنعونك ويدفعون عنك فقال اي ابت انما اريد ما عند الله قال فحدثني بعض اهل بيتي ان هذه الآية انزلت فيه فاما من اعطى الى آخرها وذكر غير واحد من المفسرين ان قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الى آخرها نزلت فيه ايضا حتى ان بعضهم حكى اجماع المفسرين عليه ولا شك انه داخل فيها واولى الامة بعمومها ولكنه مقدم الامة وسابقهم في جميع الاوصاف الحميدة اهـ وتقدم شيء من الكلام في سبب نزولها في اول هذه السورة -

سورة والضحى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة العيني وهي مكية ثم قال والضحى يعني النهار كله قاله الثعلبي وعن قتادة ومقاتل يعني وقت الضحى وهي الساعة التي فيها ارتفاع الشمس واعتدال النهار من الحر والبرد في الشتاء والصيف وهو قسم تقديره ورب الضحى اهـ قوله عائلا فاغنى ذا عيال قال الحافظ هو قول ابي عبيدة وقال الفراء معناه فقيرا وقد وجدتها في مصحف عبد الله عديما والمراد انه اغناه بما ارضاه لا بكثرة المال اهـ قال القسطلاني يقال اعال الرجل اي كثر عياله وعال اي افتقر اهـ وقال العلامة العيني فسر العائل بقوله ذو عيال وقال الثعلبي فاغناك بمال خديجة رضي الله تعالى عنها ثم بالغنائم وقال مقاتل ارضاك بما اعطاك من الرزق وعن ابن عطاء وجدك فقير النفس فاغنى قلبك اهـ

باب ما ودعك ربك وما قلى سقطت هذه الترجمة لغير ابي ذر وذكر في سبب نزولها حديث جندب وان ذلك سبب شكواه صلى الله عليه وسلم وقد تقدمت في صلوة الليل ان الشكوى المذكورة لم ترد بعينها وان من فسرها باصبعه التي دميت لم يصب ووجدت الآن في الطبراني باسناد فيه من لا يعرف ان سبب نزولها وجود جرو كلب تحت سريره صلى الله عليه وسلم ولم يشعر به فابطأ عنه جبريل لذلك وقصة ابطاء جبريل بسبب كون الكلب تحت سريره مشهورة لكن كونها سبب نزول هذه الآية غريب بل شاذ مردود بما في الصحيح والله اعلم وورد لذلك سبب ثالث وهو ما اخرجه الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس قال لما نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن ابطأ عنه جبريل اياما فتغير بذلك فقال ودعه ربه وقلاه فانزل الله تعالى ما ودعك ربك وما قلى ومن طريق اسمعيل مولى آل الزبير قال فتر الوحي حتى شق ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم واحزنه فقال لقد خشيت ان يكون صاحبي قلاني فجاء جبريل بسورة والضحى وذكر سليمان التيمي في السيرة التي جمعها ورواها محمد بن عبد الاعلى عن معتمر بن سليمان عن ابيه قال وفتر الوحي فقالوا لو كان من عند الله لتتابع ولكن الله قلاه فانزل الله والضحى والم نشرح بكمالهما وكل هذه الروايات لا تثبت والحق ان الفترة المذكورة في سبب نزول والضحى غير الفترة المذكورة في ابتداء الوحي فان تلك دامت اياما وهذه لم تكن الا ليلتين او ثلاثا فاختلطتا على بعض الرواة وتحرير الامر في ذلك ما بينته وقد اوضحت ذلك في التعبير ولله الحمد ووقع في سيرة ابن اسحاق في سبب نزول والضحى شيء آخر فانه ذكر ان المشركين لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذي القرنين والروح وغير ذلك ووعدهم بالجواب ولم يستثن فابطأ عليه جبريل اثنتي عشرة ليلة او اكثر فضاق صدره وتكلم المشركون فنزل جبريل بسورة والضحى وبجواب ما سألوا وبقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله انتهى وذكر سورة الضحى ههنا بعيد لكن يجوز ان يكون الزمان في القصتين متقاربا فضم بعض الرواة احدى القصتين الى الاخرى وكل منهما لم يكن في ابتداء البعث وانما كان بعد ذلك بمدة والله اعلم قوله فجاءت امرأة فقالت يا محمد اني لارجو ان يكون شيطانك تركك هي ام جميل بنت حرب امرأة ابي لهب وقد تقدم بيان ذلك في كتاب قيام الليل وقد بينت هناك انه وقع في رواية اخرى عند الحاكم فقالت خديجة واخرجه الطبري ايضا من طريق عبد الله بن شداد فقالت خديجة ولا ارى ربك ومن طريق هشام بن عروة عن ابيه فقالت خديجة

لما نزى من جزعه وبذا ن طريقان مرسلان ورواتهما ثقاة فالذى يظهر ان كلا من ام جميل وخديجة قالت ذلك لكن ام جميل عبرت لكونها كافرة بلفظ شيطانك وخديجة عبرت لكونها مومنة بلفظ ربك او صاحبك وقالت ام جميل شماتة و خديجة توجعا اھ كلا من الفتح وقال العلامة العينى بهنا فصلان الاول فى مدة احتباس جبريل عليه السلام فعن ابن جريج اثنا عشر يوما وعن ابن عباس خمسة عشر يوما وعنه خمسة وعشرين يوما وعن مقاتل اربعون يوما وقيل ثلاثة ايام الثانى سبب الاحتباس ففيه اقوال الى آخر ما ذكر فقد تقدم تحقيقه فى كلام الحافظ قدس سره

۴۳۹ باب قوله ما ودعك ربك وما قلى قال الحافظان كذا ثبتت بذه الترجمة فى رواية المستملى وهو تكرار بالنسبة اليها بالنسبة للباقين لانهم لم يذكروها فى الاولى اھ قوله تقرأ بالتشديد والتخفيف بمعنى واحد الخ اما القرأة بالتشديد فهى قرأة الجمهور وقرأ بالتخفيف عروة وابن هشام وابن ابى علية وقال ابو عبيدة ما ودعك يعنى بالتشديد من التوديع وما ودعك يعنى بالتخفيف من ودعت انتهى ويمكن تخريج كونهما بمعنى واحد على ان التوديع مبالغة فى الودع لان من ودعك مفارقا فقد بالغ فى تركك قوله قالت امرأة يا رسول الله ما ارى صاحبك الا ابطاك بذا السياق يصلح ان يكون خطاب خديجة دون الخطاب الاول فانه يصلح ان يكون خطاب حمالة الحطب لتعبيرها بالشيطان والرب وخاطبتها بمحمد بخلاف بذه فقالت صاحبك وقالت ابطا وقالت يا رسول الله وجوز الكرمانى ان يكون من تحرف الرواة وهو موجه لان مخرج الطريقين واحد وقوله ابطاك اى صيرك بطيئا فى القرأة لان بطأه فى الاقراء يستلزم بطأ الآخر فى القرأة ووقع فى رواية الا ابطا عنك اھ من الفتح۔

۴۳۹ سورة الم نشرح

بسم الله الرحمٰن الرحيم

وفى نسخ الشروح الثلاثة سورة الم نشرح لك قال الحافظ كذا لابى ذر وللباقين الم نشرح حسب اھ قال العينى وهى مكية اھ قوله قال ابن عيينة اى ان مع ذلك العسر يسرا آخر كقوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين قال الحافظ وبذا مصير من ابن عيينة الى اتباع النحاة فى قولهم ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى وموقع التشبيه انه كما ثبت للمومنين تعدد الحسنى كذا ثبت لهم تعدد اليسر او انه ذهب الى ان المراد باحد اليسرين الظفر وبالآخر الثواب فلا بد للمومن من احدهما اھ وكتب الشيخ فى اللامع تحت قوله هل تربصون بنا الخ وبذا بيان لما كان الكفار يظنون بالمسلمين واما المسلمون فلا يخلون من الحسنيين كليتهما الاجر والمغنم وبذا عين المدعى من وصول يسرين بعسر واحد اھ وفى بامشه وبذا ظاہر لان الكفار لا يظنون الاجر والشہادة حسنى بل يعدون الغنيمة الحسنى فقط واما عند المومنين فالاجر والشہادة اعلى مراتب الحسنى قال الكرمانى فان قلت ما وجه تعليله بالآية قلت اشعارا بان للمومنين حسنيين فى مقابلة مشقتهم وهو حسن الظفر وحسن الثواب اھ وقد تقدم فى كتاب الجهاد باب قوله تعالى هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين واورد فيه البخارى طرفا من حديث ہرقل واختلفوا فى مناسبة الحديث بالباب قال ابن المنير هناك التحقيق انه ما ساق حديث ہرقل الا لقوله وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة قال فبذلك يتحقق ان لهم احدى الحسنيين ان انتصروا فلهم العاجلة والعاقبة وان انتصر عدوهم فللرسل العاقبة اھ قوله ولن يغلب عسر يسرين قال الحافظ روى بذا مرفوعا موصولا ومرسلا وروى ايضا موقوفا اما المرفوع فاخرجه ابن مردويه من حديث جابر باسناد ضعيف ولفظه اوحى الى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ولن يغلب عسر يسرين واخرج سعيد بن منصور وعبد الرزاق من حديث ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان العسر فى جحر لدخل عليه اليسر حتى يخرجه ولن يغلب عسر يسرين ثم قال ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا واسناده ضعيف واخرجه عبد الرزاق والطبرى من طريق الحسن عن النبى صلى الله عليه وسلم واخرجه عبد بن حميد عن ابن مسعود باسناد جيد من طريق قتادة قال ذكر لنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بشر اصحابه بهذه الآية فقال لن يغلب عسر يسرين ان شاء الله واما الموقوف فاخرجه مالك عن زيد بن اسلم عن ابيه عن عمر انه كتب الى ابى عبيدة يقول مهما ينزل بامرئ من شدة يجعل الله بعدها فرجا وانه لن يغلب عسر يسرين وقال الحاكم صح ذلك عن عمر وعلى وهو فى الموطا عن عمر لكن من طريق منقطع و اخرجه عبد بن حميد عن ابن مسعود باسناد جيد واخرجه الفرأ باسناد ضعيف عن ابن عباس اھ من الفتح ثم قال الحافظ فى آخر بذه السورة لم يذكر المصنف فى سورة الم نشرح حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث اخرجه الطبرى وصححه ابن حبان من حديث ابى سعيد رفعه اتانى جبريل فقال يقول لك ربك اتدرى كيف رفعت ذكرك قال الله اعلم قال اذا ذكرت ذكرت معى وبذا اخرجه الشافعى وسعيد بن منصور وعبد الرزاق من طريق مجاهد قوله وذكره الترمذى والحاكم فى تفسير ہا قصة شرح صدره صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء وقد مضى الكلام عليه فى اوائل السيرة النبوية اھ

والتين والزيتون

بسم الله الرحمٰن الرحيم

وفى نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة والبسملة ساقطة عن نسخ الشروح قال القسطلانى تبعا للعينى وهى مكية وقيل مدنية قوله وقال مجاهد هو التين والزيتون الذى ياكل الناس قال الحافظ وصله الفريابى من طريق مجاهد فى قوله والتين والزيتون قال الفاكهة التى تاكل الناس وطور سينين الطور الجبل وسينين المبارك واخرجه الحاكم من وجه آخر عن ابن ابى نجيح عن ابن عباس واخرجه ابن ابى حاتم من طريق عكرمة عن ابن عباس مثله ومن طريق العوفى عن ابن عباس قال التين مسجد نوح الذى بنى على الجودى ومن طريق الربيع بن انس قال التين جبل عليه التين والزيتون جبل عليه الزيتون ومن طريق قتادة الجبل الذى عليه دمشق ومن طريق محمد بن كعب قال مسجد اصحاب الكهف والزيتون مسجد ايلياء ومن طريق قتادة جبل عليه بيت المقدس اھ قال القسطلانى وخصها بالقسم لان التين فاكهة طيبة لا فضل فيها وغذاء لطيف

سريع الهضم ودواء كثير النفع لانه يلين الطبع ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ويزيل رمل المثانة ويفتح سدة الكبد والطحال ويسمن البدن ويقطع البواسير وينفع من النقرس ويشبه فواكه الجنة لانه بلا عجم ولا يمكث فى المعدة ويخرج بطريق الرشح واما الزيتون ففاكهة وادام ودواء وله دهن لطيف كثير المنافع وينبت فى الجبال التى ليست فيها دهنية فلما كان فيهما بذه المنافع الدالة على قدرة خالقهما لاجرم اقسم الله بهما ثم ذكر الاقوال الاخر فى مصداقهما كما تقدم عن الحافظ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله والزيتون الذى ياكل الناس قوله الذى ياكل الناس رد بذلك ما زعم بعضهم ان المراد بهما جبلان اھ

۴۳۹ سورة اقرأ باسم ربك

بسم الله الرحمٰن الرحيم

كذا فى النسخة الهندية وفى نسخ الشروح الثلاثة بغير البسملة قال العينى وتسمى سورة العلق وهى مكية اھ قال الحافظ قال صاحب الكشاف ذهب ابن عباس ومجاهد الى انها اول سورة نزلت واكثر المفسرين الى ان اول سورة نزلت فاتحة الكتاب كذا قال والذى ذهب اكثر الائمة اليه هو الاول واما الذى نسبه الى الاكثر فلم يقل به الا عدد اقل من القليل بالنسبة الى من قال بالاول قوله عن الحسن قال اكتب فى المصحف فى اول الامام بسم الله الرحمٰن الرحيم واجعل بين السورتين خطا وقوله فى اول الامام اى ام الكتاب وقوله خطا قال الداودى ان اراد خطا فقط بغير بسملة فليس بصواب لاتفاق الصحابة على كتابة البسملة بين كل سورتين الا براءة وان اراد بالامام امام كل سورة فيجعل الخط مع البسملة فحسن فكان ينبغى ان يستثنى براءة وقال الكرمانى معناه اجعل البسملة فى اوله فقط واجعل بين كل سورتين علامة للفاصلة وهو مذهب حمزة من القراء السبعة قلت المنقول ذلك عن حمزة فى القرأة لا فى الكتابة قال وكان البخارى اشار الى ان بذه السورة لما كان اولها مبتدأ بقوله تعالى اقرأ باسم ربك اراد ان يبين انه لا تجب البسملة فى اول كل سورة بل من قرأ البسملة فى اول القران كفاه فى امتثال بذا الامر نعم استنبط السہيلى من بذا الامر ثبوت البسملة فى اول الفاتحة لان بذا الامر هو اول شئ نزل من القران فاولى مواضع امتثاله اول القران اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله واجعل بين السورتين خطا فيه دلالة على انه سلك مسلك الحنفية فى كون البسملة آية واحدة من القران نزلت للفصل بين السور فاستغنى عنها اذا كتبت مرة واحدة ولا يفتقر الى كتابتها فى اول كل سورة اھ وبسط فى ہامشه الكلام على شرح قول البخارى بذا الذى حكاه عن الحسن وكذا بسط الكلام فيه على المسئلة الخلافية التى اشار اليها الشيخ قدس سره اشد البسط فارجع اليه لو شئت وذكر الحافظ بذه المسئلة الخلافية مبسوطا تحت قوله باسم ربك حيث قال استدل به السہيلى على ان البسملة يؤمر بقرأتها اول كل سورة لكن لا يلزم من ذلك ان تكون آية من كل سورة الى آخر ما بسط۔

۴۳۹ باب (بغير ترجمة) قال القسطلانى بهنا بدون ترجمة وهو ثابت لابى ذر قال العينى بذا كالفصل بالنسبة الى الباب وليس فى كثير من النسخ لفظ باب بموجود اھ قوله حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شہاب ح وحدثنى سعيد بن مروان الخ وفى نسخة الفتح والقسطلانى بدون ح قال الحافظ الاسناد الاول قد ساق البخارى المتن به فى اول الكتاب وساق فى بذا الباب المتن بالاسناد الثانى ثم قال الحافظ وقد تقدم شرح بذا الحديث مستوفى فى اوائل بذا الكتاب وسأذكر هنا ما لم يتقدم ذكره مما اشتمل عليه من سياق بذه الطريق وغيرها من الفوائد الى آخر ما بسط من الكلام فى شرح بذا الحديث وايضا قد بسط الحافظان الكلام فى شرح اسناد بذا الحديث وقالا من جملة ما افادا ان عبد الله (الواقع فى السند) هو ابن المبارك الامام المشہور وقد نزل البخارى فى حديثه فى بذا الاسناد درجتين وفى حديث الزہرى ثلاث درجات قاله الحافظ زاد العينى وبذا من الغرائب اذ البخارى كثيرا يروى عن ابن المبارك بواسطة شخص واحد مثل عبدان وغيره وبهنا روى عنه بثلاث وسائط وبذا الحديث من ثمانيات البخارى اھ وكتب الشيخ فى اللامع قوله فقال اقرأ الخ مفعول القرأة ما قرأه جبريل بعد ذلك من الآيات فى اوقاتها وايضا فالمقرؤ هو نفس بذه الآيات التى صدرها بقوله اقرأ اھ (تنبيه) الى ههنا تم ما فى لامع الدرارى مما يتعلق بكتاب التفسير ثم بعد ذلك ترك الشيخ قدس سره بياضا بقدر ثلاثة اوراق ولم ادر ما سبب ذلك ولا يكون سببه عدم حضور الوالد فى الدرس فانه نور الله مرقده قال مرارا لم يفتنى حديث واحد بحمد الله تعالى من حضور الدرس عند شيخى واستاذى القطب الگنگوہى نور الله مرقده ولا يكون سببه ذلك ايضا ان القطب الگنگوہى قدس سره لم يقرر لشئ من الكلام على ما بقى من كتاب التفسير لانه لو كان كذلك لما ترك الوالد نور الله مرقده اعلى الله مراتبه البياض فى الاصل فالظاہر انه ترك الكتابة لحدوث عارض من المرض وغيره واراد ان يكتبه بعد ذلك لكنه لم يتفق له ذلك لعارض وقد وجدت فى تقرير مولانا محمد حسن المكى عن الشيخ الگنگوہى قدس سره الكلام على بعض المواضع من كتاب التفسير فذكرته فى ہامش اللامع تتميما للفائدة واضفت من عندى بعض ما سنح لى من مطالعة الشروح فارجع اليه لو شئت والا التقط منها شيئا مهما مما يليق بهذا الجزء ان شاء الله تعالى۔

۴۴۰ باب قوله خلق الانسان من علق قد اورد الحافظ على الامام البخارى فى اختصاره حديث الباب غاية الاختصار اذ قال ذكر فيه طرفا من الحديث الذى قبله برواية عقيل عن ابن شہاب واختصره جدا قال اول ما بدئ به رسول صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة قال فجاءه الملك فقال اقرأ باسم ربك الذى خلق وبذا فى غاية الاجحاف ولا اظن يحيى بن بكير حدث البخارى به ہكذا ولا كان له بذا التصرف وانما بذا صنيع البخارى وهو دال على انه كان يجيز الاختصار من الحديث الى بذه الغاية اھ

۴۴۰ باب قوله اقرأ وربك الاكرم قال العينى بعد ذكر حديث الباب بذا ايضا مختصر من حديث عائشة جدا واخرجه من طريقين الاول عن عبد الله بن محمد المسندى عن عبد الرزاق بن ہمام عن معمر عن الزہرى والثانى عن الليث عن عقيل عن الزہرى عن عروة وبذا معلق وصله فى بدء الوحى ثم فى الباب الذى قبله ثم فى التعبير اخرجه فى المواضع

الثلثة عن يحيى بن بكير عن الليث اهـ

صــ باب قوله الذي علم بالقلم قال الحافظ كذا لابي ذر وسقطت الترجمة لغيره واورد طرفا من حديث بدء الوحي عن عبد الله بن يوسف عن الليث مقتصرا منه على قوله فرجع النبي صلى الله عليه وسلم الى خديجة فقال زملوني زملوني فذكر الحديث كذا فيه وقد ذكر من الحديث في ذكر الملائكة من بدء الخلق حديث جابر مقتصرا عليه اهـ

ـــــه باب قوله كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية الآية قال الحافظ سقط لابي ذر باب ومن ناصية الى آخره و

قوله لنسفعاً كذا في النسخ الهندية بالالف وكذا في نسخة العيني وقال وكتب بالالف في المصحف على حكم الوقف اهـ وفي نسخة الفتح والقسطلاني لنسفعن اي بالنون وقد تقدم في اول السورة قول البخاري لنسفعا قال لناخذن وقد اختلفت النسخ ههنا ايضاً ففي النسخة الهندية بالالف وفي نسخة الشروح الثلاثة لنسفعن اي بالنون فقال الحافظ هو كلام ابي عبيدة ايضاً ولفظه لنسفعن انما يكتب بالنون لانها نون خفيفة اهـ وقد روي عن ابي عمرو بتشديد النون والموجود في مرسوم المصحف بالالف والسفع القبض على الشيء بشدة وقيل اصله الاخذ بسفعة الفرس اي سواد ناصية اهـ وفي هامش اللامع اعلم ان الامام البخاري ترجم في سورة اقرأ باربعة تراجم وذكر فيها قطعا من حديث بدء الوحي وذكر في الباب الخامس حديثا آخر فلعله اشار بذلك الى ان الآيات الاول من سورة اقرأ نزلت في بدء الوحي الى قوله تعالى كلا لئن لم ينته ثم ترجم باب قوله كلا لئن لم ينته وذكر فيه حديثا آخر غير الاول اشارة الى انها نزلت بعد ذلك في قصة ابي جهل وقد صرح المفسرون به وفي الجلالين سورة اقرأ مكية تسع عشرة آية صدرها الى مالم يعلم اول ما نزل من القرآن وذلك بغار حراء رواه البخاري اهـ وفي حاشية الجمل وهي خمس آيات اهـ وقال الحافظ في شرح حديث الباب قوله فقال اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم هذا القدر من هذه السورة هو الذي نزل اولا بخلاف بقية السورة فانما نزل بعد ذلك بزمان وقد قدمت في تفسير المدثر بيان الاختلاف في اول ما نزل والحكمة في هذه الاولية ان هذه الآيات الخمس اشتملت على مقاصد القرآن ففيها براعة الاستهلال وهي جديرة بان تسمى عنوان القرآن لان عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في اوله وهذا بخلاف الفن البديعي المسمى العنوان فانهم عرفوه بان ياخذ المتكلم في فن فيؤكده بذكر مثال سابق وبيان كونها اشتملت على مقاصد القرآن انها تنحصر في علوم التوحيد والاحكام والاخبار وقد اشتملت على الامر بالقراءة والبداءة فيها ببسم الله وفي هذه الاشارة الى الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا اشارة الى اصول الدين وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان مالم يعلم اهـ

انا انزلناه في ليلة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح سورة انا انزلناه بزيادة لفظ سورة باسقاط البسملة قال العيني هذا في رواية ابي ذر وفي رواية غيره سورة القدر وهي مدنية في قول الاكثرين وحكى الماوردي عكسه وذكر الواحدي انها اول سورة نزلت بالمدينة قال ابو العباس مكية

بلا خلاف اهـ قوله انا انزلناه الهاء كناية عن القرآن اي الضمير راجع الى القرآن وان لم يتقدم له ذكر قوله انزلناه فخرج الجمع الخ هو قول ابي عبيدة ووقع في رواية ابي نعيم في المستخرج نسبته اليه قال قال معمر وهو اسم ابي عبيدة كما تقدم غير مرة وقوله فيكون اثبت واوكد قال ابن التين النحاة يقولون انه للتعظيم يقوله المعظم عن نفسه ويقال عنه انتهى وهذا هو المشهور ان هذا جمع التعظيم قال الحافظ قال ايضا لم يذكر المصنف في سورة القدر حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث من قام ليلة القدر وقد تقدم في اواخر الصيام اهـ

سورة لم يكن

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا في نسخ الشروح والبسملة ساقطة عن نسخة العيني قال الحافظ سقطت البسملة لغير ابي ذر ويقال لها ايضا سورة القيمة وسورة البينة اهـ زاد العيني ويقال لها سورة المنفكين وهي مدنية في قول الجمهور وحكى ابو صالح عن ابن عباس انها مكية وفي رواية همام عن قتادة انها مكية وفي رواية سعيد عن قتادة انها مدنية اهـ قوله اضاف الدين الى المؤنث قال العيني اشار به الى قوله تعالى وذلك دين القيمة وفسرها بقوله القائمة اي دين الملة القائمة المستقيمة فالدين مضاف الى مؤنث وهي الملة والقيمة صفة فحذف الموصوف اهـ وقال القسطلاني اضاف الدين الى المؤنث على تاويل الدين بالملة والتاء في القيمة للمبالغة كعلامة وفي تقرير المكي غرضه ان القيمة وان كان مضافا اليه لكنه في الحقيقة صفة للدين كما جاء في موضع آخر بالتركيب التوصيفي وذلك صحيح لان الدين هو الملة فكان مؤنثا اهـ الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا لا يذهب عليك ان الشراح قاطبة لم يفصلوا في كلام البخاري والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار في كلامه الى آيتين من سورة لم يكن فاشار بقوله قيمة الى قوله تعالى فيها كتب قيمة وفسرها بقوله القائمة واشار بقوله دين القيمة الى قوله تعالى وذلك دين القيمة الى آخر ما ذكر فيه قوله امرني ان اقرأ عليك لم يكن فيه ثلاثة مسائل الاولى تخصيص ابي رضي الله عنه بالقراءة عليه والثانية تخصيص هذه السورة والثالثة بكاء ابي رضي الله عنه اجاد الشيخ قدس سره في تقرير الترمذي المطبوع باسم الكوكب الدري الكلام على الثلثتين منها بعبارة وجيزة اذ قال والمناسبة ما فيها من ذكر اهل الكتاب وقوله فبكى اي شوقا وتلذذا بامر الله الى آخر ما بسط من الكلام على المسائل الثلث في هامش اللامع اشد البسط فارجع اليه لو شئت وقال العيني والحديث مضى في باب مناقب ابي بن كعب فانه اخرجه هناك بعين هذا الاسناد اهـ قال العيني في الحديث الاول من هذا الباب ثم ذكر البخاري هذا الحديث بعد ذلك بطريقين آخرين كما ترى -

اذا زلزلت

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا في النسخ الهندية وفي نسخة القسطلاني بغير لفظ سورة وبغير البسملة وفي نسخة الحافظين باثباتهما قال العيني وهي مكية وتسمى سورة الزلزلة وقوله زلزلت اي حركت حركة شديدة لقيام الساعة اهـ

ـــــه باب قوله من يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال العيني لم يثبت لفظ باب الا لابي ذر والمثقال على وزن مفعال من الثقل ومعنى المثقال ههنا الوزن وسئل ثعلب عن الذرة فقال ان مائة نملة وزن حبة والذرة واحدة منها وعن يزيد بن هارون زعموا ان الذرة ليس لها وزن قوله يقال اوحى لها الخ اشار به الى قوله تعالى بان ربك اوحى لها وغرضه ان هذه الالفاظ الاربعة بمعنى واحد وجاء استعمالها بكلمة الى وباللام ومعناه امرها بالكلام واذن لها فيه اهـ وقال الحافظ قال ابو عبيدة في قوله بان ربك اوحى لها قال العجاج اوحى لها القرار فاستقرت وقيل اللام بمعنى من اجل والموحى اليه محذوف اي اوحى الى الملائكة من اجل الارض والاول اصوب وقد اخرج ابن ابي حاتم من طريق عكرمة عن ابن عباس قال اوحى اليها اهـ من الفتح وقال ايضا تقدم شرح الحديث مستوفى في كتاب الجهاد -

ـــــه باب قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قال القسطلاني ثبت لفظ باب لابي ذر وقال العيني وليس في كثير من النسخ لفظ باب اهـ ذكر المصنف فيه حديث ابي هريرة من وجه آخر عن مالك بسنده المذكور في الباب السابق مقتصرا على القصة الاخيرة -

والعاديات

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلفت النسخ ههنا ففي النسخ الهندية كما ذكر بغير لفظ سورة مع ذكر البسملة وفي نسخة العيني سورة والعاديات وفي نسخة القسطلاني والعاديات بغير لفظ سورة وفي نسخة الفتح والعاديات والقارعة واما البسملة فليست في نسخة من نسخ الشروح الثلاثة قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره والعاديات حسب والمراد بالعاديات الخيل وقيل الابل اهـ قال العيني وهي مكية اهـ قوله وقال مجاهد الكنود الكفور قال الحافظ وصله الفريابي عن مجاهد بهذا واخرج ابن مردويه عن ابن عباس مثله ويقال انه بلسان قريش الكفور وبلسان كنانة البخيل وبلسان كندة العاصي وروى الطبراني من حديث ابي امامة رفعه الكنود الذي ياكل وحده ويمنع رفده ويضرب عبده اهـ

سورة القارعة

بسم الله الرحمن الرحيم

كذا في الهندية مع ذكر البسملة وكذا في نسخة العيني وسقطت عن نسخة الفتح والقسطلاني قال العلامة العيني وهي مكية اهـ قوله كالفراش المبثوث كغوغاء الجراد الخ قال الحافظ هو كلام الفراء قال في قوله كالفراش يريد كغوغاء الجراد الى آخره وقال ابو عبيدة الفراش طير لا ذباب ولا بعوض والمبثوث المتفرق وحمل الفراش على حقيقته اولى والعرب تشبه بالفراش كثيرا كقول جرير ان الفرزدق ما علمت وقومه ٭ مثل الفراش غشين نار المصطلي ٭ وصفهم بالحرص والتهافت وفي تشبيه الناس يوم البعث بالفراش مناسبات كثيرة بليغة كالطيش والانتشار والكثرة والضعف والذلة والمجيء بغير رجوع والقصد الى الداعي والاسراع وركوب بعضهم بعضا والتطاير الى النار اهـ وفي تفسير الجلالين كالفراش المبثوث كغوغاء الجراد المنتشر وفي حاشية الجمل الغوغاء الجراد بعد ان ينبت شعره اهـ قاري وقال في القاموس الغوغاء الجراد بعد ان ينبت جناحه او اذا انسلخ من الالوان وصار الى الحمرة وشيء شبه البعوض ولا يعض لضعفه اهـ وقال في البحر غوغاء الجراد صغيره الذي ينتشر في الارض اهـ قوله كالعهن كالوان العهن وهو قول الفراء قال كالعهن لان الوانها مختلفة كالعهن وهو الصوف اهـ من الفتح وفي هامش اللامع قال الرازي في التفسير الكبير العهن الصوف ذو الالوان وفي قراءة ابن مسعود كالصوف المنفوش واعلم ان الله تعالى اخبر ان الجبال مختلفة الالوان على ما قال ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود ثم انه سبحانه وتعالى يفرق اجزائها ويزيل التاليف والتركيب عنها فيصير ذلك مشابها بالصوف الملون بالالوان المختلفة اهـ

الهاكم

بسم الله الرحمن الرحيم

كذا في النسخ الهندية بدون لفظ سورة وبزيادة البسملة وفي نسخ الشروح الثلثة بزيادة لفظ سورة مع البسملة قال الحافظ ويقال لها سورة التكاثر واخرج ابن ابي حاتم من طريق سعيد بن ابي هلال قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمونها المقبرة اهـ قال العيني وهي مكية ثم قال الحافظ (تنبيه) لم يذكر في هذه السورة حديثا مرفوعا وسياتي في الرقاق من حديث ابي بن كعب ما يدخل فيها اهـ

والعصر

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح الثلثة بزيادة لفظ سورة والبسملة ساقطة عن نسخ الشروح قال العيني وهي مكية قال الحافظ العصر

اليوم والليلة قال عبد الرزاق عن معمر قال الحسن العصر العشي وقال قتادة ساعة من ساعات النهار قوله يقال الدهر اقسم به وفي نسخة الشروح وقال يحيى الدهر اقسم به قال الحافظ سقط يحيى لابي ذر وهو يحيى بن زياد الفراء فهذا كلامه في معاني القرآن اه قلت انما ذكره الامام البخاري لانهم اختلفوا في تفسير العصر على اقوال كما تقدم عن الفتح وفي الجلالين قوله العصر الدهر او ما بعد الزوال الى الغروب او صلوة العصر اه زاد الرازي قولا رابعا انه قسم بزمان الرسول عليه الصلوة والسلام لقوله صلى الله عليه وسلم مثلكم ومثل من كان قبلكم مثل رجل استأجر اجيرا الحديث فهذا الخبر دال على ان العصر هو الزمان المختص به وبامته الى آخر ما بسط ثم قال البخاري اقسم به نبه بذلك على ان الواو للقسم واشار اشارة لطيفة الى جواز حلفه تعالى بمخلوقه وفي الجمل تحت قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم الآية قال القشيري هو قسم ولله ان يقسم بما يريد وليس لنا ان نقسم بغير الله تعالى وصفاته القديمة اه الى آخر ما بسط في هامش اللامع قال الحافظ (تنبيه) لم ار في تفسير هذه السورة حديثا مرفوعا صحيحا لكن ذكر بعض المفسرين فيها حديث ابن عمر من فاتته صلوة العصر وقد تقدم في صفة الصلوة مشروحا اه۔

ويل لكل همزة

بسم الله الرحمن الرحيم

كذا في النسخ الهندية وفي نسخة الفتح والقسطلاني بزيادة لفظ سورة وفي نسخة العيني سورة الهمزة والبسملة ثابتة في الجميع قال العيني وهي مكية وعن ابن عباس الهمزة المشاؤن بالنميمة المفرقون بين الاحبة وعن قتادة الهمزة الذي يأكل لحوم الناس ويغتابهم واللمزة الطعان اه قال الحافظ والمراد الكثير الهمز وكذا اللمزة الكثير اللمز ثم ذكر اثر ابن عباس المتقدم وقال اخرجه سعيد بن منصور اه لم يذكر المصنف فيه حديثا مرفوعا وسيأتي ما يناسبه في سورة لايلاف من كلام الحافظ

سورة الم تر كيف فعل ربك

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا في النسخ الهندية وفي نسخة الحافظين سورة الم تر وفي نسخة القسطلاني "الم تر" حسب وليست البسملة في نسخ الشروح قال العيني وتسمى سورة الفيل وهي مكية اه قوله وقال مجاهد ابابيل متتابعة مجتمعة قال العيني اشار به الى قوله تعالى وارسل عليهم طيرا ابابيل وفسر الابابيل بقوله متتابعة مجتمعة روى هذا عن مجاهد وقال النسفي في تفسير ابابيل جمع ابالة وقيل ابابيل مثل عبابيد لا واحد لها وقيل جمع ابول مثل عجول يجمع على عجاجيل اه قلت وما زعمه كثير من الناس من ان ابابيل اسم طير معروف ليس بصحيح وقوله قال ابن عباس سجيل من سنك وكل اي السجيل معرب من سنگ بمعنى الحجر وگل بمعنى الطين وفي الجلالين سجيل طين مطبوخ بنار جهنم وفي القسطلاني وقيل السجيل الديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار والمعنى ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدون مما كتب الله في ذلك الكتاب اه بسط الكلام على هذين القولين في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت۔ لم يذكر المصنف فيه حديثا مرفوعا وسيأتي ما يناسبه في سورة لايلاف من كلام الحافظ قدس سره

لايلاف قريش

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة العيني بزيادة لفظ سورة وفي نسخة الحافظ سورة لايلاف حسب والبسملة ساقطة عن نسخ الشروح قال العيني ذكر ابو العباس انها مكية بلا خلاف وذكر الضحاك وعطاء بن السائب انها مدنية اه ثم اختلفوا في متعلق اللام في قوله لايلاف بسط الكلام عليه في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قال الحافظ رحمه الله قيل اللام متعلقة بالقصة التي في السورة التي قبلها ويؤيده انهما في مصحف ابي بن كعب سورة واحدة وقيل متعلقة بشئ مقدر اي اعجب لنعمتي على قريش اه (تنبيه) لم يذكر في هذه السورة ولا التي قبلها حديثا مرفوعا فاما سورة الهمزة ففي صحيح ابن حبان من حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ يحسب ان ماله اخلده يعني بفتح السين واما سورة الفيل ففيها من حديث المسور الطويل في صلح الحديبية قوله حبسها حابس الفيل قد تقدم شرحه مستوفى في كتاب الشروط وفيها حديث ابن عباس مرفوعا ان الله حبس عن مكة الفيل الحديث واما هذه السورة فلم ار فيها حديثا مرفوعا صحيحا اه من الفتح۔

ارأيت

بسم الله الرحمن الرحيم

وكذا في نسخة القسطلاني بغير لفظ سورة وفي نسخة الحافظين بزيادة لفظ سورة والبسملة ساقطة عن نسخ الشروح قال العلامة العيني وتسمى سورة الماعون وهي مكية قال الثعلبي قال مقاتل والكلبي نزلت في العاص بن وائل السهمي وعن السدي وابن كيسان في الوليد بن المغيرة وعن الضحاك في عمرو بن عائذ وقيل في هبيرة بن وهب المخزومي وقال الفراء وقرأ ابن مسعود ارأيتك الذي يكذب قال والكاف صلة وقال النسفي ارأيت هل عرفت الذي يكذب بالدين بالجزاء من هو ان لم تعرفه فذلك الذي يكذب بالجزاء هو الذي يدع اليتيم اي يقهره ويزجره اه قوله الماعون المعروف كله قال العيني ذكر البخاري في تفسير الماعون ثلثة اقوال الاول المعروف كله وهو الذي يتعاطاه الناس بينهم كالدلو والفاس والقدر وهو قول الكلبي ومحمد بن كعب الثاني الماعون الماء وهو قول سعيد بن المسيب والزهري ومقاتل قالوا الماعون الماء بلغة قريش الثالث قول عكرمة وهو اعلاها الزكوة الى آخره وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة وقوله عارية المتاع اي الماعون اسم جامع لمتاع البيت كالمنخل والغربال ونحو ذلك مما يستعمل في البيوت وقيل الماعون ما لا يحل منعه مثل الماء والملح والنار وغير ذلك الى آخر ما بسط الكلام في تحقيقه في هامش اللامع وقال الحافظ اما القول الاول فقال الفراء قال بعضهم ان الماعون المعروف كله حتى ذكر القصعة والدلو والفاس ولعله اراد ابن مسعود فانه اخرج ابو داؤد والنسائي عن ابن مسعود كنا نعد الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عارية الدلو والقدر واسناده صحيح الى ابن مسعود واخرجه البزار والطبراني من حديث ابن مسعود مرفوعا صريحا الى آخر ما ذكر الحافظ في تائيد القول الثاني والثالث ثم قال في آخر هذه السورة لم يذكر المصنف في تفسير هذه السورة حديثا مرفوعا ويدخل فيه حديث ابن مسعود المذكور قبل اه ملخصا من الفتح۔

انا اعطيناك الكوثر

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة بغير البسملة قال العيني وهي مكية عند الجمهور وقال قتادة والحسن وعكرمة مدنية وسبب الاختلاف فيه لاجل الاختلاف في سبب النزول فعن ابن عباس نزلت في العاص بن وائل فانه قال في حق النبي صلى الله عليه وسلم الابتر وقيل في عقبة بن ابي معيط وعن عكرمة في جماعة من قريش وقيل في ابي جهل وقال السهيلي في كعب بن الاشرف قال ويلزم من هذا ان تكون السورة مدنية وفيه تأمل اه وقال القسطلاني مكية او مدنية اه وقال الحافظ هي سورة الكوثر وقد قرأ ابن محيصن انا انطيناك الكوثر بالنون وكذا قرأها طلحة بن مصرف والكوثر فوعل من الكثرة سمي به النهر لكثرة مائه وآنيته وعظم قدره وخيره قوله شانئك عدوك وقد وصله ابن مردويه من طريق علي ابن ابي طلحة عن ابن عباس كذلك واختلف الناقلون في تعيين الشانئ المذكور فقيل هو العاصي بن وائل وقيل ابو جهل وقيل عقبة بن ابي معيط ثم ذكر المصنف في الباب ثلاثة احاديث الاول حديث انس وقد تقدم شرحه في اوائل المبعث في قصة الاسراء في اواخرها ويأتي بأوضح من ذلك في اواخر كتاب الرقاق وقوله لما عرج بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء قال اتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ مجوف فقلت ما هذا يا جبريل قال هذا الكوثر هكذا اقتصر على بعضه وساقه البيهقي من طريق ابراهيم بن الحسن عن آدم شيخ البخاري فيه فزاد بعد قوله الكوثر الذي اعطاك ربك فاهوى الملك بيده فاستخرج من طينه مسكا اذفر واورده البخاري بهذه الزيادة في الرقاق من طريق همام عن ابي هريرة الثاني حديث عائشة وفيه هو نهر اعطيه نبيكم زاد النسائي في بطنان الجنة قلت ما بطنان الجنة قالت وسطها انتهى وبطنان بضم الموحدة وسكون المهملة بعدها نون۔ الحديث الثالث حديث ابن عباس من رواية ابي بشر عن سعيد بن جبير عنه ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات ثم قال هذا تأويل من سعيد بن جبير جمع به بين حديثي عائشة وابن عباس وكان الناس الذين عنا هم ابو بشر ابو اسحق وقتادة ونحوهما ممن روى ذلك صريحا ان الكوثر هو النهر وقد اخرج الترمذي من طريق ابن عمر رفعه الكوثر نهر في الجنة حافتاه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت الحديث قال انه حسن صحيح وفي صحيح مسلم عن انس بينما نحن عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت على سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الى آخرها ثم قال اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيامة الحديث وحاصل ما قاله سعيد بن جبير ان قول ابن عباس انه الخير الكثير لا يخالف قول غيره ان المراد به نهر في الجنة لان النهر فرد من افراد الخير الكثير ولعل سعيدا اومأ الى ان تأويل ابن عباس اولى لعمومه لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فلا معدل عنه وقد نقل المفسرون في الكوثر اقوالا اخرى غير هذين تزيد على العشرة منها قول عكرمة الكوثر النبوة وقول الحسن الكوثر القرآن وقيل تفسيره الاسلام وقيل انه التوحيد وقيل كثرة الاتباع وقيل الايثار وقيل رفعة الذكر وقيل نور القلب وقيل الشفاعة وقيل المعجزات وقيل اجابة الدعاء وقيل الفقه في الدين وقيل الصلوات الخمس وسيأتي مزيد بسط في امر الكوثر وهل الحوض النبوي هو او غيره في كتاب الرقاق ان شاء الله تعالى

قل يا ايها الكافرون

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة من غير بسملة قال العلامة العيني ويقال لها سورة الكافرين والمقشقشة وكذا في النسخة التي بايدينا في نسخة الحافظ بدله المقشقشة) اي المبرئة من النفاق وهي مكية والخطاب لاهل مكة منهم الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل وامية بن خلف قالوا يا محمد فاتبع ديننا ونتبع دينك ونشركك في امرنا كله تعبد آلهتنا سنة ونعبد الهك سنة فقال معاذ الله ان اشرك به غيره فانزل الله تعالى قل يا ايها الكافرون الى آخر السورة اه وقال الحافظ وقد اخرج ابن ابي حاتم من حديث ابن عباس قال قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم كف عن آلهتنا فلا تذكرها بسوء فان لم تفعل فاعبد آلهتنا سنة ونعبد الهك سنة فنزلت وفي اسناده ابو خلف عبد الله بن عيسى وهو ضعيف وقال الحافظ ايضا (تنبيه) لم يورد في هذه السورة حديثا مرفوعا ويدخل فيها حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في ركعتي الطواف قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد اخرجه مسلم وقد الزمه الاسماعيلي بذلك حيث قال في تفسير والتين والزيتون لما اورد البخاري حديث البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها في العشاء قال الاسماعيلي ليس لايراد هذا معنى هنا والا فلزمه ان يورد كل حديث وردت فيه قرأة لسورة مسماة في تفسير تلك السورة اه

سورة اذا جاء نصر الله والفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحافظ سقطت البسملة لغير ابي ذر اهـ وقال العيني ويقال لها سورة النصر وقال ابو العباس هي مدنية بلا خلاف اهـ قال الحافظ وقد اخرج النسائي من حديث ابن عباس انها آخر سورة نزلت من القرآن وقد تقدم في تفسير براءة انها آخر سورة نزلت والجمع بينهما ان آخرية سورة النصر نزولها كاملة بخلاف براءة كما تقدم توجيهه ويقال ان اذا جاء نصر الله نزلت يوم النحر وهو بمنى في حجة الوداع وقيل عاش بعدها احدى وثمانين يوما وليس منافيا للذي قبله بناء على بعض الاقوال في وقت الوفاة النبوية وعند ابن ابي حاتم من حديث ابن عباس عاش بعدها تسع ليال وعن مقاتل سبعا وعن بعضهم ثلاثا وقيل ثلاث ساعات وهو باطل واخرج ابن ابي داؤد في كتاب المصاحف باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان يقرأ اذا جاء فتح الله والنصر وقال الحافظ ايضا في شرح حديث الباب قوله يتأول القرآن اي يجعل ما امر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في اشرف الاوقات والاحوال وقد اخرجه ابن مردويه من طريق اخرى عن مسروق عن عائشة فزاد فيه علامة في امتي امرني ربي اذا رأيتها اكثر من قول سبحان الله وبحمده واستغفر الله واتوب اليه فقد رأيت جاء نصر الله والفتح فتح مكة ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا وقال ابن القيم في الهدي كانه اخذه من قوله تعالى واستغفره لانه كان يجعل الاستغفار في خواتم الامور فيقول اذا سلم من الصلوٰة استغفر الله ثلاثا واذا خرج من الخلاء قال غفرانك وورد الامر بالاستغفار عند انقضاء المناسك ثم افيضوا من حيث افاض الناس الآية قلت ويؤخذ ايضا من قوله تعالى انه كان توابا فقد كان يقول عند انقضاء الوضوء اللهم اجعلني من التوابين اهـ

باب قوله ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا - وثبت لفظ باب لابي ذر ثم قال في تفسير الآية قوله افواجا اي جماعات بعد ما كان يدخل فيه واحد واحد وذلك بعد فتح مكة جاء العرب من اقطار الارض طائعين ونصب افواجا على الحال من فاعل يدخلون اهـ وزاد العيني في تفسيره من غير قتال اهـ وبسط في هامش اللامع الكلام على استنباط ابن عباس اجله صلى الله عليه وسلم من هذه السورة من كلام الشراح ومن كلام الشيخ الگنگوهي وشيخ مشائخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي نور الله مرقده فارجع اليه لو شئت

باب قوله فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا وليست في نسخة القسطلاني لفظة باب وقال هي لابي ذر باب فسبح الخ قوله تواب على العباد الخ قال العيني اشار بهذا الى ان التواب له معنيان احدهما تواب يقال بمعنى انه رجاع عليهم بالمغفرة وقبول التوبة وقيل الذي يرجع الى كل مذنب بالتوبة واصله من التوب وهو الرجوع وقيل هو الذي ييسر للمذنبين اسباب التوبة ويوفقهم لها ويسوق اليهم ما ينبههم عن رقدة الغفلة ويطلعهم على وخامة عواقب الزلة فسمي المسبب للشئ باسم المباشر له كما اسند اليه فعله في قولهم بني الامير المدينة والمعنى الآخر تواب يقال للعبد بمعنى انه تائب من الذنوب التي اقترفها وقال ايضا تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة تؤخذ من قوله فسبح بحمد ربك الى آخره والحديث مر في المغازي في باب مجرد عقيب باب منزل النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح فانه اخرجه هناك عن ابي النعمان عن ابي عوانة الى آخره اهـ وقال الحافظ في شرح حديث الباب ولابي يعلى من حديث ابن عمر نزلت هذه السورة في اوسط ايام التشريق في حجة الوداع فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه الوداع و سئلت عن قول الكشاف ان سورة النصر نزلت في حجة الوداع ايام التشريق فكيف صدرت باذا الدالة على الاستقبال فاجبت بضعف مانقله وعلى تقدير صحته فالشرط لم يتكمل بالفتح لان مجئ الناس افواجا لم يكن تكمل فبقية الشرط مستقبلا وقد اورد الطيبي السوال واجاب بجوابين احدهما ان اذا قد ترد بمعنى اذ كما في قوله تعالى واذا رأوا تجارة الآية ثانيهما ان كلام الله تبارك وتعالى قديم وفي كل من الجوابين نظر لا يخفى اهـ

تبت يدا ابي لهب

بسم الله الرحمن الرحيم

وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة قال العيني وهي مكية وابو لهب ابن عبد المطلب واسمه عبد العزى وامه خزاعية وكنى ابا لهب فقيل بابنه لهب وقيل لشدة حمرة وجنتيه وكان وجهه يتلهب من حسنه ووافق ذلك مآل اليه امره وهو دخوله نارا ذات لهب وكان من اشد الناس عداوة للنبي صلى الله عليه وسلم وتمادى على عداوته حتى مات بعد بدر بايام ولم يحضرها بل ارسل عنه بديلا فلما بلغه ماجرى لقريش مات غما اهـ وقال ايضا تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة وفيه بيان سبب نزول السورة والحديث قد تقدم بتمامه في مناقب قريش وبعضه في الجنائز اهـ قوله تباب خسران الخ هكذا في النسخ الهندية وهكذا في نسخة القسطلاني وزاد في نسخة الحافظين وكذا في نسخة الحاشية قبل هذا وتب خسر وهو الاولى لان هذا اللفظ هو الواقع في هذه السورة بخلاف اللفظين المذكورين بعده فقد ذكرهما لمناسبة اللفظ قال العيني قوله وتب خسر تباب خسران تتبيب تدمير اشار به الى قوله تعالى وتب ما اغنى عنه ماله وفسر تب بقوله خسر وفسر تباب بقوله خسران واشار به الى قوله تعالى وما كيد فرعون الا في تباب واشار بقوله تتبيب الى قوله تعالى وما زادوهم غير تتبيب اي غير تدمير اي غير هلاك اهـ قوله فهتف منهم المخلصين قال الحافظ كذا وقع في رواية ابي اسامة عن الاعمش وقد تقدم البحث فيه في تفسير سورة الشعراء مع بقية مباحث هذه الحديث وفوائده اهـ

باب قوله وتب ما اغنى عنه ماله وما كسب وذكر فيه الحديث الذي قبله من وجه آخر وقوله فيه فهتف اي صاح وقوله ياصباحاه اي هجموا عليكم صباحا اهـ من الفتح -

باب قوله سيصلى نارا ذات لهب قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس المذكور مختصرا وقد قدمت ان عادة المصنف غالبا اذا كان للحديث طرق ان لايجمعها في باب واحد بل يجعل لكل طريق ترجمة تليق به وقد يترجم بما يشتمل عليه الحديث وان لم يسقه في ذلك الباب اكتفاء بالاشارة وهذا من ذلك اهـ قلت ما ذكر الحافظ من عادة البخاري اذا كان للحديث طرق الخ هو كذلك وله نظائر كثيرة تقدم ذكرها في تفسير سورة المنافقين -

باب قوله وامرأته حمالة الحطب اسم امرأة ابي لهب العوراء وتكنى ام جميل وهي بنت حرب ابن امية اخت ابي سفيان والد معاوية وتقدم لها ذكر في تفسير والضحى يقال ان اسمها اروى والعوراء لقب ويقال لم تكن عوراء وانما قيل لها ذلك لجمالها الى آخر ما ذكر الحافظ في سبب نزول هذه السورة قوله وقال مجاهد حمالة الحطب تمشي بالنميمة بسط الكلام عليه في هامش اللامع وقال الحافظ وصله الفريابي عنه واخرج سعيد بن منصور من طريق محمد بن سيرين قال كانت امرأة ابي لهب تنم على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المشركين وقال الفراء كانت تنم فتحرش فتوقد بينهما العداوة فكنى عن ذلك بحملها الحطب اهـ قوله من مسد قيل هو ليف المقل وقيل هو مطلق الليف والمقل شجر الدوم اهـ من الجمل ليف پوست درخت خرما مقل نوع از دو از گوگل اهـ كذا في الصراح وفي بيان القرآن يہ ایک رسی جو کہ خوب بٹی ہوئی اھ وفی الضیض گوگل کی چھال لانہ یاخذ النار بالسرعۃ اھ

قل هو الله احد

بسم الله الرحمن الرحيم

وهكذا في نسخة القسطلاني بغير لفظ سورة مع ذكر البسملة وفي نسخة العيني بزيادة لفظ سورة بغير البسملة وفي نسخة الفتح بزيادتهما قال العيني وتسمى سورة الاخلاص وهي مكية وقيل مدنية نزلت لما قال قريش او كعب بن الاشرف او مالك بن الصيف او عامر بن الطفيل العامري انسب لنا ربك اهـ قال الحافظ وجاء في سبب نزولها من طريق ابي العالية عن ابي بن كعب ان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك فنزلت اخرجه الترمذي والطبري وفي آخره قال لم يلد ولم يولد لانه ليس شئ يولد الا يموت ولا شئ يموت الا يورث وربنا لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفوا احد شبيه ولا عدل واخرجه الترمذي من وجه آخر عن ابي العالية مرسلا وقال هذا اصح وصحح الموصول ابن خزيمة والحاكم وله شاهد من حديث جابر عند ابي يعلى والطبري والطبراني في الاوسط اهـ قوله لاينون احد بسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه قال القسطلاني في قوله لاينون احد اي في الوصل يقال احد الله بحذف التنوين لالتقاء الساكنين وروينا قراءة عن زيد بن علي وابان بن عثمان والحسن وابي عمرو في رواية عنه وقوله واحد قال العيني تفسير قوله احد الى آخر ما ذكر في هامش اللامع من الفرق بين واحد واحد -

باب قوله الله الصمد - هكذا هذه الترجمة في النسخ الهندية وكذا في نسخة الحافظين ابن حجر والعيني

قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة لابي ذر اهـ وفي نسخة القسطلاني قوله الله الصمد بدون لفظ باب قوله والعرب تسمي اشرافها الصمد قال الحافظ وقال ابو عبيدة الصمد السيد الذي يصمد اليه ليس فوقه احد فعلى هذا هو فعل بفتحتين بمعنى مفعول اهـ وقال القسطلاني في تفسير الصمد قال ابن عباس الذي تصمد اليه الخلائق في حوائجهم ومسائلهم وهو من صمد اذا قصد وهو الموصوف به على الاطلاق فانه مستغن عن غيره مطلقا وكل ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته وقال الحسن وقتادة هو الباقي بعد خلقه وعن الحسن الصمد الحي القيوم الذي لا زوال له وعن عكرمة الذي لم يخرج منه شئ ولا يطعم وعن الضحاك والسدي الذي لا جوف له وعن عبد الله بن يزيد الصمد نور يتلألأ وكل هذه الاوصاف صحيحة في صفاته تعالى على ما لا يخفى اهـ

قل اعوذ برب الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم

هكذا في النسخ الهندية بغير لفظ سورة وفي نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة قال العيني وفي بعض النسخ سورة الفلق ولم تثبت البسملة الا لابي ذر وهي مدنية في قول سفيان وفي رواية همام وسعيد عن قتادة مكية وكذا قاله السدي وقال سفيان الفلق والناس نزلتا فيما كان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقصة مشهورة في التفاسير والفلق الصبح كذا روي عن ابن عباس وعنه سجن في جهنم وعن السدي جب في جهنم وعن ابي هريرة قيل رفعه بسند لا بأس به الفلق جب في جهنم حطي وعن كعب الجب بيت في جهنم اذا فتح صاح اهل النار من شدة حره وقيل غير ذلك اهـ قوله سألت ابي بن كعب الخ قال الحافظ سيأتي في تفسير السورة التي بعدها باتم من هذا السياق ويشرح ثمة ان شاء الله تعالى اهـ

قل اعوذ برب الناس

بسم الله الرحمن الرحيم

في نسخ الشروح الثلاثة بزيادة لفظ سورة من غير بسملة قال العيني وفي بعض النسخ سورة الناس وهي مدنية اهـ وقال القسطلاني هي مكية او مدنية فان قلت انه تعالى رب جميع العالمين فلم خص الناس اجيب لشرفهم او لان المامور به هو الناس اهـ قوله ويذكر عن ابن عباس الوسواس اذا ولد الخ وفي نسخة الحافظ وقال ابن عباس قال الحافظ كذا لابي ذر ولغيره ويذكر عن ابن عباس وكانه اولى لان اسناده الى ابن عباس ضعيف اخرجه الطبري والحاكم وفي اسناده حكيم بن جبير وهو ضعيف ولفظه ما من مولود الا على قلبه الوسواس فاذا عقل فذكر الله خنس فاذا غفل وسوس ورويناه في الذكر لجعفر بن احمد بن فارس من وجه آخر عن ابن عباس وفي اسناده محمد بن حميد الرازي وفيه مقال ولفظه يحط الشيطان فاه على قلب ابن آدم فاذا سها وغفل وسوس واذا ذكر الله تعالى خنس ولسعيد بن منصور من طريق

عروة بن رويم قال سأل عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ربه ان يريه موضع الشيطان من ابن آدم فاراه فاذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على ثمرة القلب فاذا ذكر العبد ربه خنس واذا ترك مناه وحدثه قال ابن التين ينظر في قوله خنس الشيطان فان المعروف في اللغة خنس اذا رجع وانقبض وقال عياض كذا في جميع الروايات وهو تصحيف وتغيير ولعله كان فيه خنس اي بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات الى آخر ما بسط الحافظ في تحقيقه والمختصر ما قال العيني قوله خنس الشيطان قال الصاغاني الاولى نخس الشيطان وكان نخس الشيطان فان سلمت اللفظة من الانقلاب والتصحيف فالمعنى والله تعالى اعلم اخره وازاله عن مكانه لشدة نخسه وطعنه في خاصرته ثم قال تحت حديث الباب هذا طريق آخر في حديث ابي بن كعب وفيه قوله يقول كذا وكذا قال العيني انهما ليستا من القرآن قوله قيل لي اي انهما من القرآن وهذا كان مما اختلف فيه الصحابة ثم ارتفع الخلاف ووقع الاجماع عليه فلو انكر اليوم احد قرآنيتهما كفر وقال بعضهم ما كانت المسئلة في قرآنيتهما بل في صفة من صفاتهما وخاصة من خاصتهما ولا شك ان هذه الرواية تحتملها فالحمل عليها اولى والله اعلم فان قلت قد اخرج احمد وابن حبان من رواية حماد بن سلمة عن عاصم بلفظ ان ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه واخرج عبد الله بن احمد في زيادات المسند والطبراني وابن مردويه من طريق الاعمش عن ابي اسحاق عن عبد الرحمان بن يزيد النخعي قال كان عبد الله بن مسعود يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول انهما ليستا من القرآن اي من كتاب الله تعالى قلت قال البزار لم يتابع ابن مسعود على ذلك احد من الصحابة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأهما في الصلوة وهو في صحيح مسلم عن عقبة بن عامر وزاد فيه ابن حبان من وجه آخر عن عقبة ابن عامر فان استطعت ان لا تفوتك قرائتهما في صلوة فافعل واخرج احمد من طريق ابي العلاء ابن الشخير عن رجل من الصحابة ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه المعوذتين وقال له اذا انت صليت فاقرأهما واسناده صحيح وروى سعيد ابن منصور من حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح فقرأ فيهما بالمعوذتين اهـ وقال القسطلاني وعنه (اي عقبة بن عامر) ايضاً امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقرأ بالمعوذات في دبر كل صلوة رواه ابو داؤد والترمذي وعند النسائي عنه ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأهما في صلوة الصبح وقد روي ذلك من طرق قد تفيد تواترا لطول ايرادها والله الموفق للصواب اهـ وبسط الكلام على هذه المسئلة في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وفيه عن الاتقان للسيوطي قال الحافظ ابن حجر قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك ثم قال بعد ذكر الروايات المروية عن ابن مسعود ان اسانيدها صحيحة فقول من قال انه كذب على ابن مسعود مردود والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل بل الروايات صحيحة والتأويل محتمل وقد اوله القاضي وغيره على انكار الكتابة كما سبق وهو تاويل حسن الا ان الرواية الصريحة التي جاء فيها ويقول انهما ليستا من كتاب الله تدفع ذلك ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتم التأويل المذكور اهـ وقوله كما سبق اشارة الى ما تقدم في هامش اللامع ايضاً وهو ما قال الحافظ وقد تأول القاضي ابو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار وتبعه عياض وغيره ما حكي عن ابن مسعود فقال لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن وانكر اثباتهما في المصحف فانه كان يرى ان لا يكتب في المصحف شيئاً الا ان كان النبي صلى الله عليه وسلم اذن في كتابته فيه وكأنه لم يبلغه الاذن في ذلك اهـ قلت بسط بحر العلوم الكلام على ذلك اشد البسط وقال بعد نقل كلام صاحب الاتقان والنووي وابن حزم مما قال الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه وانما صح خلو مصحفه عنهما الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره وهذا مشهور عند كثير من القراء والفقهاء ان ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه فلعله لم يسمعهما من النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتواتر عنده ثم قد رجع عن قوله ذلك الى قول الجماعة فان الصحابة رضي الله تعالى عنهم اثبتوهما في المصاحف ونفذوها الى سائر الآفاق كذلك ولله الحمد والمنة ثم ذكر عدة روايات مصرحة دالة على كونهما من القرآن فذكر حديث عقبة بن عامر المذكور تقريبا من عدة طرق وذكر حديثين آخرين احدهما عن عبد الله الاسلمي هو ابن انيس وحديثا آخر عن جابر بن عبد الله فارجع اليه لو شئت قلت وما يخطر ببالي من قديم الزمان ان السؤال في قوله سألت ابي بن كعب عن المعوذتين ليس عن قرآنيتهما بل مقصود السائل السؤال عن قراءة لفظ قل كما هو في اول هاتين السورتين والمعنى اقرأهما بلفظ قل او بدونه فقال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قيل لي اي اقرأنيهما جبرئيل بلفظ قل فقلت اي قرأت بلفظ قل والله سبحانه وتعالى اعلم وهذا آخر ما يتعلق بكتاب التفسير اما براعة الاختتام فعند الحافظ كما تقدم في مقدمة اللامع من قول الحافظ في آخر التفسير تفسير المعوذتين واما عند هذا العبد الضعيف فقد تقدم ايضا بلفظ وفي آخر التفسير شر والشيطان والنفس فانهما كلاهما من مهلكات الآخرة۔

كتاب ابواب فضائل القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة كتاب فضائل القرآن قال العيني ولم يقع لفظ كتاب الا في رواية ابي ذر والمناسبة بين كتاب التفسير وبين كتاب فضائل القرآن ظاهرة لا تخفى والفضائل جمع فضيلة قال الجوهري الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة اهـ وفي هامش اللامع قال السيوطي في الاتقان اختلف الناس هل في القرآن شئ افضل من شئ فذهب الاشعري والباقلاني وابن حبان الى المنع لان الجميع كلام الله عز وجل ولئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه وروي هذا عن مالك وذهب الجمهور الى التفضيل لظواهر الاحاديث قال القرطبي انه الحق وقال ابن حصار العجب ممن يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة في التفضيل ثم ذكر في هامش اللامع كلام الامام الغزالي عن جواهر القرآن فارجع اليه لو شئت قال القسطلاني اختلف في القرآن هل فيه شئ افضل من شئ فذهب الاشعري والقاضي ابو بكر الى انه لا فضل لبعضه على بعض لان الافضل يشعر بنقص المفضول وكلام الله تعالى حقيقة واحدة لا نقص فيه وقال قوم بالافضلية لظواهر الاحاديث كحديث اعظم سورة في القرآن ثم اختلفوا فقال قوم الفضل راجع الى عظم الاجر والثواب وقال آخرون بل لذات اللفظ وان ما تضمنه آية الكرسي وآخر سورة الحشر وسورة الاخلاص من الدلالة على وحدانيته تعالى وصفاته ليس موجودا مثلا في تبت يدا ابي لهب فالتفضيل بالمعاني العجيبة وكثرتها لا من حيث الصفة وقال الجويني من قال ان قل هو الله احد ابلغ من تبت يدا ابي لهب يجعل مقابلة بين ذكر الله وذكر ابي لهب وبين التوحيد والدعاء على الكافرين فذلك غير صحيح بل ينبغي ان يقال تبت يدا ابي لهب دعاء عليه بالخسران فهل توجد عبارة للدعاء بالخسران احسن من هذه وكذلك في قل هو الله احد لا توجد عبارة تدل على الوحدانية ابلغ منها فالعالم اذا نظر الى تبت في باب الدعاء بالخسران ونظر الى قل هو الله احد في باب التوحيد لا يمكنه ان يقول احدهما ابلغ من الآخر وهذا التقييد يغفل عنه من لا علم عنده بعلم البيان ولعل الخلاف في هذه المسئلة يلتفت الى الخلاف المشهور ان كلام الله شئ واحد ام لا وعند الاشعري انه لا يتنوع في ذاته بل بحسب متعلقاته وليس لكلام الله الذي هو صفة ذاته بعض لكن بالتأويل والتعبير وفهم السامعين اشتمل على انواع المخاطبات ولولا تنزله في هذه المواقع لما وصلنا الى فهم شئ منه اهـ

ص۴۴ باب كيف نزل الوحي واول ما نزل الخ قال الحافظ قد تقدم البحث في كيفية نزوله في حديث عائشة ان الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف يأتيك الوحي في اول الصحيح وكذا اول نزوله في حديثها اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة لكن التعبير باول ما نزل اخص من التعبير باول ما بدئ لان النزول يقتضي وجود من ينزل به واول ذلك مجئ الملك له عيانا مبلغا عن الله بما شاء من الوحي وايجاد الوحي اعم من ان يكون بانزال او بالهام سواء وقع ذلك في النوم او في اليقظة اهـ قلت ما افاده الحافظ متعلق بالجزء الثاني من الترجمة والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان بين الترجمتين بين قوله كيف كان بدء الوحي وبين قوله كيف نزل الوحي عموما وخصوصا من وجه فان المنظور في الاول بدء الوحي اعم من ان يكون قرآنا او غيره والمنظور ههنا كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن اعم من ان يكون بدءا اولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب قوله قال ابن عباس المهيمن الامين قال الحافظ تقدم بيان هذا الاثر وذكر من وصله في تفسير سورة المائدة وهو يتعلق باصل الترجمة وهي فضائل القرآن وتوجيه كلام ابن عباس ان القرآن تضمن تصديق جميع ما انزل قبله لان الاحكام التي فيه اما مقررة لما سبق واما ناسخة وذلك يستدعي اثبات المنسوخ واما مجددة وكل ذلك دال على تفضيل المجدد اهـ قوله ما مثله آمن عليه البشر كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي من هذا شانه وشان جنسه ان يصدقوا المتحدي به فيكون معجزة له اهـ وبسط في هامشه في شرح هذا الحديث من كلام الشراح اشد البسط فارجع اليه لو شئت وقال القسطلاني وهذا الحديث اخرجه ايضاً في الاعتصام ومسلم في الايمان والنسائي في التفسير وفضائل القرآن

ص۴۵ باب نزل القرآن بلسان قريش اي بلغة معظمهم والعرب من عطف العام على الخاص قرآنا ولابي ذر وقول الله تعالى قرآنا عربيا بلسان عربي مبين قال القاضي ابو بكر الباقلاني لم تقم دلالة قاطعة على نزول القرآن جميعه بلسان قريش بل ظاهر قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا انه نزل بجميع السنة العرب لان اسم العرب يتناول الجميع تناولا واحدا وقال ابو شامة اي ابتداء نزوله بلغة قريش ثم ابيح ان يقرأ بلغة غيرهم اهـ من القسطلاني قال الحافظ اما نزوله بلغة قريش فمذكور في الباب من قول عثمان وقد اخرج ابو داؤد من طريق كعب الانصاري ان عمر كتب الى ابن مسعود ان القرآن نزل بلسان قريش فاقرئ الناس بلغة قريش لا بلغة هذيل واما عطف العرب عليه فمن عطف العام على الخاص لان قريشا من العرب واما ما ذكره من الآيتين فهو حجة لذلك وقد اخرج ابن ابي داؤد في المصاحف من طريق اخرى عن عمر قال اذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلسان مضر اهـ ومضر هو ابن نزار بن معد بن عدنان واليه تنتهي انساب قريش وقيس وهذيل وغيرهم وقال الحافظ ايضا بعد نقل قول ابي شامة المذكور سابقا وتكملته ان يقول انه نزل اولا بلسان قريش احد الاحرف السبعة ثم نزل بالاحرف السبعة المأذون في قرائتها تسهيلا كما سيأتي بيانه فلما جمع عثمان الناس على حرف واحد رأى ان الحرف الذي نزل القرآن اولا بلسانه اولى الاحرف فحمل الناس عليه لكونه لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولما له من الاولية المذكورة وعليه يحمل كلام عمر لابن مسعود ايضاً وقال الحافظ ايضاً بعد ذكر حديث صفوان بن يعلى وقد خفي وجه دخول هذا الحديث في هذا الباب على كثير من الائمة حتى قال ابن كثير في تفسيره ذكر هذا الحديث في الترجمة التي قبل هذه اظهر وابين فلعل ذلك وقع من بعض النساخ قال ابن بطال مناسبة الحديث للترجمة ان الوحي كله متلوا كان او غير متلو انما نزل بلسان العرب ولا يرد على هذا كونه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة عربا وعجما وغيرهم لان اللسان الذي نزل عليه به الوحي عربي وهو يبلغه الى طوائف العرب وهم يترجمونه لغير العرب بالسنتهم ولذا قال ابن المنير كان ادخال هذا الحديث في الباب الذي قبل اليق لكن لعله قصد التنبيه على ان الوحي بالقرآن والسنة كان على صفة واحدة ولسان واحد اهـ

ص۴۵ باب جمع القرآن المراد بالجمع ههنا جمع مخصوص وهو جمع متفرقه في صحف ثم جمع تلك الصحف في مصحف واحد مرتب السور وسيأتي بعد ثلثة ابواب باب تاليف القرآن والمراد به هناك تاليف الآيات في السورة الواحدة او ترتيب السور في المصحف اهـ من الفتح وقد جمع القرآن ثلث مرات قال الخطابي انما لم يجمع النبي صلى الله عليه وسلم في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض احكامه او تلاوته فلما انقضى نزوله بوفاته الهم الله الخلفاء الراشدين ذلك وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الامة وكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر رضي الله عنهما وقد كان القرآن كله كتب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور ولهذا قال الحاكم جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم واخرج بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع الحديث قال البيهقي يشبه ان يكون المراد تاليف ما نزل من الآيات المفرقة في سورها وجمعها فيها باشارة النبي صلى الله عليه وسلم والثانية بحضرة ابي بكر المذكورة في حديث الباب الثالث جمع عثمان جمع الصحابة فنسخوها في المصاحف وكتبوا بلغة قريش وارسل الى كل افق بمصحف مما نسخوا وكان ذلك

فی سنة خمس وعشرین واما ترتیب السور والآیات فالاجماع والنصوص مترادفة علی ان ترتیب الآیات توقیفی ولا خلاف فیہ بین المسلمین اھ من حاشیة الہندیة عن اللمعات وقال السیوطی فی الاتقان الاجماع والنصوص مترادفة علی ان ترتیب الآیات توقیفی لاشبهة فی ذلک اما الاجماع فنقلہ غیر واحد منهم الزرکشی وابو جعفر بن الزبیر وعبارتہ ترتیب الآیات فی سورہا واقع بتوقیفہ صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ من غیر خلاف فی ہذا بین المسلمین ثم بسط السیوطی فی النصوص الدالة علی ذلک ذکر بعض منہا فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت ص٧٤٦ قولہ مع اہل العراق کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع متعلق باہل الشام فہم من جملة الغازین ایضا اھ وفی ہامشہ وضح الشیخ بذلک ظاہر ما یتوہم ان الغزوة کانت مع اہل العراق یعنی یتوہم ان اہل العراق کانوا کفارا وایضا ظاہر قولہ کان یغازی اہل الشام ایضا یوہم ذلک فدفعہما الشیخ بقولہ ان اہل الشام واہل العراق کلاہما کانوا غزاة قال القسطلانی قولہ وکان عثمان یغازی اہل الشام ای یجہز اہل الشام وامر اہل الشام ان یجتمعوا مع اہل العراق فی غزو ارمینیة واذربیجان وفتحہما اھ مختصرا قال الحافظ والمراد ان ارمینیة فتحت فی خلافة عثمان وکان امیر العسکر من اہل العراق سلمان بن ربیعة الباہلی وکان عثمان امر اہل الشام واہل العراق ان یجتمعوا علی ذلک وکان امیر اہل الشام علی ذلک العسکر حبیب بن مسلمة الفہری وکان حذیفة من جملة من غزا معہم وکان ہو علی اہل المدائن وہی من جملة اعمال العراق وفی روایة یونس بن یزید اجتمع لغزوة اذربیجان وارمینیة اہل الشام واہل العراق واتفق غزوہما فی سنة واحدة واجتمع فی غزوة کل واحد منہما اہل الشام واہل العراق وکانت فی سنة خمس وعشرین فی السنة الثالثة او الثانیة من خلافة عثمان اھ مختصراً

ص٧٤٦ باب کاتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا جماعة ولم یذکر الامام البخاری منہم غیر زید بن ثابت ولعل غیرہ لم یکن علی شرطہ ولا اشکال علی الترجمة فانہا بلفظ الافراد وقد اورد الحافظ ابن کثیر علی الامام البخاری کما سیأتی فی الکلام الحافظ ولعلہ وقع فی بعض النسخ کما قال العینی باب کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلفظ الجمع والتوجیہ ظاہر من انہ اشار بالترجمة الی الجماعة ولما لم یکن غیر زید علی شرطہ لم یذکر قال العلامة العینی وکتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیرون غیر زید بن ثابت لانہ اسلم بعد الہجرة وکان لہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب بمکة فاول من کتب لہ بمکة من قریش عبد اللہ بن ابی سرح ثم ارتد ثم عاد الی الاسلام یوم الفتح وکتب لہ فی الجملة الخلفاء الاربعة والزبیر بن العوام وخالد وابان ابنا سعید بن العاص بن امیة وحنظلة بن الربیع الاسدی ومعیقیب بن ابی فاطمة وعبد اللہ بن ارقم الزہری وشرحبیل بن حسنة وعبد اللہ بن رواحة واول من کتب بالمدینة ابی بن کعب کتب لہ قبل زید بن ثابت وجماعة آخرون کتبوا لہ اھ قال الحافظ قال ابن کثیر ترجم کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذکر سوی حدیث زید بن ثابت وہذا عجیب کانہ لم یقع لہ علی شرطہ غیر ہذا ثم اشار الی انہ استوفی بیان ذلک فی السیرة النبویة قال الحافظ لم اقف فی شیء من النسخ الا بلفظ کاتب بالافراد وہو مطابق لحدیث الباب ثم ذکر اسماء کاتبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنحو ما تقدم من کلام العینی۔

ص٧٤٦ باب انزل القرآن علی سبعة احرف ای علی سبعة اوجہ یجوز ان یقرء بکل وجہ منہا ولیس المراد ان کل کلمة ولا جملة منہ تقرء علی سبعة اوجہ بل المراد ان غایة ما انتہی الیہ عدد القراءات فی الکلمة الواحدة الی سبعة فان قیل فانا نجد بعض الکلمات یقرء علی اکثر من سبعة اوجہ فالجواب ان غالب ذلک اما لا یثبت الزیادة واما ان یکون من قبیل الاختلاف فی کیفیة الاداء کما فی المد والامالة ونحوہما وقیل لیس المراد بالسبعة حقیقة العدد بل المراد التسہیل والتیسیر ولفظ السبعة یطلق علی ارادة الکثرة فی الآحاد کما یطلق السبعین فی العشرات والسبع مائة فی المئین ولا یراد العدد المعین والی ہذا جنح عیاض ومن تبعہ وذکر القرطبی عن ابن حبان انہ بلغ الاختلاف فی معنی الاحرف السبعة الی خمسة وثلثین قولا ولم یذکر القرطبی منہا سوی خمسة وقال المنذری اکثرہا غیر مختار ولم اقف علی کلام ابن حبان فی ہذا بعد تتبعی مظانہ من صحیحہ وسأذکر ما انتہی الی من اقوال العلماء فی ذلک مع بیان المقبول منہا والمردود ان شاء اللہ تعالی فی آخر ہذا الباب اھ من الفتح وقد بسط الکلام فی شرح ہذا الحدیث علی عشرة ابحاث فی اوجز المسالک شرح مؤطا الامام مالک وفیہ قال الحافظ قد اختلف العلماء فی المراد بالاحرف السبعة علی اقوال کثیرة بلغہا ابو حاتم ابن حبان الی خمسة وثلثین قولا وقال المنذری اکثرہا غیر مختار اھ وقال القاری اختلف فی معناہ علی احد واربعین قولا منہا انہ مما لا یدری معناہ اھ وقال ابن العربی لم یأت فی ذلک نص ولا اثر وقال ابو جعفر محمد بن سعدان النحوی ہذا من المشکل الذی لا یدری معناہ لان الحرف یأتی لمعان للہجاء والکلمة وللمعنی والجہة قالہ الزرقانی قال السیوطی فی التنویر وزہر الربی ہذا ارجح الاقوال عندی وبسط السیوطی فی الاتقان الاربعین قولا مع النسبة الی قائلیہا اھ۔

ص باب تالیف القرآن قال الحافظ ای جمع آیات السورة الواحدة او جمع السور مرتبة فی المصحف وقال ایضاً ان ترتیب الآیات توقیفی اجماعا وترتیب السور اجتہادی ولہذا اجمعوا علی جواز ان یقرء سورة قبل سورة بخلاف آیة قبل آیة اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان المراد ہہنا ترتیب السور فانہ کان مختلفاً فی زمانہ فان ترتیب ابن مسعود غیر ترتیب علی وابی والیہ اشار المصنف بذکر الروایات فی الباب قولہ فاملت علیہ آی السور قال العلامة القسطلانی ای آیات کل سورة کان قالت لہ مثلا سورة البقرة کذا کذا آیة وہذا یؤید ان السؤال وقع عن تفصیل آیات کل سورة اھ وقال الحافظ فی شرح حدیث الباب وہذا کلہ علی ان السؤال انما وقع عن ترتیب السور ویدل علی ذلک قولہا لہ وما یضرک آیة قرأت قبل ویحتمل ان یکون اراد تفصیل آیات کل سورة لقولہ فی آخر الحدیث فاملت علیہ ای السور ای آیات کل سورة کأن تقول لہ سورة کذا مثلا کذا کذا آیة الاولی کذا الثانیة الخ وہذا یرجع الی اختلاف عدد الآیات وفیہ اختلاف بین المدنی والشامی والبصری وقد اعتنی ائمة القراء بجمع ذلک وبیان الخلاف فیہ والاول اظہر ویحتمل ان یکون السؤال وقع عن الامرین واللہ اعلم اھ قلت والظاہر عندی فی غرض المصنف ترتیب السور کما یدل علیہ روایات الباب وان کان المراد فی ہذا الحدیث تفصیل الآیات مع احتمال انہا رضی اللہ عنہا عدت الآیات استطرادا وغرض السؤال کان ترتیب السور

ص٧٤٧ باب کان جبریل یعرض القرآن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکسر الراء من العرض وہو بفتح العین وسکون الراء ای یقرء والمراد یستعرضہ ما اقرأہ ایاہ وقال ایضا فی شرح قولہ کان یعارضنی بالقرآن والمعارضة مفاعلة من الجانبین کان کلا منہما کان تارة یقرء والآخر یستمع اھ من الفتح قولہ یعرض علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القرآن قال الحافظ ہذا عکس ما وقع فی الترجمة لان فیہا ان جبریل کان یعرض علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی ہذا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان الذی یعرض علی جبریل وتقدم فی بدء الوحی بلفظ وکان یلقاہ فی کل لیلة من رمضان فیدارسہ القرآن فیحمل علی ان کلا منہما کان یعرض علی الآخر ویؤیدہ ما وقع فی روایة ابی ہریرة آخر احادیث الباب کما سأوضحہ اھ قلت وحدیث الباب قد سبق اول الصحیح وکذا فی کتاب الصوم وتقدم الکلام فی ان العرض کان من جانب او جانبین مع بیان اختلاف الروایات فی کتاب الصوم فارجع الیہ لو شئت۔

ص٧٤٨ باب القراء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ ای الذین اشتہروا بحفظ القرآن والتصدی لتعلیمہ وہذا اللفظ کان فی عرف السلف ایضا لمن تفقہ فی القرآن وذکر فیہ ستة احادیث وقال بعد ذکر الحدیث الاول قال الکرمانی یحتمل انہ صلی اللہ علیہ وسلم اراد الاعلام بما یکون بعدہ ای ان ہؤلاء الاربعة یبقون حتی ینفردوا بذلک وتعقب بانہم لم ینفردوا بل الذین مہروا فی تجوید القرآن بعد العصر النبوی اضعاف المذکورین وقد قتل سالم مولی ابی حذیفة بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی وقعة الیمامة ومات معاذ فی خلافة عمر ومات ابی وابن مسعود فی خلافة عثمان وقد تأخر زید بن ثابت وانتہت الیہ الریاسة فی القراءة وعاش بعدہم زمانا طویلا فالظاہر انہ امر بالاخذ عنہم فی الوقت الذی صدر فیہ ذلک القول ولا یلزم من ذلک ان لا یکون احد فی ذلک الوقت شارکہم فی حفظ القرآن بل کان الذین یحفظون مثل الذی حفظوہ وازید منہم جماعة من الصحابة وقد تقدم فی غزوة بئر معونة ان الذین قتلوا بہا من الصحابة کان یقال لہم القراء وکانوا سبعین رجلا اھ

ص٧٤٩ باب فضل فاتحة الکتاب کذا فی النسخة الہندیة ونسخة الفتح وفی نسخة القسطلانی باب فاتحة الکتاب وفی نسخة العینی باب فضائل فاتحة الکتاب قال العینی من اول قولہ باب فضائل القرآن الی ہہنا لیس فیہا شیء یتعلق بفضائل القرآن نعم یتعلق بامور القرآن وہی التراجم التی ذکرہا الی ہہنا اھ وقال الحافظ ذکر فیہ حدیثین احدہما حدیث ابی سعید المعلی فی انہا اعظم سورة فی القرآن والمراد بالعظم عظم القدر بالثواب المرتب علی قراءتہا وان کان غیرہا اطول منہا وذلک لما اشتملت علیہ من المعانی المناسبة لذلک ثانیہما حدیث ابی سعید الخدری فی الرقیة بفاتحة الکتاب وقد تقدم شرحہ مستوفی فی کتاب الاجارة وہو ظاہر الدلالة علی فضل الفاتحة قال القرطبی اختصت الفاتحة بانہا مبدأ القرآن وحاویة لجمیع علومہ لاحتوائہا علی الثناء علی اللہ والاقرار بعبادتہ والاخلاص لہ وسؤال الہدایة منہ والاشارة الی الاعتراف بالعجز عن القیام بنعمہ والی شان المعاد وبیان عاقبة الجاحدین الی غیر ذلک مما یقتضی انہا کلہا موضع الرقیة وذکر الرویانی فی البحر ان البسملة افضل آیات القرآن وتعقب بحدیث آیة الکرسی وہو الصحیح اھ وقال العلامة القسطلانی قال علی لو اردت ان املی وقر بعیر علی الفاتحة لفعلت اھ

ص٧٤٩ فضل البقرة کذا فی النسخة الہندیة بدون لفظ باب وہکذا فی نسخة القسطلانی وفی نسخة الحافظین ابن حجر والعینی باب فضل سورة البقرة ذکر المصنف فیہ حدیثین وقع فی الاول منہا قولہ من قرأ بالآیتین من آخر سورة البقرة فی لیلة کفتاہ قال الحافظ قولہ کفتاہ ای اجزأتا عنہ من قیام اللیل بالقرآن وقیل اجزأتا عنہ عن قراءة القرآن مطلقا سواء کان داخل الصلوة ام خارجہا وقیل معناہ اجزأتاہ فیما یتعلق بالاعتقاد لما اشتملتا علیہ من الایمان والاعمال اجمالا وقیل معناہ کفتاہ کل سوء وقیل شر الشیطان وقیل دفعتا عنہ شر الانس والجن وقیل معناہ کفتاہ ما حصل لہ بسببہما من الثواب عن طلب شیء آخر وکأنہما اختصتا بذلک لما تضمنتاہ من الثناء علی الصحابة بجمیل انقیادہم الی اللہ وابتہالہم ورجوعہم الیہ وما حصل لہم من الاجابة الی مطلوبہم اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی الکوکب قولہ کفتاہ ای عن حق قراءة القرآن فلو قرأ قاری کل یوم آیتین لم یعد تارکا للقراءة وفیہ وجوہ اُخر اھ وقال القسطلانی عند الحاکم وصححہ عن النعمان بن بشیر رفعہ ان اللہ کتب کتابا وانزل منہ آیتین ختم بہما سورة البقرة لا یقرآن فی دار فیقربہا الشیطان ثلث لیال وزاد ابو عبید من مرسل ابن جبیر فاقرؤہما وعلموہما ابناءکم فانہما قرآن وصلوة ودعاء اھ

ص٧٤٩ باب فضل سورة الکہف وفی نسخ الشروح الثلاثة باب فضل الکہف قال الحافظ وسقط لفظ باب لغیر ابی ذر فی ہذا والذی قبلہ والثلثة بعدہ قولہ کان رجل یقرء سورة الکہف قال الحافظ قیل ہو اسید بن حضیر کما سیأتی من حدیثہ نفسہ بعد ثلثة ابواب لکن فیہ انہ کان یقرأ سورة البقرة وفی ہذا انہ کان یقرأ سورة الکہف وہذا ظاہرہ التعدد وقد وقع قریب من القصة التی لاسید لثابت بن قیس بن شماس لکن فی سورة البقرة ایضا واخرج ابو داؤد من طریق مرسلة قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الم تر ثابت بن قیس لم تزل دارہ البارحة تزہر بمصابیح قال فلعلہ قرأ سورة البقرة فسئل قال قرأت سورة البقرة ویحتمل ان یکون قرأ سورة البقرة وسورة الکہف جمیعا او من کل منہما اھ

ص٧٤٩ باب فضل سورة الفتح وفی روایة غیر ابی ذر بغیر باب کما تقدم

ص٧٥٠ باب فضل قل ہو اللہ احد فیہ عمرة عن عائشة الخ قال الحافظ ہو طرف من حدیث اولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث رجلا علی سریة فکان یقرأ لاصحابہ فی صلوتہم فیختم بقل ہو اللہ احد الحدیث وفی آخرہ اخبروہ ان اللہ یحبہ وسیأتی موصولا بتمامہ فی اول کتاب التوحید وتقدم فی صفة الصلوة من وجہ آخر عن انس وذہل الکرمانی فقال قولہ فیہ عمرة ای روت عن عائشة حدیثا فی فضل سورة الاخلاص ولما لم یکن علی شرطہ لم یذکرہ بنفسہ واکتفی بالاشارة الیہ اجمالا کذا قال وغفل عما فی کتاب التوحید واللہ اعلم اھ قولہ ثلث القرآن اختلفوا فی معناہ علی اقوال بسطہا الحافظ فی الفتح واجملہا صاحب التعلیق الممجد فقال قولہ انہا لتعدل

ای تساوی ثلث القران لان معانی القران ثلثۃ علوم علم التوحید وعلم الشرائع وعلم تہذیب الاخلاق وسورۃ الاخلاص یشتمل علی القسم الاشرف منہا الذی ہو کالاصل للقسمین وہو علم التوحید وقال الطیبی وذلک لان القران علی ثلثۃ انحاء قصص واحکام وصفات اللہ عزوجل وقل ہو اللہ متمحضۃ للصفات فہی ثلث القران وقیل ثوابہا یضاعف بقدر ثلث القران فعلی الاول لا یلزم من تکریرہا استیعاب القران وختمہ وعلی الثانی یلزم وقال ابن عبدالبر من لم یتأول ہذا الحدیث اخلص ممن اختار الرای والیہ ذہب احمد واسحاق فانہما حملا الحدیث علی ان معنا ان لہا فضلا فی الثواب تحریضا علی تعلمہا لا ان قرأتہا ثلث مرات کقرأۃ القران قال وہذا لا یستقیم ولو قرئہا مائتی مرۃ کذا فی المرقاۃ اھ وقال صاحب التعلیق ایضا قد وقع النزاع بین طلبتی المستفیدین منی بحضرتی فی انہ اذا قرأ سورۃ الاخلاص ہل یجد ثواب قرأۃ تمام القران فقال بعضہم نعم مستندا بہذا الحدیث وردہ بعضہم بان جمع الاثلاث انما یبلغ الی الواحد التام اذا کانت من جنس واحد والا فلا فحضروا لدی سائلین تحقیق الحق فی ذلک فقلت قد صرح جمع من الفقہاء والمحدثین لذلک فقالوا غرضنا انہ ہل یستنبط ذلک من ہذا الحدیث ام لا فقلت ان کانت الثلثیۃ معللۃ باشتمالہا علی ثلث معانی القران وہو التوحید کما ہو رأی جماعۃ فلا دلالۃ لہذا الحدیث علی حصول ثواب ختم القران للتثلیث لان التثلیث حینئذ یکون تثلیثا لایات التوحید فقط ولا یشتمل باقی القران وان حمل ذلک علی کون ثوابہ بقدر ثواب ثلث القران مع قطع النظر عما ذکر یمکن ثواب الختم التام للتثلیث فانقطع النزاع بینہم ثم وجدت فی معجم الطبرانی الصغیر بسندہ عن ابی ہریرۃ مرفوعا من قرأ قل ہو اللہ احد بعد صلوۃ الصبح اثنتی عشر مرۃ فکانما قرأ القران اربع مرات وکان افضل اہل الارض یومئذ اذا اتقی فصار ہذا ادل علی المقصود قاطعا للنزاع اھ مختصرا

ﺻ۔ باب فضل المعوذات قال القسطلانی بکسر الواو وثبت لفظ باب لابی ذر اھ قال الحافظ ای الاخلاص والفلق والناس وقد کنت جوزت فی باب الوفاۃ النبویۃ من کتاب المغازی ان الجمع فیہ بناء علی ان اقل الجمع اثنان ثم ظہر من حدیث ہذا الباب انہ علی الظاہر وان المراد بہ انہ کان یقرء بالمعوذات ای السور الثلث وذکر سورۃ الاخلاص معہما تغلیبا لما اشتملت علیہ من صفۃ الرب وان لم یصرح فیہا بلفظ التعویذ وقد اخرج اصحاب السنن الثلثۃ واحمد وابن خزیمۃ وابن حبان من حدیث عقبۃ بن عامر قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قل ہو اللہ احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس تعوذ بہن فانہ لم یتعوذ بمثلہن وفی لفظ اقرأ المعوذات دبر کل صلوۃ فذکرہن اھ

ﺻ۔ باب نزول السکینۃ والملائکۃ عند قرأۃ القرآن کذا جمع بین السکینۃ والملائکۃ ولم یقع فی حدیث الباب ذکر السکینۃ ولا فی حدیث البراء الماضی فی فضل سورۃ الکہف ذکر الملائکۃ فلعل المصنف کان یری انہما قصۃ واحدۃ ولعلہ اشار الی ان المراد بالظلۃ فی حدیث الباب السکینۃ لکن ابن بطال جزم بان الظلۃ السکینۃ [illegible] الملائکۃ کانت فیہا معہا السکینۃ قال ابن بطال قضیۃ الترجمۃ ان السکینۃ تنزل ابدا مع الملائکۃ اھ

ﺻ۔ باب من قال لم یترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا ما بین الدفتین قال القسطلانی ای الا ما جمعہ الصحابۃ من القران بین الدفتین بفتح الدال والفاء المشددۃ ای اللوحین ولم یفتہم منہ شیء لذہاب حملتہ ولم یکتموا منہ شیئا خلافا لما ادعتہ الروافض لتصحیح دعواہم الباطلۃ ان التنصیص علی امامۃ علی بن ابی طالب واستحقاقہ للخلافۃ کان ثابتا عند موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی القران فکتموہ وقال ایضا تحت اثر محمد بن الحنفیۃ ما ترک الا ما بین الدفتین ولا یرد علی ہذا حدیث علی السابق فی العلم ما عندنا الا کتاب اللہ وما فی ہذہ الصحیفۃ لانہ اراد الاحکام التی کتبہا عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینف ان عندہ اشیاء اخر من الاحکام لم یکن کتبہا ونفی ابن عباس وابن الحنفیۃ وارد علی ما یتعلق بالنص فی القران من امامۃ علی واستدل المولف رحمہ اللہ علی بطلان مذہب الرافضۃ بحدیث ابن الحنفیۃ احد المتہم فی دعواہم وہو ابن علی وبابن عباس ابن عمہ واشد الناس لہ لزوما فلو کان شیء مما ادعوہ لکانا احق الناس بالاطلاع علیہ ولما وسعہما کتمانہ فللہ در المولف ما ادق نظرہ والطف اشارتہ رحمہ اللہ وایانا اھ وقال الحافظ فی شرح ترجمۃ الباب قولہ الا ما بین الدفتین ای ما فی المصحف ولیس المراد انہ ترک القران مجموعا بین الدفتین لان ذلک یخالف ما تقدم من جمع ابی بکر ثم عثمان وہذہ الترجمۃ رد علی من زعم ان کثیرا من القران ذہب لذہاب حملتہ وہو شیء اختلقہ الروافض لتصحیح دعواہم ان التنصیص علی امامۃ علی واستحقاقہ الخلافۃ عند موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ثابتا فی القران وان الصحابۃ کتموہ وہی دعوی باطلۃ لانہم لم یکتموا مثل انت عندی بمنزلۃ ہارون من موسی وغیرہا من الظواہر التی قد یتمسک بہا من یدعی امامتہ کما لم یکتموا ما یعارض ذلک او یخصص عمومہ او یقید مطلقہ وقد تلطف المصنف فی الاستدلال علی الرافضۃ بما اخرجہ عن احد ائمتہم فذکر نحو ما تقدم عن القسطلانی۔

ﺻ۔ باب فضل القرآن علی سائر الکلام غرض المصنف عندی تقویۃ حدیث الترمذی فضل کلام اللہ علی سائر الکلام کفضل اللہ علی سائر خلقہ ومن دابہ انہ قد یترجم لتائید بعض الروایات بالاحادیث التی علی شرطہ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث اخرج الترمذی معناہ من حدیث ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الرب عزوجل من شغلہ القران عن ذکری وعن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین وفضل کلام اللہ علی سائر الکلام کفضل اللہ علی خلقہ ورجالہ ثقات الا عطیۃ العوفی وفیہ ضعف۔ واخرجہ ابن عدی من روایۃ شہر بن حوشب عن ابی ہریرۃ مرفوعا فضل القران علی سائر الکلام کفضل اللہ علی خلقہ الی آخر ما بسط الحافظ فی تخریجہ قال القسطلانی وقال المظہری ینبغی ان لا یظن القاری انہ اذا لم یطلب من اللہ حوائجہ لا یعطیہ اکمل الاعطاء فانہ من کان للہ کان اللہ لہ وعن العارف ابی عبد اللہ بن خفیف قدس اللہ سرہ شغل القران القیام بموجباتہ من اقامۃ فرائضہ

والاجتناب عن محارمہ فان الرجل اذا اطاع اللہ فقد ذکرہ وان قل صلوتہ وصومہ وان عصاہ نسیہ وان کثر صلوتہ وصومہ وعند ابن الضریس من طریق الجراح بن الضحاک من علقمۃ بن مرثد عن ابی عبد الرحمن السلمی عن عثمان رفعہ خیرکم من تعلم القران وعلمہ ثم قال وفضل القران علی سائر الکلام کفضل اللہ علی خلقہ وذلک انہ منہ وقد بین العسکری ان ہذہ الزیادۃ من قول ابی عبد الرحمن السلمی اھ وقال الحافظ ثم ذکر المصنف فی الباب حدیثین ومطابقۃ الحدیث الاول بالترجمۃ من جہۃ ثبوت فضل قارئ القران علی غیرہ فیستلزم فضل القران علی سائر الکلام کما فضل الاترج علی سائر الفواکہ ومناسبۃ الحدیث الثانی من جہۃ ثبوت فضل ہذہ الامۃ علی غیرہا من الامم وثبوت الفضل لہا بما ثبت من فضل کتابہا الذی امرت بالعمل بہ اھ قال الکرمانی فان قلت الترجمۃ لفضل القران وفی الحدیث الاول فضل القاری واما الحدیث الثانی فلا دلالۃ علی الترجمۃ فیہ اصلا قلت فضل القاری بقراءۃ القران وکذلک فضل ہذہ الامۃ علی الامم انما ہو بسبب القران اھ

ﺻ۔ باب الوصاۃ بکتاب اللہ کذا فی النسخۃ الہندیۃ والفتح والقسطلانی وفی نسخۃ العینی باب الوصایۃ بکتاب اللہ قال القسطلانی بالف بعد الصاد ولابی ذر عن الکشمیہنی الوصیۃ بالتحتیۃ المشددۃ بدل الالف اھ قال الحافظ فی روایۃ الکشمیہنی الوصیۃ وقد تقدم بیان ذلک فی کتاب الوصایا وتقدم فیہ حدیث الباب مشروحا وقولہ فیہ اوصی بکتاب اللہ بعد قولہ لا جین قال لم یوص بشیء ظاہرہما التخالف ولیس کذلک لانہ نفی ما یتعلق بالامارۃ ونحو ذلک لا مطلق الوصیۃ والمراد بالوصیۃ بکتاب اللہ حفظہ حسا ومعنی فیکرم ویصان ولا یسافر بہ الی ارض العدو ویتبع ما فیہ فیعمل باوامرہ ویجتنب نواہیہ ویداوم تلاوتہ وتعلمہ وتعلیمہ ونحو ذلک اھ

ﺻ۔ باب من لم یتغن بالقرآن قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث اوردہ المصنف فی الاحکام من طریق ابن جریج عن ابن شہاب بسند حدیث الباب بلفظ من لم یتغن بالقران فلیس منا وہو فی السنن من حدیث سعد بن ابی وقاص وغیرہ قولہ وقولہ تعالی اولم یکفہم انا انزلنا علیک الکتاب یتلی علیہم اشار بہذہ الآیۃ الی ترجیح تفسیر ابن عیینۃ یتغنی یستغنی کما سیأتی فی ہذا الباب عنہ واخرجہ ابو داؤد عن ابن عیینۃ ووکیع جمیعا وقد بین اسحاق بن راہویہ عن ابن عیینۃ انہ استغناء خاص وکذا قال احمد عن وکیع یستغنی بہ عن اخبار الامم الماضیۃ وقد اخرج الطبری وغیرہ من طریق عمرو بن دینار عن یحیی بن جعدۃ قال جاء ناس من المسلمین بکتب وقد کتبوا فیہا بعض ما سمعوہ من الیہود فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفی بقوم ضلالۃ ان یرغبوا عما جاء بہ نبیہم الیہم الی ما جاء بہ غیرہ الی غیرہم فنزلت اولم یکفہم انا انزلنا علیک الکتاب الآیۃ وقد خفی وجہ مناسبۃ تلاوۃ ہذہ الآیۃ ہنا علی کثیر من الناس کابن کثیر فنفی ان یکون لذکرہا وجہ علی ان ابن بطال مع تقدمہ قد اشار الی المناسبۃ فقال قال اہل التاویل فی ہذہ الآیۃ فذکر اثر یحیی بن جعدۃ مختصرا قال فالمراد بالآیۃ الاستغناء عن اخبار الامم الماضیۃ ولیس المراد الاستغناء الذی ہو ضد الفقر قال واتباع البخاری الترجمۃ بالآیۃ یدل علی انہ یذہب الی ذلک اھ وقال القسطلانی قولہ قال سفیان تفسیرہ یستغنی بہ ای عن غیرہ من الکتب السالفۃ او من الاکثار من الدنیا وارتضی ذلک ابو عبید فی تفسیرہ وقال انہ جائز فی کلام العرب واحتج بقول ابن مسعود رضی من قرأ آل عمران فہو غنی وقیل المراد بہ الغنی المعنوی وہو غنی النفس وہو القناعۃ لا المحسوس الذی ہو ضد الفقر فان ذلک لا یحصل بمجرد ملازمۃ القران وقال النووی معناہ عند الشافعی واصحابہ واکثر العلماء تحسین الصوت بہ اھ قال الطیبی قال الشافعی لو کان معنی یتغنی بالقران علی الاستغناء لقال یستغنی وتحسین الصوت ہو یتغنی ونقل ابن الجوزی عن الشافعی ان المراد بہ التحزن قال فی الفتح ولم ارہ صریحا انما قال فی مختصر المزنی واحب ان یقرأ حدرا وتحزینا اھ والحدر الادراج من غیر تمطیط والتحزین رقۃ الصوت وتصییرہ کصوت الحزین وقال ابن الانباری فی الزاہر المراد بالتغنی التلذذ بہ کما یستلذ اہل الطرب بالغناء فاطلق علیہ تغنیا من حیث انہ یفعل عندہ کما یفعل عند الغناء وقیل المراد الترنم بہ لحدیث ابن ابی داؤد والطحاوی عن ابی ہریرۃ رضی حسن الترنم بالقران قال الطبری والترنم لا یکون الا بالصوت اذا حسنہ القاری وطرب بہ قال ولو کان معناہ الاستغناء لما کان لذکر الصوت ولا لذکر الجہر معنی اھ ویمکن کما فی الفتح الجمع بین اکثر التاویلات المذکورۃ وہو انہ یحسن بہ صوتہ جاہرا بہ مترنما علی طریق التحزن مستغنیا بہ عن غیرہ طالبا بہ غنی النفس راجیا بہ غنی الید اھ قال الحافظ وسیأتی ما یتعلق بحسن الصوت فی القران فی ترجمۃ مفردۃ ولا شک ان النفوس تمیل الی سماع القرأۃ بالترنم اکثر من میلہا لمن لا یترنم لان للتطریب تاثیرا فی رقۃ القلب واجراء الدمع وکان بین السلف اختلاف فی جواز القران بالالحان اما تحسین الصوت وتقدیم حسن الصوت علی غیرہ فلا نزاع فی ذلک ثم بسط الحافظ اختلاف العلماء فی جواز القرأۃ بالالحان اھ

ﺻ۔ باب اغتباط صاحب القرآن تقدم فی اوائل کتاب العلم باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ وذکرت ہناک تفسیر الغبطۃ والفرق بینہا وبین الحسد وان الحسد فی الحدیث اطلق علیہا مجازا قال الاسماعیلی ترجمۃ الباب اغتباط صاحب القران وہذا فعل صاحب القران فہو الذی یغتبط واذا کان یغتبط بفعل نفسہ کان معناہ انہ یسر ویرتاح بعمل نفسہ وہذا لیس مطابقا قلت ویمکن الجواب بان مراد البخاری بان الحدیث لما کان دالا علی ان غیر صاحب القران یغتبط صاحب القران بما اعطیہ من العمل بالقران فاغتباط صاحب القران بعمل نفسہ اولی اذا سمع ہذہ البشارۃ الواردۃ فی حدیث الصادق اھ ویمکن عندی ان یقال ان الاغتباط المذکور فی الترجمۃ مصدر مضاف الی مفعولہ ای الاغتباط علی صاحب القران فحینئذ مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ ظاہرۃ ثم ان الترجمۃ شارحۃ فی ان المراد بالحسد فی الحدیث ہو الغبطۃ ولذا قال القسطلانی قولہ باب اغتباط ای تمنی مثل ما لہ من نعمۃ القران من غیر ان تحول عنہ

ﺻ۔ باب خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ قال الحافظ کذا ترجم بلفظ المتن وکانہ اشار الی ترجیح الروایۃ بالواو وقال ایضا فی شرح حدیث الباب قولہ خیرکم من تعلم القران وعلمہ کذا للاکثر وللسرخسی او علمہ

وہی للتنویع لا للشک وکذا الاحمد عن غندر عن شعبۃ وزاد فی اولہ ان اکثر الرواۃ عن شعبۃ یقولونہ بالواو وکذا اخرجہ الترمذی من حدیث علی وہی اظہر من حیث المعنی لان التی بالواو تقتضی اثبات الخیریۃ المذکورۃ لمن فعل احد الامرین فیلزم ان من تعلم القران ولو لم یعلمہ غیرہ ان یکون خیرا ممن عمل بما فیہ مثلا وان لم یتعلمہ ولا یقال یلزم علی روایۃ الواو ایضا ان من تعلمہ وعلمہ غیرہ ان یکون افضل ممن عمل بما فیہ من غیر ان یتعلمہ ولم یعلمہ غیرہ لانا نقول یحتمل ان یکون المراد بالخیریۃ من جہۃ حصول التعلیم بعد العلم والذی یعلم غیرہ یحصل لہ النفع المتعدی بخلاف من یعمل فقط بل من اشرف العمل تعلیم الغیر فمعلم غیرہ یستلزم ان یکون تعلمہ وتعلیمہ لغیرہ عمل وتحصیل نفع متعد ولا یقال لو کان المعنی حصول النفع المتعدی لاشترک کل من علم غیرہ علما ما فی ذلک لانا نقول القران اشرف العلوم فیکون من تعلمہ وعلمہ لغیرہ اشرف ممن تعلم غیر القران وان علمہ فیثبت المدعی ولا شک ان الجامع بین تعلم القران وتعلیمہ مکمل لنفسہ ولغیرہ جامع بین النفع القاصر والنفع المتعدی ولہذا کان افضل وہو من جملۃ من عنی سبحانہ وتعالی بقولہ ومن احسن قولا ممن دعا الی اللہ وعمل صالحا وقال اننی من المسلمین والدعاء الی اللہ تعالی یقع باموری من جملتہا تعلیم القران وہو اشرف الجمیع وعکسہ الکافر المانع لغیرہ من الاسلام کما قال تعالی فمن اظلم ممن کذب علی اللہ وصدف عنہا فان قیل فیلزم علی ہذا ان یکون المقری افضل من الفقیہ قلنا لا لان المخاطبین بذلک کانوا فقہاء النفوس لانہم کانوا اہل اللسان فکانوا یدرون معانی القران بالسلیقۃ اکثر مما یدریہا من بعدہم بالاکتساب فکان الفقہ لہم سجیۃ فمن کان فی مثل شانہم شارکہم فی ذلک لا من کان قارئا او مقرئا محضا لا یفہم شیئا من معانی ما یقرؤہ او یقرئہ اھ قولہ واقرانی ابو عبد الرحمن الخ ہکذا فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا وحکی والدی قدس سرہ عن نسخۃ کتابہ بلفظ "فی" وہو الصواب فانہ لا یوجد فی النسخ المصریۃ لکن حکاہ الحافظ فی الفتح عن الکرمانی انہ وقع فی بعض نسخ البخاری قال سعد بن عبیدۃ واقرأنی ابو عبد الرحمان قال وہی انسب لقولہ وذاک الذی اقعدنی الخ ای ان اقرائہ ایای ہو الذی حملنی علی ان قعدت ہذا المقعد الجلیل اھ والذی فی معظم النسخ واقرأ بحذف المفعول وہو الصواب وکان الکرمانی ظن ان قائل وذاک الذی اقعدنی ہو سعد بن عبیدۃ ولیس کذلک بل قائلہ ابو عبد الرحمان الی آخر ما بسط

ص۷۵۲ باب القراءۃ عن ظہر القلب ذکر فیہ حدیث سہل فی الواہبۃ مطولا وہو ظاہر فیما ترجم لہ لقولہ فیہ اتقرأہن عن ظہر قلبک قال نعم فدل علی فضل القراءۃ عن ظہر القلب لانہا امکن فی التوصل الی التعلیم وقال ابن کثیر ان کان البخاری اراد بہذا الحدیث الدلالۃ علی ان تلاوۃ القران عن ظہر قلب افضل من تلاوتہ نظرا من المصحف ففیہ نظر لانہا قضیۃ عین فیحتمل ان یکون الرجل کان لا یحسن الکتابۃ وعلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلک فلا یدل ذلک علی ان التلاوۃ عن ظہر قلب افضل فی حق من یحسن ومن لا یحسن وایضا فان سیاق ہذا الحدیث انما ہو لاستثبات انہ یحفظ تلک السور عن ظہر قلب لیتمکن من تعلیمہ لزوجتہ ولیس المراد ان ہذا افضل من التلاوۃ نظرا ولا عدمہ قلت ولا یرد علی البخاری شیء مما ذکر لان المراد بقولہ باب القراءۃ عن ظہر قلب مشروعیتہا او استحبابہا والحدیث مطابق لما ترجم بہ ولم یتعرض لکونہا افضل من القراءۃ نظرا وقد صرح کثیر من العلماء بان القراءۃ من المصحف نظرا افضل من القراءۃ عن ظہر قلب ثم ذکر الحافظ بعض الروایات الدالۃ علی افضلیۃ قراءۃ القران نظرا ثم قال لکن القراءۃ عن ظہر قلب ابعد من الریاء وامکن للخشوع والذی یظہر ان ذلک یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص اھ وتعقب العلامۃ العینی کلام الحافظ بان المراد من الترجمۃ مشروعیتہا واستحبابہا ولم یتعرض لکونہا افضل الخ قلت سبحان اللہ ما ابعد ہذا الجواب وابردہ والکتاب مذکور فی بیان فضائل القران فکیف یقول ذلک ولم یفتح بہذہ الترجمۃ الا لبیان افضلیۃ القراءۃ نظرا الی آخر ما قال۔

ص۷۵۲ باب استذکار القرآن وتعاہدہ ای طلب ذکرہ بضم الذال وتعاہدہ ای تجدید العہد بملازمۃ تلاوتہ اھ من الفتح وہکذا قال العینی والقسطلانی قولہ بئسما لاحدہم ان یقول نسیت آیۃ کیت وکیت بل نسی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انہ لا ینبغی لہ التغافل وعلیہ ان یتعاہد القران فاذا ذہب عنہ مع تعاہدہ فہو تنسیۃ من اللہ تعالی ولیس بنسیان ولا مواخذۃ فیہ ولا ینبغی لہ ان یغفل عنہ حتی یلزم التوبۃ ان یقول نسیتہ اھ قال الحافظ فی الفتح قال اسحق بن راہویہ یکرہ للرجل ان یمر علیہ اربعون یوما لا یقرأ فیہ القرآن ثم ذکر حدیث عبد اللہ بن مسعود بئس ما لاحد ان یقول نسیت آیۃ کیت وکیت اھ

ص۷۵۳ باب القراءۃ علی الدابۃ قال الحافظ ای لراکبہا وکانہ اشار الی الرد علی من کرہ ذلک وقد نقلہ ابن ابی داؤد عن بعض السلف وتقدم البحث فی کتاب الطہارۃ فی قراءۃ القرآن فی الحمام وغیرہا وقال ابن بطال انما اراد بہذہ الترجمۃ ان فی القراءۃ علی الدابۃ سنۃ موجودۃ واصل ہذہ السنۃ قولہ تعالی لتستووا علی ظہورہ ثم تذکروا نعمۃ ربکم اذا استویتم علیہ الآیۃ ثم ذکر المصنف حدیث عبد اللہ بن المغفل مختصرا وقد تقدم بتمامہ فی تفسیر سورۃ الفتح ویأتی بعد ابواب اھ

ص۷۵۳ باب تعلیم الصبیان القرآن کانہ اشار الی الرد علی من کرہ ذلک وقد جاءت کراہیۃ ذلک عن سعید بن جبیر وابراہیم النخعی واسندہ ابن ابی داؤد عنہما ولفظ ابراہیم کانوا یکرہون ان یعلموا الغلام القران حتی یعقل وکلام سعید بن جبیر یدل علی ان کراہۃ ذلک من جہۃ حصول الملال لہ ولفظہ عند ابن ابی داؤد ایضا کانوا یحبون ان یکون یقرأ الصبی بعد حین وجہ من اجاز ذلک انہ ادعی الی ثبوتہ ورسوخہ عندہ کما یقال التعلم فی الصغر کالنقش فی الحجر وکلام سعید بن جبیر یدل علی انہ یستحب ان یترک الصبی اولا مرفہا ثم یؤخذ بالجد علی التدریج والحق ان ذلک یختلف بالاشخاص واللہ اعلم اھ من الفتح وقال القسطلانی وعند ابن سعد باسناد صحیح ان ابن عباس قال سلونی عن التفسیر فانی حفظت القران وانا صغیر وفی تہذیب النووی ان سفیان بن عیینۃ حفظ القران وہو ابن اربع سنین اھ۔

ص۷۵۲ باب نسیان القران کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک انہ لا کراہۃ فی اطلاق ہذا اللفظ ونسبتہ الیہ وانما المنہی التغافل وترک التعاہد المفضی الی النسیان اھ قال الحافظ کانہ یرید ان النہی عن قول نسیت آیۃ کذا وکذا لیس للزجر عن ہذا اللفظ بل للزجر عن تعاطی اسباب النسیان المقتضیۃ لقول ہذا اللفظ ویحتمل ان ینزل المنع والاباحۃ علی حالتین فمن نشأ نسیانہ عن اشتغالہ بامر دینی کالجہاد لم یمتنع علیہ قول ذلک لان النسیان لم ینشأ عن اہمال دینی وعلی ذلک یحمل ما ورد من ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نسبۃ النسیان الی نفسہ ومن نشأ نسیانہ عن اشتغالہ بامر دنیوی ولا سیما ان کان محظورا امتنع علیہ لتعاطیہ اسباب النسیان اھ قولہ کنت انسیتہا قال الاسمٰعیلی النسیان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم لشیء من القران یکون علی قسمین احدہما نسیانہ الذی یتذکرہ عن قرب وذلک قائم بالطباع البشریۃ کما قال فی حدیث السہو انما انا بشر مثلکم انسی کما تنسون والثانی ان یرفعہ اللہ عن قلبہ علی ارادۃ نسخ تلاوتہ وہو المشار الیہ بالاستثناء فی قولہ تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء اللہ قال الحافظ وفی الحدیث حجۃ لمن اجاز النسیان علی النبی صلی اللہ علیہ فی ما لیس طریقہ البلاغ مطلقا وکذا فیما طریقہ البلاغ لکن بشرطین احدہما انہ بعد ما یقع منہ تبلیغہ والآخر انہ لا یستمر علی نسیانہ بل یحصل لہ تذکرہ اما بنفسہ واما بغیرہ وہل یشترط فی ہذا الفور قولان فاما قبل تبلیغہ فلا یجوز علیہ فیہ النسیان اصلا وزعم بعض الاصولیین وبعض الصوفیۃ انہ لا یقع منہ نسیان اصلا وانما وقع منہ صورتہ لیسن قال عیاض لم یقل بہ من الاصولیین احد الا ابا المظفر الاسفرائینی اھ من الفتح۔

ص۷۵۲ باب من لم یر باسا ان یقول سورۃ البقرۃ وسورۃ کذا وکذا قال الحافظ اشار بذلک الی الرد علی من کرہ ذلک وقال لا یقال الا السورۃ التی یذکر فیہا کذا وقد تقدم فی الحج من طریق الاعمش انہ سمع الحجاج بن یوسف علی المنبر یقول السورۃ التی یذکر فیہا کذا واورد علیہ بحدیث ابی مسعود وقال عیاض حدیث ابی مسعود حجۃ فی جواز قول سورۃ البقرۃ ونحوہا وقد اختلف فی ہذا فاجازہ بعضہم وکرہہ بعضہم قلت وقد تقدم فی ابواب الرمی من کتاب الحج ان ابراہیم النخعی انکر قول الحجاج لا تقولوا سورۃ البقرۃ ففی روایۃ مسلم انہا سنۃ واورد حدیث ابی مسعود واقوی من ہذا فی الحجۃ ما اوردہ المصنف من لفظ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجاءت فیہ احادیث کثیرۃ صحیحۃ من لفظ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال النووی فی الاذکار یجوز ان یقول سورۃ البقرۃ الی ان قال وسورۃ العنکبوت وکذلک الباقی ولا کراہۃ فی ذلک وقال بعض السلف یکرہ ذلک والصواب الاول وہو قول الجماہیر قلت وقد جاء فیما یوافق ما ذہب الیہ بعض المشار الیہ حدیث مرفوع عن انس رفعہ لا تقولوا سورۃ البقرۃ ولا سورۃ آل عمران ولا سورۃ النساء وکذلک القران کلہ اخرجہ ابو الحسین بن قانع فی فوائدہ والطبرانی فی الاوسط وفی سندہ عبیس بن میمون العطار وہو ضعیف واوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات قلت وقد تقدم فی باب تالیف القران ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول ضعوہا فی السورۃ التی یذکر فیہا کذا قال ابن کثیر فی تفسیرہ ولا شک ان ذلک احوط ولکن استقر الاجماع علی الجواز اھ

ص۷۵۴ باب الترتیل فی القراءۃ ای تبیین حروفہا والتأنی فی ادائہا لیکون ادعی الی فہم معانیہا قولہ قال ابن عباس فرقناہ فصلناہ وصلہ ابن جریج من طریق علی بن ابی طلحۃ عنہ وعند ابی عبید من طریق مجاہد ان رجلا سال عن رجل قرأ البقرۃ وآل عمران ورجل قرأ البقرۃ فقط قیامہما واحد ورکوعہما واحد وسجودہما واحد فقال الذی قرأ البقرۃ فقط افضل ثم تلا وقرآنا فرقناہ لتقرأہ علی الناس علی مکث وعند ابن ابی داؤد من طریق اخری عن ابی حمزۃ قلت لابن عباس انی رجل سریع القراءۃ انی لاقرأ القران فی لیلۃ فقال ابن عباس لان اقرأ سورۃ احب الی ان کنت لا بد فاعلا فاقرأ قراءۃ تسمعہا اذنیک ویوعیہا قلبک والتحقیق ان لکل من الاسراع والترتیل جہۃ فضل بشرط ان یکون المسرع لا یخل بشیء من الحروف والحرکات والسکون الواجبات فلا یمتنع ان یفضل احدہما الآخر وان یستویا الی آخر ما ذکر الحافظ فی الفتح

ص۷۵۴ باب مد القراءۃ المد عند القراء علی ضربین اصلی وہو اشباع الحرف الذی بعدہ الف او واو او یاء وغیر اصلی وہو ما اذا اعقب الحرف الذی ہذہ صفتہ ہمزۃ وہو متصل ومنفصل فالمتصل ما کان من نفس الکلمۃ والمنفصل ما کان بکلمۃ اخری فالاول یؤتی فیہ بالالف والواو والیاء ممکنات من غیر زیادۃ والثانی یزاد فی تمکین الالف والواو والیاء زیادۃ علی المد الذی لا یمکن النطق بہا الا بہ من غیر اسراف والمذہب الاعدل انہ یمد کل حرف منہا ضعفی ما کان یمدہ اولا وقد یزاد علی ذلک قلیلا وما افرط فہو غیر محمود والمراد من الترجمۃ الضرب الاول اھ من الفتح وقال القسطلانی "باب مد القراءۃ" فی حروف المد وہی ثلاثۃ ای المد الاصلی الذی لا تقوم ذواتہا الا بہ ومباحث مقادیر المد اللہجی للقراء مذکورۃ فی الدواوین المؤلفۃ فی ذکر قراآتہم اھ

ص۷۵۴ باب الترجیع فی القراءۃ ہو تقارب ضروب حرکات الصوت وتردید الصوت فی الحلق قالہ القسطلانی وقال الحافظ وقد فسرہ کما سیأتی فی حدیث عبد اللہ بن المغفل المذکور فی ہذا الباب فی کتاب التوحید بقولہ آ آ آ بہمزۃ مفتوحۃ بعدہا الف ساکنۃ ثم ہمزۃ اخری ثم قالوا یحتمل امرین احدہما ان ذلک حدث من ہز الناقۃ والآخر انہ اشبع المد فی موضعہ فحدث ذلک وہذا الثانی اشبہ بالسیاق فان فی بعض طرقہ لولا ان یجتمع الناس لقرأت لکم بذلک اللحن ای النغم وقد ثبت الترجیع فی غیر ہذا الموضع فاخرج الترمذی فی الشمائل والنسائی وابن ماجۃ وابن ابی داؤد واللفظ لہ من حدیث ام ہانی کنت اسمع صوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقرأ وانا نائمۃ علی فراشی یرجع القران قال الشیخ ابن ابی جمرۃ معنی الترجیع تحسین التلاوۃ لا ترجیع الغناء لان القراءۃ بترجیع الغناء تنافی الخشوع الذی ہو مقصود التلاوۃ اھ وقال القسطلانی فی شرح قولہ وہو یرجع زاد فی التوحید فقال آ آ آ وہو محمول علی اشباع فی محلہ واذا جمعت ہذا الی قولہ

عليه الصلوة والسلام زينوا القرآن باصواتكم ظهر لک ان هذا الترجيع منه عليه الصلوة والسلام كان اختياراً لا اضطرارا لهز الناقة له فانه لو كان لهز الناقة لما كان داخلا تحت الاختيار فلم يكن عبد الله بن مغفل يفعله يحكيه اختيار التأسي به وهو يراه من هز الناقة له ثم يقول كان يرجع في قرأته فنسب الترجيع الى فعله وليس المراد ترجيع الغناء كما احدثه قراء زماننا عفا الله عنا وعنهم ووفقنا اجمعين لتلاوة كتابه على النحو الذي يرضيه عنا بمنه وكرمه اهـ

٥٥٣ باب حسن الصوت بالقراءة قال القسطلاني ولا ريب انه يستحب تحسين الصوت بالقراءة وحكى النووي الاجماع عليه لكونه اوقع في القلب واشد تاثيرا وارق لسامعه فان لم يكن القارى حسن الصوت فليحسنه ما استطاع فمن جملة تحسينه ان يراعي فيه قوانين النغم فان الحسن الصوت يزداد حسنا بذلك وهذا اذا لم يخرج عن التجويد المعتبر عند اهل القرآت فان خرج عنها لم يف تحسين الصوت بقبح الاداء اهـ قال الحافظ وقد تقدم في باب من لم يتغن بالقران نقل الاجماع على استحباب سماع القران من ذي الصوت الحسن واخرج ابن ابي داؤد من طريق ابن ابي مسيكة قال كان عمر يقدم الشاب الحسن الصوت لحسن صوته بين يدي القوم اهـ

٥٥٤ باب من احب ان يسمع القرآن من غيره في رواية الكشميهني القرأة بدل القران ذكر فيه حديث ابن مسعود قال لي النبي صلى الله عليه وسلم اقرء على القران اورده مختصرا ثم اورده مطولا في الباب الذي بعده قال ابن بطال يحتمل ان يكون احب ان يسمعه من غيره ليكون عرض القران سنة ويحتمل ان يكون لكي يتدبره ويتفهمه وذلك ان المستمع اقوى على التدبر ونفسه اخلى وانشط لذلك من القاري لاشتغاله بالقرأة واحكامها وهذا بخلاف قرأته هو صلى الله عليه وسلم على ابي ابن كعب كما تقدم في المناقب وغيرها فانه اراد ان يعلمه كيفية اداء القراة ومخارج الحروف ونحو ذلك اهـ من الفتح۔

٥٥٥ باب قول المقرى للقارى حسبك قال القسطلاني باب قول المقرى اى الذي يقرء غيره للقارى اى الذي يقرء عليه حسبك اى يكفيك قاله القسطلاني وقال بعد ذكر حديث الباب وفي الحديث كما قال النووي استحباب استماع القرأة والاصغاء اليها والبكاء عندها والتدبر فيها واستحباب طلب القرأة من الغير ليستمع عليه وهو ابلغ في التدبر كما مر وهذا الحديث سبق في سورة النساء اهـ قلت وسكت الشراح عن غرض الترجمة ولعل الغرض منه الاشارة الى جواز هذا القول لانه يتوهم منه المنع عن الخير وثبوت الجواز لفعله صلى الله عليه وسلم ظاهر۔

٥٥٦ باب في كم يقرأ القرآن وقول الله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه قال الحافظ كانه اشار الى الرد على من قال اقل ما يجزئ من القرأة في كل يوم وليلة جزء من اربعين جزء من القران وهو منقول عن اسحاق بن راهويه والحنابلة لان عموم قوله فاقرؤا ما تيسر منه يشمل اقل من ذلك فمن ادعى التحديد فعليه البيان وقد اخرج ابو داؤد من وجه آخر عن عبد الله بن عمرو في كم نقرأ القران قال في اربعين يوما ثم قال في شهر الحديث ولا دلالة فيه على المدعى وقال الحافظ ايضا وقد خفيت مناسبة حديث ابي مسعود بالترجمة على ابن كثير والذي يظهر انها من جهة ان الآية المترجم بها تناسب ما استدل به ابن عيينة من حديث ابي مسعود والجامع بينهما ان كلا من الآية والحديث يدل على الاكتفاء بخلاف ما قال ابن شبرمة ولابي عبيد من طريق الطيب بن سلمان عن عمرة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يختم القران في اقل من ثلث فهذا اختيار احمد وابي عبيد واسحق بن راهويه وغيرهم وثبت عن كثير من السلف انهم قرؤا القران في دون ذلك قال النووي والاختيار ان ذلك يختلف بالاشخاص فمن كان من اهل الفهم وتدقيق الفكر استحب له ان يقتصر على القدر الذي لا يختل به المقصود من التدبر واستخراج المعاني وكذا من كان له شغل بالعلم او غيره من مهمات الدين ومصالح المسلمين العامة يستحب له ان يقتصر منه على القدر الذي لا يخل بما هو فيه ومن لم يكن كذلك فالاولى له الاستكثار ما امكنه من غير خروج الى الملل ولا يقرؤه هذرمة والله تعالى اعلم اهـ وقال القسطلاني تحت حديث عبد الله بن عمرو فاقرأه في سبع ولا تزد على ذلك وليس النهي للتحريم كما ان الامر في جميع ما مر في الحديث ليس للوجوب خلافا لبعض الظاهرية حيث قال بحرمة قرأته في اقل من ثلاث واكثر العلماء كما قاله النووي على عدم التقدير في ذلك وانما هو بحسب النشاط والقوة الى ان قال وقد كان بعضهم يختم في اليوم والليلة وبعضهم ثلاثا وكان ابن الكاتب الصوفي يختم اربعا بالنهار واربعاً بالليل وقد رائيت بالقدس الشريف في سنة سبع وستين وثمانمائة رجلا يكنى بابي الطاهر من اصحاب الشيخ شهاب الدين ابن رسلان ذكر لي انه كان يقرء في اليوم والليلة خمس عشرة ختمة وشيخني في ذلك في هذا الزمن شيخ الاسلام البرهان ابن ابي شريف المقدسي نفع الله بعلومه واما الذين ختموا القران في ركعة فلا يحصون كثرة منهم عثمان وتميم الداري وسعيد بن جبير والله تعالى يهب ما يشاء لمن يشاء اهـ من القسطلاني وبسط الكلام على هذه المسئلة في الاوجز وفيه قال ابن قدامة يستحب ان يقرء القران في كل سبعة ايام ليكون له ختمة في كل اسبوع وهكذا في نيل المآرب في فقه الحنابلة الى آخر ما بسط وفيه ايضا قال القاري وقد روى عن الشيخ موسى السدراني من اصحاب الشيخ ابي مدين المغربي انه كان يختم في الليل والنهار سبعين الف ختمة ونقل عنه انه ابتدأ بعد تقبيل الحجر وختم في محاذاة الباب بحيث سمعه بعض الاصحاب حرفا حرفا اهـ قلت وهذا من الغرائب وقد روى الحسن بن زياد عن الامام الاعظم ابي حنيفة انه قال من قرأ القران في كل سنة مرتين اعطاء الحقه لانه صلى الله عليه وسلم عرض على جبريل عليه السلام في السنة التي قبض فيها مرتين اهـ

٥٥٧ باب البكاء عند قراءة القرآن قال الحافظ قال النووي البكاء عند قراءة القران صفة العارفين وشعار الصالحين قال الله تعالى ويخرون للاذقان يبكون خروا سجدا وبكيا والاحاديث فيه كثيرة قال الغزالي يستحب البكاء مع القرأة وعندها وطريق تحصيله ان يحضر قلبه الحزن والخوف بتأمل ما فيه من التهديد والوعيد

الشديد والوثائق والعهود ثم ينظر تقصيره في ذلك وان لم يحضره حزن فليبك على فقد ذلك وانه من اعظم المصائب قال الحافظ ايضا تحت حديث الباب واخرج ابن المبارك في الزهد من طريق سعيد بن المسيب قال ليس من يوم الا يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم امته غدوة وعشية فيعرفهم بسيماهم واعمالهم فلذلك يشهد عليهم اهـ قوله قال يحيى بعض الحديث عن عمرو بن مرة قال الحافظ وحاصله ان الاعمش سمع الحديث المذكور من ابراهيم النخعي وسمع بعضه من عمرو بن مرة عن ابراهيم وقد اوضحت ذلك في تفسير سورة النساء ايضا ويظهر لي ان القدر الذي عند الاعمش عن عمرو بن مرة من هذا الحديث من قوله فقرأت النساء الى آخر الحديث واما ما قبله الى قوله ان اسمعه من غيري فهو عند الاعمش عن ابراهيم كما هو في الطريق الثانية في هذا الباب وكذا اخرجه المصنف من وجه آخر عن الاعمش قبل ببابين وتقدم قبل بباب واحد عن محمد بن يوسف الفريابي عن سفيان الثوري مقتصرا على طريق الاعمش عن ابراهيم من غير تبين التفصيل الذي في رواية يحيى القطان عن الثوري وهو يقتضي ان في رواية الفريابي ادراجاً وقوله في هذه الرواية عن ابيه هو معطوف على قوله عن سليمان وهو الاعمش وحاصله ان الثوري روى هذا الحديث عن الاعمش ورواه ايضا عن ابيه وهو سعيد بن مسروق عن ابي الضحى ورواية ابراهيم عن عبيدة عن ابن مسعود موصولة ورواية ابي الضحى عن ابن مسعود منقطعة اهـ قوله يعني تسفيان عن ابيه الخ هكذا في النسخ الهندية وليس هذا اللفظ في الشروح الثلثة بل انتهى فيها على قوله تذرفان ووجه المحشي بقوله لعل المراد ان هذا التفسير رواه الثوري في روايته عن ابيه اهـ ولم يتعرض له في تقرير الوالد المنقول ولا في تقرير مولانا انور شاه رحمه الله

٥٥٨ باب من رايا بقرأة القرآن هكذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح باب اثم من راى قال الحافظ كذا للاكثر وفي رواية رايا بتحتانية بدل الهمزة وتأكل اى طلب الاكل وقوله او فجر به للاكثر بالجيم وحكى ابن التين ان في رواية بالخاء المعجمة ثم ذكر في الباب ثلثة احاديث احدها حديث علي في ذكر الخوارج وقد تقدم في علامات النبوة والحديث الثاني حديث ابي سلمة عن ابي سعيد في ذكر الخوارج ايضاً وسيأتي شرحه ايضا في استتابة المرتدين وتقدم من وجه آخر في علامات النبوة ومناسبة هذين الحديثين للترجمة ان القراءة اذا كانت لغير الله فهي للرياء او للتأكل ونحو ذلك فالاحاديث الثلثة دالة لاركان الترجمة لان منهم من رايا به واليه الاشارة في حديث ابي موسى ومنهم من تاكل به وهو مخرج من حديثه ايضا ومنهم من فجر به وهو مخرج من حديث علي وابي سعيد والحديث الثالث حديث ابي موسى الذي تقدم مشروحا في باب فضل القران على سائر الكلام وهو ظاهر فيما ترجم له اهـ قوله وريحها مر وسيأتي في كتاب التوحيد وكذا في الاطعمة في باب قرأة الفاجر والمنافق بلفظ لا ريح لها وبهذا تقدم بلفظ لا ريح لها في باب فضل القران على سائر الكلام قال الحافظ في باب فضل القران قوله لا ريح لها في رواية شعبة وريحها مر واستشكلت هذه الرواية من جهة ان المرارة من اوصاف الطعوم فكيف يوصف بها الريح واجيب بان ريحها لما كان كريها استعير له وصف المرارة اهـ قلت ويمكن الجواب عندي ان بعض الاشياء يدرك طعمها في الفم بالريح والشم كبعض الاشياء الحامضة وذوي المرارة وهكذا يظهر حلاوة بعض الفواكه بالشم وهو مشاهد وقال العيني اثبت الريح هناك ونفى ههنا لان المنفي الريح الطيبة بقرينة المقام والمثبت المراد وقال الكرماني مجيبا عن هذا الاشكال قلت المقصود منهما واحد وذلك هو بيان عدم النفع لا له ولا لغيره وربما كان مقتضى قمعناه لا ريح لها نافعة اهـ۔

٥٥٩ باب اقرؤا القرآن ما ائتلفت قلوبكم اى ما اجتمعت قلوبكم عليه يعني اقرؤه على نشاط منكم وخواطركم مجموعة فاذا حصل لكم ملالة فاتركوه فانه اعظم من ان يقرئه احد من غير حضور القلب كذا فسره الطيبي وقال الكرماني الظاهر ان المراد اقرؤا ما دام بين اصحاب القرأة ائتلاف فاذا حصل اختلاف فقوموا عنه وقال ابن الجوزي كان اختلاف الصحابة يقع في القرآت واللغات فامروا بالقيام عند الاختلاف لئلا يجحد احدهم ما يقرؤه الآخر فيكون جاحدا لما انزل الله عز وجل اهـ من العيني وقال القسطلاني وحمله القاضي عياض على الزمن النبوي خوف نزول ما يسوء ويحتمل كما في الفتح ان يكون المعنى اقرؤا والزموا الائتلاف على ما دل عليه وقاد اليه فاذا وقع الاختلاف اى او عرض عارض شبهة يقتضي المنازعة الداعية الى الافتراق فاتركوا القرأة وتمسكوا بالمحكم الموجب للالفة واعرضوا عن المتشابه المؤدي الى الفرقة قال وهو كقوله صلى الله عليه وسلم فاذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه منه فاحذروهم اهـ ومناسبة الحديث الاخير قال العيني مطابقته للترجمة في آخر الحديث اهـ يعني في النهي عن المخالفة وهو ضد الائتلاف والحديث قد مر في الاشخاص وقال العيني ايضا واعلم ان الاختلاف المنهي هو الخارج عن اللغات السبع او ما لا يكون متواترا واما غيره فهو رحمة لا بأس به وذلك مثل الاختلاف بزيادة الواو ونقصها نحو قالوا اتخذ الله ولا سبحانه وبالجمع والافراد كطي السجل للكتب والكتاب الى آخر ما ذكر من الامثلة ثم البراعة عند الحافظ كما تقدم في مقدمة اللامع من قوله وفي آخر فضائل القران اختلفوا فاهلكوا اهـ وهكذا عندي في قوله فاهلكهم الله

كتاب النكاح

تقدم مناسبة هذا الكتاب بما قبله في مقدمة اللامع من كلام الحافظ قدس سره وكذا من هذا العبد الضعيف من ان النكاح يحصل به النسل والذرية التي يقوم منها جيل بعد جيل يحفظون احوال التنزيل اهـ قال الحافظ النكاح في اللغة الضم والتداخل وتجوز من قال انه الضم وقال الفراء النكح بضم ثم سكون اسم الفرج ويجوز كسر اوله وكثر استعماله في الوطي وسمي به العقد لكونه سببه وقال ابو القاسم الزجاجي هو حقيقة فيهما وقال الفارسي اذا قالوا نكح فلانة او بنت فلان فالمراد العقد واذا قالوا نكح زوجته فالمراد الوطي ويكون في المحسوس دفي المعاني قالوا نكح المطر الارض ونكح النعاس عينه وفي الشرع حقيقة في العقد مجاز في الوطي على الصحيح والحجة

فی ذلک کثرۃ ورودہ فی الکتاب والسنۃ للعقد حتی قیل انہ لم یرد فی القرآن الا للعقد ولا یرد مثل قولہ حتی تنکح زوجا غیرہ لان شرط الوطی فی التحلیل انما ثبت بالسنۃ والا فالعقد لا بد منہ لان قولہ حتی تنکح معناہ حتی تتزوج ای یعقد علیہا ومفہومہ ان ذلک کاف بمجردہ لکن بینت السنۃ ان لا عبرۃ بمفہوم الغایۃ بل لا بد بعد العقد من ذوق العسیلۃ کما انہ لا بد بعد ذلک من التطلیق ثم العدۃ ۔ نعم افاد ابو الحسن بن فارس ان النکاح لم یرد فی القرآن الا للتزویج الا فی قولہ تعالی وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان المراد بہ الحلم ۔ واللہ اعلم ۔ وفی وجہ للشافعیۃ کقول الحنفیۃ انہ حقیقۃ فی الوطی مجاز فی العقد ۔ وقیل مقول بالاشتراک علی کل منہما ۔ وبہ جزم الزجاجی وہذا الذی یترجح فی نظری وان کان اکثر ما یستعمل فی العقد ورجح بعضہم الاول بان اسماء الجماع کلہا کنایات لاستقباح ذکرہ فیبعد ان یستعیر من لا یقصد فحشا اسم ما یستفظع لما لا یستفظع فدل علی انہ فی الاصل للعقد وہذا یتوقف علی تسلیم المدعی انہا کلہا کنایات وقد جمع اسم النکاح ابن القطاع فزادت علی الالف اھ وقال العلامۃ العینی وفی التوضیح وللنکاح عدۃ اسماء جمعہا ابو القاسم اللغوی فبلغت الف اسم واربعین اسماً اھ۔

وفی ہامش اللامع اختلف فی معناہ لغۃ وشرعا وفی حکمہ عند الفقہاء کما بسط فی الاوجز وفیہ قال الموفق فی المغنی النکاح فی الشرع عقد التزویج وقال القاضی الاشبہ فی اصلنا انہ حقیقۃ فی العقد والوطی جمیعا ۔ وفی الدر المختار ہو عند الفقہاء عقد یفید ملک المتعۃ وعند اہل الاصول واللغۃ حقیقۃ فی الوطی مجاز فی العقد ولیس لنا عبادۃ شرعت من عہد آدم الی الآن ثم تستمر فی الجنۃ الا النکاح والایمان واختلف فی حکم النکاح وہو فرض عین کالصوم والصلوۃ مطلقا عند داؤد وغیرہ من الظاہریۃ واما عند الائمۃ الاربعۃ فواجب عند التوقان کما ہو المعروف لکن المنصوص فی کتب الشافعیۃ انہ مستحب غیر واجب عند التوقان ایضا ففی الاقناع النکاح مستحب لتائق لہ بتوقانہ للوطی ان وجد اہبتہ من مہر وکسوۃ فصل التمکین ونفقۃ یومہ تحصینا لدینہ سواء کان مشتغلا بالعبادۃ ام لا فان فقد اہبتہ فترکہ اولی ویکسر ارشادا توقانہ بصوم اھ وہکذا ذکر مذہب الشافعیۃ العلامۃ النووی والحافظ والقسطلانی واما فی غیر حال التوقان فمندوب عند الائمۃ الثلثۃ ومباح عند الشافعیۃ وحکی عن الحنفیۃ الوجوب عینا او کفایۃ وحکی ایضا انہ فرض کفایۃ وفی الدر المختار انہ سنۃ مؤکدۃ اھ من ہامش اللامع وسیأتی الکلام علی حکم النکاح فی الباب الآتی ایضا ۔

ص۷۵۸ الترغیب فی النکاح لقول اللہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء کذا فی النسخۃ الہندیۃ بدون لفظ باب وکذا فی نسخۃ القسطلانی وفی نسخۃ الحافظین ابن حجر والعینی بزیادۃ لفظ باب قال الحافظ وجہ الاستدلال انہا صیغۃ امر تقتضی الطلب واقل درجات الندب فثبت الترغیب وقال القرطبی لا دلالۃ فیہا لان الآیۃ سیقت لبیان ما یجوز الجمع بینہ من اعداد النساء ویحتمل ان یکون البخاری انتزع ذلک من الامر بنکاح الطیب مع ورود النہی عن ترک الطیب ونسبۃ فاعلہ الی الاعتداء فی قولہ تعالی لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم ولا تعتدوا وقد اختلف فی النکاح فقال الشافعیۃ لیس عبادۃ ولہذا لو نذرہ لم ینعقد وقال الحنفیۃ ہو عبادۃ والتحقیق ان الصورۃ التی یستحب فیہا النکاح تستلزم ان یکون حینئذ عبادۃ فمن نفی نظر الیہ فی حد ذاتہ ومن اثبت نظر الی الصورۃ المخصوصۃ اھ وقال القسطلانی بعد ذکر حدیث الباب وفیہ الترغیب فی النکاح وقد اختلف ہل ہو من العبادات او المباحات فقال الحنفیۃ ہو سنۃ مؤکدۃ علی الاصح وقال الشافعیۃ من المباحات قال القمولی فی شرح الوسیط المسمی بالبحر نص الامام علی ان النکاح من الشہوات لا من القربات والیہ اشار الشافعی فی الام حیث قال قال اللہ تعالی زین للناس حب الشہوات من النساء وقال علیہ الصلوۃ والسلام حبب الی من دنیاکم الطیب والنساء وابتغاء النسل بہ امر مظنون ثم لا یدری اصالح ام طالح الی آخر ما بسط الکلام علیہ من کلام الشیخ ابن الہمام وغیرہ وفی تراجم شیخ مشائخنا الدہلوی فان قلت الامر فی قولہ فانکحوا للاباحۃ فمن این فہم البخاری الترغیب قلت فہمہ من سوق الکلام بیانہ ان اللہ تعالی اشار عند صورۃ العدل الی نکاح النساء وعند خوف عدم العدل فی ذلک الی نکاح الواحدۃ او التسری فنبہ بذلک علی ان النکاح امر تہم فی صورۃ العدل فی ذلک اھ

ص۷۵۸ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من استطاع منکم الباءۃ الخ بالموحدۃ والہمزۃ المفتوحتین وتاء التانیث ممدود وقد لا یہمز ولا یمد وقد یہمز ویمد من غیر ہاء اھ القسطلانی قولہ وہل یتزوج کانہ یشیر الی ما وقع بین ابن مسعود وعثمان فعرض علیہ عثمان فاجابہ بالحدیث فاحتمل ان یکون لا ارب فیہ لہ فلم یوافقہ واحتمل ان یکون وافقہ وان لم ینقل ذلک ولعلہ رمز الی ما بین العلماء فیمن لا یتوق الی النکاح ہل یندب الیہ ام لا وسیأتی ذکر ذلک بعد اھ قلت وتقدم الکلام علیہ فی اول کتاب النکاح قولہ من استطاع منکم الباءۃ الخ قال الحافظ قال النووی اختلف العلماء فی المراد بالباءۃ ہنا علی قولین یرجعان الی معنی واحد اصحہما ان المراد معناہا اللغوی وہو الجماع فتقدیرہ من استطاع منکم الجماع لقدرتہ علی مؤنہ وہی مؤن النکاح فلیتزوج ومن لم یستطع الجماع لعجزہ عن مؤنہ فعلیہ بالصوم لیدفع شہوتہ ویقطع شر منیہ کما یقطعہ الوجاء وعلی ہذا القول وقع الخطاب مع الشباب الذین ہم مظنۃ شہوۃ النساء ولا ینفکون عنہا غالبا والقول الثانی ان المراد ہنا بالباءۃ مؤن النکاح سمیت باسم ما یلازمہا والذی حمل القائلین بہذا علی ما قالوہ قولہ ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم قالوا والعاجز عن الجماع لا یحتاج الی الصوم لدفع الشہوۃ فوجب تاویل الباءۃ علی المؤن وانفصل القائلون بالاول عن ذلک بالتقدیر المذکور انتہی الی آخر ما بسط الکلام علیہ الحافظ قدس سرہ فارجع الیہ لو شئت المزید وقد بسط الحافظ ایضا الکلام علی حکم النکاح وقال وقد قسم العلماء الرجل فی التزویج الی اقسام ثم بسطہا وایضا ذکر عدۃ روایات واردۃ فی الترغیب بالنکاح وذکر من جملتہا الحدیث المرفوع علی ان النکاح سنتی لکن لم یخرجہ بل احالہ علی السابق حیث قال وقد تقدم فی الباب الاول الاشارۃ الی حدیث عائشۃ النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی اھ لکن لم اجد تلک الاشارۃ فی الباب الاول فلیتتبع

ص۷۵۸ باب من لم یستطع الباءۃ فلیصم قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن مسعود المذکور فی الباب قبلہ بہذا اللفظ ورد فی روایۃ الثوری عن الاعمش فی حدیث الباب فعند الترمذی عنہ بلفظ فمن لم یستطع الباءۃ فعلیہ بالصوم وعند النسائی بلفظ ومن لا فلیصم اھ

ص۷۵۸ باب کثرۃ النساء یعنی لمن قدر علی العدل بینہن وہکذا قال القسطلانی والعینی قلت ولعل المصنف اراد الترغیب الیہا یعنی بالشرط الذی ذکرہ الشراح قولہ کان عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسع ای عند موتہ وہن سودۃ وعائشۃ وحفصۃ وام سلمۃ وزینب بنت جحش وام حبیبۃ وجویریۃ وصفیۃ ومیمونۃ رضی اللہ عنہن ہذا ترتیب تزویجہ ایاہن ومات وہن فی عصمتہ واختلف فی ریحانۃ ہل کانت زوجۃ او سریۃ وہل ماتت قبلہ او لا قولہ کان یقسم لثمان ولا یقسم لواحدۃ زاد مسلم فی روایۃ قال عطاء التی لا یقسم لہا صفیۃ بنت حیی بن اخطب قال عیاض قال الطحاوی ہذا وہم وصوابہ سودۃ کما تقدم انہا وہبت یومہا لعائشۃ وانما غلط فیہ ابن جریج راویہ عن عطاء کذا قال قال عیاض قد ذکروا فی قولہ تعالی ترجی من تشاء منہن انہ آوی عائشۃ وحفصۃ وزینب وام سلمۃ فکان یستوفی لہن القسم وارجی سودۃ وجویریۃ وام حبیبۃ ومیمونۃ وصفیۃ فکان یقسم لہن ما شاء قال فیحتمل ان تکون روایۃ ابن جریج صحیحۃ ویکون ذلک فی آخر امرہ حیث آوی الجمیع فکان یقسم لجمیعہن الا لصفیۃ قلت وقد اخرج ابن سعد من ثلثۃ طرق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم لصفیۃ کما یقسم لنسائہ لکن فی الاسانید الثلثۃ الواقدی ولیس بحجۃ فیترجح ان مراد ابن عباس بالتی لا یقسم لہا سودۃ کما قالہ الطحاوی لحدیث عائشۃ ان سودۃ وہبت یومہا لعائشۃ وسیأتی فی باب مفرد قبل کتاب الطلاق باربعۃ وعشرین بابا والراجح عندی ما ثبت فی الصحیح ولعل البخاری حذف ہذہ الزیادۃ عمدا اھ من الفتح (فائدۃ) ذکر الحافظ فی حکمۃ استکثارہ صلی اللہ علیہ وسلم من النساء عشرۃ اوجہ فارجع الیہ لو شئت ۔

ص۷۵۸ باب من ہاجر او عمل خیرا لتزویج امرأۃ فلہ ما نوی قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عمر بلفظ العمل بالنیۃ وانما لامرئ ما نوی وقد تقدم شرحہ مستوفی فی اول الکتاب وما ترجم بہ من الہجرۃ منصوص فی الحدیث ومن عمل الخیر مستنبط لان الہجرۃ من جملۃ اعمال الخیر فکما عمم فی الخیر فی شق المطلوب وخصہ بلفظ ہجرتہ الی ما ہاجر الیہ فکذلک شق الطلب یشمل اعمال الخیر ہجرۃ او حجا مثلا او صلوۃ او صدقۃ وقصۃ مہاجر ام قیس اوردہ الطبرانی مسندۃ والآجری فی کتاب الشریعۃ بغیر اسناد اھ قال القسطلانی قال فی الفتح وہو محمول علی انہ رغب فی الاسلام ودخلہ من وجہہ وضم الی ذلک ارادۃ التزویج المباح فصار کمن نوی بصومہ العبادۃ والحمیۃ واما اذا نوی العبادۃ وخالطہا شیء مما یغایر الاخلاص فقد نقل ابو جعفر ابن جریر الطبری عن جمہور السلف ان الاعتبار بالابتداء فان کان فی ابتدائہ للہ خالصا لم یضرہ ما عرض لہ بعد ذلک من اعجاب وغیرہ واللہ اعلم اھ

ص۷۵۸ باب تزویج المعسر الذی معہ القرآن والاسلام فیہ سہل ابن سعد یعنی حدیثہ سہل ہو سعد فی قصۃ التی وہبت نفسہا وما ترجم بہ ماخوذ من قولہ التمس ولو خاتما من حدید فالتمس فلم یجد شیئا ومع ذلک زوجہ ثم ذکر طرفا من حدیث ابن مسعود کنا نغزو ولیس لنا نساء فقلنا یا رسول اللہ الا نستخصی فنہانا عن ذلک وقد تلطف المصنف فی استنباط الحکم کانہ یقول لما نہاہم عن الاختصاء مع احتیاجہم الی النساء وہم مع ذلک لا شیء لہم کما صرح بہ فی نفس ہذا الخبر کما سیأتی تاما بعد باب واحد وکان کل منہم لا بد وان یکون حفظ شیئا من القرآن فتعین التزویج بما معہم من القرآن فحکمۃ الترجمۃ من حدیث سہل بالتنصیص ومن حدیث ابن مسعود بالاستدلال اھ

ص۷۵۹ باب قول الرجل لاخیہ انظر ای زوجتی شئت حتی انزل لک عنہا بہذہ الترجمۃ لفظ حدیث عبد الرحمن بن عوف فی البیوع قالہ الحافظ قال القسطلانی قولہ حتی انزل لک بفتح الہمزۃ وکسر الزای ای اطلقہا فاذا انقضت عدتہا تزوجہا وحدیث الباب قد مر فی البیع اھ قال الحافظ وفی الحدیث ما کانوا علیہ من الایثار حتی بالنفس والاہل ۔ وفیہ جواز نظر الرجل الی المرأۃ عند ارادۃ تزویجہا وجواز المواعدۃ لطلاق المرأۃ وسقوط الغیرۃ فی مثل ذلک الی آخر ما ذکر ولا یبعد عندی انہ اشار الی الجواز لما یدل علی التحریم ما ورد من الوعید عن الخطبۃ علی خطبۃ اخیہ وسوال المرأۃ طلاق اختہا وعلی ہذا لا یلزم التکرار بما سیأتی من باب النظر الی المرأۃ قبل التزویج ۔

ص۷۵۹ باب ما یکرہ من التبتل والخصاء قال الحافظ المراد بالتبتل ہنا الانقطاع عن النکاح وما یتبعہ من الملاذ الی العبادۃ واما المامور بہ فی قولہ تعالی وتبتل الیہ تبتیلا فقد فسرہ مجاہد فقال اخلص لہ اخلاصا وہو تفسیر معنی والا فاصل التبتل الانقطاع والمعنی انقطع الیہ انقطاعا لکن لما کانت حقیقۃ الانقطاع الی اللہ انما تتضح باخلاص العبادۃ لہ فسرہا بذلک ومنہ صدقۃ بتلۃ ای منقطعۃ عن الملک ومریم البتول لانقطاعہا عن التزویج الی العبادۃ وقیل لفاطمۃ البتول اما لانقطاعہا عن الازواج غیر علی او لانقطاعہا عن نظرائہا فی الحسن والشرف قولہ والخصاء ہو الشق علی الانثیین وانتزاعہما وانما قال ما یکرہ من التبتل والخصاء للاشارۃ الی ان الذی یکرہ من التبتل ہو الذی یفضی الی التنطع وتحریم ما احل اللہ ولیس التبتل من اصلہ مکروہا وعطف الخصاء علیہ لان بعضہ یجوز فی الحیوان الماکول اھ وقد تقدم حکم الاختصاء فی تفسیر سورۃ المائدۃ

ص۷۶۰ باب نکاح الابکار قال العینی ہو جمع بکر والبکر خلاف الثیب وہی التی لم توطأ واستمرت علی حالتہا الاولی ویقعان علی الرجل والمرأۃ ومنہ البکر بالبکر جلد مائۃ ونفی سنۃ اھ بزیادۃ من الفتح قلت لعل غرض المصنف من الترجمۃ التائید لما ورد من الترغیب فی نکاح الابکار وفی الاقناع ص۲

ويسن ان يتزوج بكراً لخبر الصحيحين عن جابر هلا بكراً تلاعبها وتلاعبك الا لعذر كضعف آلته عن الافتضاض وزوال البكارة) او احتياجه لمن يقوم على عياله اهـ

ص١٦٠ باب تزويج الثيبات جمع ثيبة بمثلثة ثم تحتانية ثقيلة مكسورة ثم موحدة ضد البكر اهـ من الفتح قال العيني وقال بعضهم جمع ثيبة وليس كذلك بل جمع ثيب اهـ قوله فهلا جارية تلاعبها الخ كتب الشيخ في اللامع ودلالة الحديث على الترجمة فيما لم يذكرههنا وهو انه صلى الله عليه وسلم حسّن فعله اهـ وفي هامشه لم يتعرض الشراح قاطبة عن غرض الامام البخاري بالترجمة الا ما في التيسير اذ قال اي في بيان جواز نكاح الثيب اهـ معرباً واليه يشير كلام العلامة العيني اذ قال مطابقته للترجمة في قوله ثيباً اهـ وظاهر الفاظ الترجمة والحديث الوارد فيها ان غرض المصنف بيان اباحة نكاح الثيب مع التنبيه على ترجيح نكاح البكر فان الامام البخاري اورد في الباب حديث جابر مقتصراً على قوله هلا بكراً الحديث ولم يذكر الزيادة التي اشار اليها الشيخ والظاهر عند هذا العبد الضعيف بعد ملاحظة كلام الشيخ قدس سره ان غرض البخاري رحمه الله تعالى بالترجمة ترجيح نكاح الثيب لمصلحة دينية فانه صلى الله عليه وسلم رد عليه اولاً بقوله هلا بكراً فلما ذكر جابر مصلحة دينية حسّن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعله فقد تقدم الحديث في كتاب الوكالة في باب اذا وكل رجلاً ان يعطي شيئاً الخ وفيه قول جابر رضـ فاردت ان انكح امرأة قد جربت وخلا منها قال فذلك قال الكرماني قوله فذلك مبتدأ خبره محذوف اي فذلك مبارك ونحوه اهـ والى هذه الزيادة اشار الشيخ بقوله دلالة الرواية على الترجمة فيما لم يذكرههنا قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب وفي الحديث الحث على نكاح البكر وقد ورد باصرح من ذلك عند ابن ماجة بلفظ عليكم بالابكار فانهن اعذب افواهاً وانتق ارحاماً ثم قال وفي الحديث فضيلة لجابر لشفقته على اخواته وايثاره مصلحتهن على حظ نفسه ويؤخذ منه اذا تزاحمت مصلحتان قدم اهمهما لان النبي صلى الله عليه وسلم صوب فعل جابر ودعا له لاجل ذلك واستنبط المصنف الترجمة من قوله تأتكن لانه خاطب بذلك نسائه فاقتضى ان لهن بنات من غيره فيستلزم انهن ثيبات كما هو الاكثر الغالب اهـ

ص١٦١ باب تزويج الصغار من الكبار اي في السن. قال العيني مطابقة الحديث بالترجمة من حيث ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج عائشة وهي صغيرة وكان عمرها ست سنين اهـ قال الحافظ قال الاسماعيلي ليس في الرواية ما ترجم به الباب وصغر عائشة عن كبر رسول الله صلى الله عليه وسلم معلوم من غير هذا الخبر ثم الخبر الذي اورده مرسل فان كان مثل هذا يدخل في الصحيح فيلزمه في غيره من المراسيل قلت الجواب عن الاول يمكن ان يؤخذ من قول ابي بكر انما انا اخوك فان الغالب في بنت الاخ ان تكون اصغر من عمها وايضا فيكفي ما ذكر في مطابقة الحديث للترجمة ولو كان معلوماً من خارج وعن الثاني انه وان كان صورة سياقه الارسال فهو من رواية عروة في قصة وقعت لخالته عائشة وجده لامه ابي بكر فالظاهر انه حمل ذلك عن خالته عائشة او عن امه اسماء بنت ابي بكر وقد قال ابن عبد البر اذا علم لقاء الراوي لمن اخبر عنه ولم يكن مدلساً حمل ذلك على سماعه ممن اخبر عنه ثم قال الحافظ قال ابن بطال يجوز تزويج الصغيرة بالكبير اجماعاً ولو كانت في المهد لكن لا يمكن منها حتى تصلح للوطي فرمز بهذا الى ان لا فائدة للترجمة لانه امر مجمع عليه اهـ

ص١٦٢ باب الى من ينكح واي النساء خير الخ قال الحافظ اشتملت الترجمة على ثلثة احكام وتناول الاول والثاني من حديث الباب واضح وان الذي يريد التزويج ينبغي ان ينكح الى قريش لان نساءهن خير النساء وهو الحكم الثاني واما الثالث فيؤخذ منه بطريق اللزوم لان من ثبت انهن خير من غيرهن استحب تخيرهن للاولاد وقد ورد في الحكم الثالث حديث صريح اخرجه ابن ماجة وصححه الحاكم من حديث عائشة مرفوعاً تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء واخرجه ابو نعيم من حديث عمر ايضاً وفي اسناده مقال ويقوى احد الاسنادين بالآخر اهـ

ص١٦٣ باب اتخاذ السراري لعله اشار الى تقوية معنى ما رواه الطبراني عليكم بالسراري الحديث وسيأتي في كلام الحافظ قال الحافظ جمع سرية بضم السين وكسر الراء الثقيلة ثم تحتانية ثقيلة وقد تكسر السين ايضاً وهي الامة المتخذة للوطي واشترط الفقهاء في صدق هذه التسمية حصول الوطي ولو مرة سميت بذلك لانها مشتقة من التسرر واصله من السر وهو من اسماء الجماع ويقال له الاستسرار ايضاً واطلق عليها ذلك لانها في الغالب يكتم امرها عن الزوجة والمراد بالاتخاذ الاقتناء وقد ورد الامر بذلك صريحاً في حديث ابي الدرداء مرفوعاً عليكم بالسراري فانهن مباركات الارحام اخرجه الطبراني واسناده واه وللحاكم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً انكحوا امهات الاولاد فاني اباهي بكم يوم القيمة واسناده اصلح من الاول لكنه ليس بصريح في التسري اهـ بزيادة من القسطلاني قوله ومن اعتق جارية ثم تزوجها عطف هذا الحكم على الاقتناء لانه قد يقع بعد التسري وقبله واول احاديث الباب منطبق على هذا الشق الثاني ثم قال الحافظ بعد حديث الباب وفيه دلالة على مزيد فضل من اعتق امته ثم تزوجها سواء اعتقها ابتداء لله او لسبب وقد بالغ قوم فكرهوا فكانهم لم يبلغهم الخبر فمن ذلك ما وقع في رواية هشيم عن صالح بن صالح الراوي المذكور وفيه قال رأيت رجلاً من اهل خراسان سال الشعبي فقال ان من قبلنا من اهل خراسان يقولون في الرجل اذا اعتق امته ثم تزوجها فهو كالراكب بدنته فقال الشعبي فذكر هذا الحديث واخرج الطبراني باسناد رجاله ثقات عن ابن مسعود انه كان يقول ذلك واخرج سعيد بن منصور عن ابن عمر مثله وعند ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن انس انه سئل عنه فقال اذا اعتق امته لله تعالى فلا يعود فيها اهـ قلت وقصة سوال الخراساني اخرجها مسلم ايضاً في صحيحه ولعل الامام البخاري اشار الى الرد على هذه الروايات المروية عن ابن مسعود وابن عمر وانس وغيرهم من اهل العراق

ص١٦٤ باب من جعل عتق الامة صداقها قال الحافظ كذا اورده غير جازم بالحكم وقد اخذ بظاهره من القدماء سعيد بن المسيب والنخعي وطاؤس والزهري ومن فقهاء الامصار الثوري وابو يوسف واحمد واسحق قالوا اذا اعتق امته على ان يجعل عتقها صداقها صح العقد والعتق والمهر على ظاهر الحديث واجاب الباقون عن ظاهر الحديث باجوبة اقربها الى لفظ الحديث انه اعتقها بشرط ان يتزوجها فوجبت له عليها قيمتها وكانت معلومة فتزوجها بها ويؤيده قوله في رواية عبد العزيز بن صهيب سمعت انساً رضـ قال سبى النبي صلى الله عليه وسلم صفية فاعتقها وتزوجها فقال ثابت لانس رضـ ما اصدقها قال نفسها فاعتقها هكذا اخرجه المصنف في المغازي وفي رواية حماد عن ثابت وعبد العزيز عن انس في حديث قال وصارت صفية لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تزوجها وجعل عتقها صداقها فقال عبد العزيز لثابت يا ابا محمد انت سألت انساً ما امهرها قال امهرها نفسها فتبسم فهو ظاهر جداً في ان المجعول مهراً هو نفس العتق فالتاويل الاول لا باس به فانه لا منافاة بينه وبين القواعد حتى لو كانت القيمة مجهولة فان في صحة العقد بالشرط المذكور وجهاً عند الشافعية وقال آخرون بل جعل نفس العتق المهر ولكنه من خصائصه وممن جزم بذلك الماوردي وقال آخرون قوله اعتقها وتزوجها معناه اعتقها ثم تزوجها فلما لم يعلم انه ساق لها صداقاً قال اصدقها نفسها اي لم يصدقها شيئاً فيما اعلم ولم ينف اصل الصداق ومن ثم قال ابو الطيب الطبري من الشافعية وابن المرابط من المالكية ومن تبعهما انه قول انس رضـ قاله ظناً من قبل نفسه ولم يرفعه وربما تأيد ذلك عندهم بما اخرجه البيهقي من حديث اميمة ويقال امة الله بنت رزينة عن امها ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وخطبها وتزوجها وامهرها رزينة وكان اتى بها مسبية من قريظة والنضير وهذا لا يقوم به حجة لضعف اسناده ومن المستغربات قول الترمذي بعد ان اخرج الحديث وهو قول الشافعي واحمد واسحق قال وكره بعض اهل العلم ان يجعل عتقها صداقها حتى يجعل لها مهراً سوى العتق والقول الاول اصح وكذا نقل ابن حزم عن الشافعي والمعروف عند الشافعية ان ذلك لا يصح لكن لعل مراد من نقله عنه صورة الاحتمال الاول الى آخر ما ذكر الحافظ قال القسطلاني وقد تمسك بظاهر الحديث ابو يوسف واحمد فقالا اذا اعتق امته على ان يجعل عتقها صداقها صح العقد والعتق والمهر على ظاهر الحديث اهـ

ص١٦٥ باب تزويج المعسر قال الحافظ تقدم في اوائل كتاب النكاح باب تزويج المعسر الذي معه القرآن والاسلام وهذه الترجمة اخص من تلك وعلق هناك حديث سهل الذي اورده في هذا الباب مبسوطاً وسيأتي شرحه بعد ثلاثين باباً قوله لقوله تعالى ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله هو تعليل لحكم الترجمة ومحصله ان الفقر في الحال لا يمنع التزويج لاحتمال حصول المال في المآل والله تعالى اعلم اهـ قلت والظاهر عندي في غرض الترجمة ان المصنف اراد دفع توهم ما يتوهم من ظاهر قوله عليه السلام فمن لم يستطع فعليه بالصوم واوضح منه قوله عز اسمه وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله فانه يشير الى ان المعسر لا ينكح ما دام معسراً فاراد الامام البخاري بهذا الباب بيان الجواز.

ص١٦٦ باب الاكفاء في الدين قال الحافظ جمع كفوء بضم اوله وسكون الفاء بعدها همزة المثل والنظير واعتبار الكفاءة في الدين متفق عليه فلا تحل المسلمة للكافر اصلاً قوله وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً الآية قال الفراء النسب من لا يحل نكاحه والصهر من يحل نكاحه فكان المصنف لما رأى الحصر وقع بالقسمين صلح التمسك بالعموم لوجود الصلاحية الا ما دل الدليل على اعتباره وهو استثناء الكافر وقد جزم بان اعتبار الكفاءة مختص بالدين مالك ونقل عن ابن عمر وابن مسعود ومن التابعين عن محمد بن سيرين وعمر بن عبد العزيز واعتبر الكفاءة في النسب الجمهور وقال ابو حنيفة قريش اكفاء بعضهم بعضاً والعرب كذلك وهو وجه للشافعية وقال الثوري اذا نكح المولى العربية يفسخ النكاح وبه قال احمد في رواية وتوسط الشافعي فقال ليس نكاح غير الاكفاء حراماً فارد به النكاح وانما هو تقصير بالمرأة والاولياء فاذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه فلو رضوا الا واحداً فله فسخه قال الحافظ ولم يثبت في اعتبار الكفاءة بالنسب حديث الى آخر ما ذكر وبسط الكلام على مسئلة الكفاءة في هامش اللامع وفيه قال الشيخ ابن القيم وقد تنازع الفقهاء في اوصاف الكفاءة فقال مالك في ظاهر مذهبه انها الدين وفي رواية عنه انها ثلاثة الدين والحرية والسلامة من العيوب وقال ابو حنيفة هي النسب والدين وقال احمد في رواية عنه هي الدين والنسب خاصة وفي رواية اخرى هي خمسة الدين والنسب والحرية والصناعة والمال الى آخر ما قال وفي البذل ومذهب الحنفية ان الكفاءة تعتبر نسباً فقريش اكفاء بعضهم بعضاً وباقي العرب اكفاء بعضهم بعضاً وحرية واسلاماً وديانة ومالاً وتعتبر للنساء لا للرجال لان النصوص وردت في جانب الرجال خاصة الى آخر ما ذكر وقال القسطلاني الكفاءة معتبرة في النكاح لما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم قال الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن من غير الاكفاء ولان النكاح يعقد للعمر ويشتمل على اغراض ومقاصد كالازدواج والصحبة والالفة وتاسيس القرابات ولا ينتظم ذلك عادة الا بين الاكفاء وقد جزم مالك رحمه الله تعالى بان اعتبار الكفاءة مختص بالدين لقوله عليه الصلوة والسلام الناس سواء لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم واجيب بان المراد في حكم الآخرة وكلامنا في الدنيا اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله وهو الذي خلق من الماء بشراً ايراد الرواية في هذا الباب مع ايراد الآية قبلها اشارة منه الى ان المناكحة جائزة فيما بين من ليسوا اكفاء الا ان اعتبار الكفوء والنسب افضل لان الله تعالى مدح بالنسب فلا يخلو اعتباره عن مصالح وفوائد وان لم يكن امراً لا بد منه كيف وقد انكح ابو حذيفة سالماً وكان مولى بنت اخيه هند وكذلك ضباعة كانت تحت المقداد وكذلك الامر في قوله فاظفر بذات الدين يرجح اعتبار الدين على النسب وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم هذا خير من ملاء الارض مثل هذا اشار الى ان الدين هو المرجح القابل لمزيد الاعتناء فالمتدين افضل من غيره وان كان ادون منه في النسب والمال واذا قال واذا كان خيراً منه كان الانكاح منه افضل فعلم بذلك ان الاحق بالاعتناد في الكفاءة هو الدين اهـ

ص١٦٧ باب الاكفاء في المال بسط الكلام على المسئلة في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت التفصيل وقال القسطلاني واختلف فيه والاشهر عند الشافعية انه لا اثر له في الكفاءة فالمعسر كفوء للموسرة لان

المال فاد وراجح ولايفتخر به اهل المروات والبصائر نعم لو زوج الولي بالاجبار موليته معسراً بغير رضاها بمهر المثل لم يصح النكاح لانه بخس حقها كتزويجها بغير كفو ونقله في الروضة عن فتاوى القاضي ومنعه البلقيني وقال الزركشي هو مبني على اعتبار اليسار مع انه نقل عن عامة الاصحاب عدم اعتباره انتهى ونقل صاحب الافصاح فيما حكاه في الفتح عن الشافعي انه قال الكفاءة في الدين والمال والنسب وجزم باعتباره ابو الطيب والصيمري وجماعة واعتبره الماوردي في اهل الامصار وخص الخلاف باهل البوادي والقرى المتفاخرين بالنسب دون المال اھ وقد تقدم في الباب السابق تفصيل الخلاف في الاوصاف التي تعتبر في الكفاءة ثم انهم اختلفوا ان الكفاءة من حق العباد والاوجه عندي انها في الدين من حق الله وفي البواقي من حق العبد يسقط بالرضا۔

ص۔ باب ما يتقى من شوم المرأة قال الحافظ الشوم بضم المعجمة بعدها واو ساكنة وقد تهمز وهو ضد اليمن يقال تشاءمت بكذا وتيمنت بكذا قوله وقوله تعالى ان من ازواجكم واولادكم عدواً لكم كانه يشير الى اختصاص الشوم ببعض النساء دون بعض مما دلت عليه الآية من التبعيض وذكر في الباب حديث ابن عمر من وجهين وحديث سهل من وجه آخر وقد تقدم شرحهما مبسوطاً في كتاب الجهاد وقد جاء في بعض الاحاديث ما لعله يفسر ذلك وهو ما اخرجه احمد وصححه ابن حبان والحاكم من حديث سعد مرفوعاً من سعادة ابن آدم ثلثة المرأة الصالحة والمسكن الصالح والمركب الصالح ومن شقاوة ابن آدم ثلثة المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء قوله ما تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء قال الشيخ تقي الدين السبكي في ايراد البخاري هذا الحديث عقب حديثي ابن عمر وسهل بعد ذكر الآية في الترجمة اشارة الى تخصيص الشوم بمن تحصل منها العداوة والفتنة لا كما يفهمه بعض الناس من التشاؤم بكعبها او ان لها تاثيراً في ذلك وهو شيء لا يقول به احد من العلماء ومن قال انها سبب في ذلك فهو جاهل الى آخر ما ذكر قلت وهو الاوجه عندي يعني ان المراد بالشوم الوارد في الاحاديث ما تدل عليه الآية من كونها ذات عداوة للزوج۔

ص۔ باب الحرة تحت العبد قال الحافظ اي جواز تزويج العبد الحرة ان رضيت به واورد فيه طرفاً من قصة بريرة حيث خيرت حين عتقت وسياتي شرحه مستوفى في كتاب الطلاق وهو مصير من المصنف الى ان زوج بريرة حين عتقت كان عبداً اھ وكتب الشيخ في اللامع باب الحرة تحت العبد وهذا لا يثبت بالرواية المورودة فيه الا اذا سلم ما ذهبت اليه الشافعية من ان زوجها كان حين عتقها عبداً اھ وفي هامشه توضيح المسئلة كما بسط في الاوجز انهم اختلفوا في مسئلة خيار العتق وهي ان الامة اذا اعتقت وكان زوجها عبداً فللامة المعتقة الخيار اجماعاً لكن اذا كان زوجها حراً فالمسئلة خلافية لا خيار لها عند الائمة الثلاثة وغيرهم وذهبت جماعة منهم الشعبي والثوري والنخعي والحنفية الى ثبوت الخيار لها ومبنى الاختلاف بينهم هو اختلافهم في علة الخيار فعلتها عند للائمة الثلاثة عدم الكفاءة ولذا قالوا ان الزوج اذا كان حراً فالكفاءة ثابتة فلا خيار لها حينئذ بخلاف ما اذا كان عبداً وعندنا الحنفية علة الخيار ملكها بضعها فان الامة قبل ذلك كانت محلاً للطلاقين فقط وبعد العتق صارت محلاً للثلاث وهذه العلة اولى لكونها مستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري ثم اختلفت الروايات في زوج بريرة حين عتقت هل كان حراً او عبداً ورجح الائمة الثلاثة رواية كونه عبداً لكونها موافقة لاصلهم ورجحت الحنفية رواية كونه حراً الى آخر ما بسط في هامش اللامع قلت وميل المصنف الى مسلك الجمهور وقد ترجم فيما سياتي باب خيار الامة تحت العبد

ص۔ باب لا يتزوج اكثر من اربع لقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع قال القسطلاني كما اتفق عليه الاربعة وجمهور المسلمين واجاز الروافض تسعاً من الحرائر وكذا المدبرة وام الولد ونقل عن النخعي وابن ابي ليلى لانه بين العدد المحلل بمثنى وثلاث ورباع بحرف الجمع والحاصل من ذلك تسع وقد تزوج عليه الصلوة والسلام تسعاً والاصل عدم الخصوصية الا بدليل واجاز الخوارج ثمان عشرة لان مثنى وثلاث ورباع معدول عن عدد مكرر على ما عرف في العربية فيصير الحاصل ثمانية عشر وحكي عن بعض الناس اباحة اي عدد شاء بلا حصر للعمومات من نحو فانكحوا ما طاب لكم ولفظ مثنى الى آخره تعداد عرفي لا تقييد الى آخر ما بسط وقال الحافظ اما حكم الترجمة فبالاجماع الا قول من لا يعتد بخلافه من رافضي ونحوه واما انتزاعه من الآية فلان الظاهر منها التخيير بين الاعداد المذكورة بدليل قوله تعالى في الآية نفسها فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولان من قال جاء القوم مثنى وثلاث ورباع اراد انهم جاؤا اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة فالمراد تبيين حقيقة مجيئهم وانهم لم يجيئوا احاداً ولا فرادى وعلى هذا المعنى الآية انكحوا اثنتين اثنتين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة فالمراد الجميع لا المجموع ولو اريد مجموع العدد المذكور لكان قوله مثلاً تسعاً ارشق وابلغ وايضاً فان لفظ مثنى معدول عن اثنين اثنين كما تقدم تقريره في تفسير سورة النساء فدل ايراده ان المراد التخيير بين الاعداد المذكورة واحتجاجهم بان الواو للجمع لا يفيد مع وجود القرينة الدالة على عدم الجمع وبكونه صلى الله عليه وسلم جمع بين تسع معارض بامره صلى الله عليه وسلم من اسلم على اكثر من اربع بمفارقة من زاد على الاربع وقد وقع ذلك لغيلان بن سلمة وغيره كما خرج في كتب السنن فدل على خصوصية صلى الله عليه وسلم بذلك وقوله اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع تقدم الكلام عليه في تفسير فاطر وهو ظاهر في ان المراد به تنويع الاعداد لا ان لكل واحد من الملئكة مجموع العدد المذكور قوله وقال علي بن الحسين اي ابن علي بن ابي طالب يعني مثنى او ثلاث او رباع اراد ان الواو بمعنى او فهي للتنويع او هي عاطفة على العامل والتقدير فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وانكحوا ما طاب من النساء ثلاث الخ وهذا من احسن الادلة في الرد على الرافضة لكونه من تفسير زين العابدين وهو من ائمتهم الذين يرجعون الى قولهم ويعتقدون عصمتهم اھ۔

ص۔ باب وامهاتكم اللاتي ارضعنكم قال الحافظ هذه الترجمة وثلاث تراجم بعدها تتعلق باحكام الرضاعة ووقع ههنا في بعض الشروح كتاب الرضاع ولم اره في شيء من الاصول واشار بقوله ويحرم الخ الى ان المذكور في الآية بيان بعض من يحرم بالرضاعة وقد بينت ذلك السنة ووقع في رواية الكشميهني ويحرم من الرضاعة اھ

ص۔ باب من قال لا رضاع بعد حولين قال الشراح غرض الترجمة الرد على الامام ابي حنيفة في قوله ان اكثر مدة الرضاع ثلاثون شهراً والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الرد على رضاعة الكبير فقد ترجم الامام ابوداؤد على حديث الباب باب في رضاعة الكبير قال الشيخ في البذل واليه ذهبت عائشة وعروة ابن الزبير وعطاء بن ابي رباح والليث بن سعد وابن علية وحكاه النووي عن داؤد الظاهري واليه ذهب ابن حزم اھ فههنا مسئلتان الاولى اختلافهم في اقصى مدة الرضاع وهي التي ذكرها الشراح ههنا والثانية مسئلة رضاعة الكبير قال الحافظ اشار بهذا الى قول الحنفية ان اقصى مدة الرضاع ثلاثون شهراً وحجتهم قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً اي المدة المذكورة لكل من الحمل والفصال وهذا تاويل غريب والمشهور عند الجمهور انها تقدير مدة اقل الحمل واكثر مدة الرضاع والى ذلك صار ابو يوسف ومحمد بن الحسن ويؤيد ذلك ان ابا حنيفة لا يقول ان اقصى الحمل سنتان ونصف وعند المالكية رواية توافق قول الحنفية لكن منزعهم في ذلك انه يغتفر بعد الحولين مدة يدمن الطفل فيها على الفطام لان العادة ان الصبي لا يفطم دفعة واحدة بل على التدريج في ايام قليلات فللايام التي يحاول فيها فطامه حكم الحولين ثم اختلفوا في تقدير تلك المدة قيل يغتفر نصف سنة وقيل شهران وقيل شهر ونحوه وقيل ايام يسيرة وقيل شهر وقيل لا يزاد على الحولين وهي رواية ابن وهب عن مالك وبه قال الجمهور ومن حجتهم حديث ابن عباس رفعه لا رضاع الا ما كان في الحولين اخرجه الدارقطني وقال لم يسنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ الى آخر ما بسط في فروع المسئلة وقال القسطلاني وقد ورد في ظواهر احاديث تمسك بها العلماء فذهب الشافعي والجمهور الى اناطة الحكم بالحولين بالاهلة من تمام انفصال الولد وعن ابي حنيفة اناطته بحولين ونصف وعن زفر بثلاثة وعن مالك بزيادة ايام بعد الحولين وعنه بزيادة شهر وشهرين ورواية بثلاثة اشهر لانه يغتفر بعد الحولين مدة يدمن فيها الطفل على الفطام لان العادة ان الطفل لا يفطم دفعة واحدة بل على التدريج وقيل لا يزاد على الحولين وهو رواية ابن وهب عن مالك وبه قال الجمهور لحديث ابن عباس عند الدارقطني مرفوعاً لا رضاع الا ما كان في الحولين وللترمذي وحسنه لا رضاع الا ما فتق الامعاء وكان قبل الحولين واما حديث سهلة السابق بعضه في باب الاكفاء في الدين انها قالت يا رسول الله انا كنا نرى سالماً ولداً وقد انزل الله فيه ما قد علمت فما ذا تامرني فقال ارضعيه خمس رضعات يحرم بهن عليك ففعلت فكانت تراه ابناً فاجاب عنه الشافعي وغيره بانه مخصوص بسالم قال القاضي ولعل سهلة حلبت لبنها فشربه من غير ان يمس ثديها ولا التقت بشرتاهما قال النووي وهو حسن ويحتمل عفي عن مسه لحاجته كما خص بالرضاعة مع الكبر اھ قوله وما يحرم من قليل الرضاع وكثيره تمسكاً بعمومات احاديث كحديث الباب وهو قول مالك وابي حنيفة ومشهور مذهب احمد وذهب آخرون الى ان الذي يحرم ما زاد على رضعة وورد عن عائشة عشر رضعات اخرجه مالك في الموطا وعنها ايضاً سبع اخرجه ابن ابي خيثمة باسناد صحيح وعنها ايضاً في مسلم كان فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات ثم نسخن بخمس رضعات محرمات الحديث والى هذا ذهب امامنا الشافعي رحمه الله تعالى اھ وقال القسطلاني في هامش النسخة الهندية عن الكرماني مذهب البخاري ان الحرمة تثبت برضعة واحدة وعليه ابو حنيفة ومالك وقد صرح في الترجمة به اھ

ص۔ باب لبن الفحل قال القسطلاني بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة الرجل اي هل يثبت حرمة الرضاع بينه وبين الرضيع ويصير ولداً له ام لا ونسبة اللبن اليه مجاز لكونه سبباً فيه ثم قال بعد حديث الباب وفيه دليل على ان لبن الفحل يحرم حتى تثبت الحرمة في جهة صاحب اللبن كما تثبت في جانب المرضعة فان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت عمومة الرضاع والحقها بالنسب لان سبب اللبن هو ماء الرجل والمرأة معاً فوجب ان يكون الرضاع منهما ولذا اشار ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بقوله المروي عند ابن ابي شيبة اللقاح واحد وهذا مذهب الشافعي وابي حنيفة وصاحبيه ومالك واحمد وجمهور الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار وقال قوم منهم ربيعة الرأي وابن علية وابن بنت الشافعي وداؤد واتباعه الرضاعة من قبل الرجل لا تحرم شيئاً واحتج بعضهم لذلك بان اللبن لا ينفصل من الرجل وانما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل واجيب بانه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت اليه وهذا الحديث سبق في كتاب الشهادات اھ وقال الحافظ وفي الحديث ان لبن الفحل يحرم فتنتشر الحرمة لمن ارتضع الصغير بلبنه فلا تحل له بنت زوج المرأة التي ارضعته من غيرها مثلاً ثم قال الحافظ بعد ذكر من قال بهذه المسئلة وحجتهم في ذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم ولم يذكر العمة ولا البنت كما ذكرهما في النسب واجيبوا بان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولاسيما وقد جاءت الاحاديث الصحيحة وحجة الجمهور حديث الباب اھ مختصراً

ص۔ باب شهادة المرضعة قال الحافظ اي وحدها وقد تقدم بيان الاختلاف في ذلك في كتاب الشهادات واغرب ابن بطال هنا فنقل الاجماع على ان شهادة المرأة وحدها لا تجوز في الرضاع وشبهه وهو عجيب منه فانه قول جماعة من السلف حتى ان عند المالكية رواية انها تقبل وحدها لكن بشرط فشو ذلك في الجيران اھ وقد تقدم بيان مذاهب الائمة في كتاب الشهادات فارجع اليه لو شئت۔

ص۔ باب ما يحل من النساء وما يحرم وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ قال العلامة العيني وقد بين الله تعالى ههنا المحرمات من النساء وهن اربع عشرة امرأة سبع من نسب وسبع بسبب فالسبع التي من نسب هي قوله حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وبنات الاخت ثم بسط العيني تلك السبعة واما السبع التي من جهة السبب فهي من قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الى آخر الآية ثم بسطها مع ذكر الاختلاف في بعضها قوله وقال انس لا يرى باساً ان ينزع الرجل جارية الخ قال الحافظ وصله اسماعيل القاضي في كتاب احكام القرآن باسناد صحيح من طريق سليمان التيمي عن ابي مجلز عن انس بن مالك انه قال في قوله تعالى والمحصنات ذوات

الازواج الحرالاما ملكت ايمانكم فاذا هو لايرى بما ملك اليمين بأساً ان ينتزع الرجل الجارية من عبده فيطأها اه اخرجه ابن ابي شيبة من طريق اخرى عن التيمي بلفظ ذوات البعول وكان يقول بيعها طلاقها والاكثر على ان المراد المحصنات ذوات الازواج يعني انهن حرام وان المراد بالاستثناء في قوله الا ماملكت ايمانكم المسبيات اذا كن متزوجات فانهن حلال لمن سباهن اه قلت وما ذهب اليه انس ليس مذهبا لاحد من الائمة الاربعة نعم روى ذلك عن بعض الصحابة كما سيأتي في كلام الباجي كتب الشيخ في اللامع قوله لايرى بأساً ان ينتزع الخ ذهب في تفسير الآية الى ان المراد بما ملكت ايمانكم ان الرجل اذا انكح جارية عبده فله ان ينتزعها منه ويطأها والجمهور على انه لايملك المولى تطليق امته لقوله الطلاق لمن اخذ بالساق ومحمل الآية السبايا اللاتي لهن ازواج فيطأهن بعد الاستبراء اه وفي هامشه وفي الاوجز في حديث المؤطا عن ابن عمر رضـ كان يقول من اذن لعبده ان ينكح فالطلاق بيد العبد الحديث قال الباجي يريد ان السيد لايملك ان يفرق بينه وبين زوجته ولا يوقع عليها طلاقاً ولا يمنع العبد من ايقاع ذلك وان كان لمنعه من النكاح وبهذا قال جمهور الصحابة عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وبه اخذ مالك وابو حنيفة والشافعي وسائر فقهاء الحجاز والعراق وروي عن جابر وعبد الله بن عباس ان الطلاق بيد السيد وقال غيرهما ان كان السيد زوجه فالطلاق بيد السيد وان كان اشتراه مزوجاً فله ان يفرق بينهما اه قوله وجمع عبد الله بن جعفر اي ابن ابي طالب بين بنت علي وامرأة علي قال الحافظ فانه اشار بذلك الى دفع من يتخيل ان العلة في منع الجمع بين الاختين مايقع بينهما من القطيعة فيطرده الى كل قريبتين ولو بالصهارة فمن ذلك الجمع بين المرأة وبنت زوجها والاثر المذكور وصله البغوي في الجعديات من طريق عبد الرحمن بن مهران انه قال جمع عبد الله بن جعفر بين زينب بنت علي وامرأة علي ليلى بنت مسعود قوله وليس فيه تحريم لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم هذا من تفقه المصنف وقد صرح به قتادة قبله كما ترى وقد قال ابن المنذر لا اعلم احداً ابطل هذا النكاح قال وكان يلزم من يقول بدخول القياس في مثل هذا ان يحرمه وقد اشار جابر بن زيد الى العلة بقوله للقطيعة اي لاجل وقوع القطيعة بينهما لما يوجبه التنافس بين الضرتين في العادة وقد اخرج ابو داؤد وابن ابي شيبة من مرسل عيسى بن طلحة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة واخرج الخلال بسنده عن ابي بكر وعمر وعثمان انهم كانوا يكرهون الجمع بين القرابة مخافة الضغائن وقد نقل العمل بذلك عن ابن ابي ليلى وعن زفر ايضاً ولكن انعقد الاجماع على خلافه نقله ابن عبد البر وابن حزم وغيرهما اه من الفتح ونقل العيني عن ابن بطال قال ابن ابي ليلى لايجوز هذا النكاح وكرهه عكرمة ونقل العيني ايضاً عن ابن بطال الكراهة عن مالك قال وليس بحرام انما هو لاجل القطيعة اه وتقدم عن الحافظ ان الاجماع قد انعقد على خلافه وانه ليس بمكروه۔

صـ ٦٦ باب قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن هذه الترجمة معقودة لتفسير الربيبة وتفسير المراد بالدخول فاما الربيبة فهي بنت امرأة الرجل قيل لها ذلك لانها مربوبة وغلط من قال هو من التربية واما الدخول ففيه قولان احدهما ان المراد به الجماع وهو اصح قولي الشافعي والقول الآخر هو قول الائمة الثلاثة المراد به الخلوة اه من الفتح قوله ومن قال بنات ولدها الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان التحريم غير مقتصر على الربائب اللاتي في حجوره بل تحريم بنت ولد زوجته وان سفلت اه وفي هامشه لايخفى عليك ان ههنا مسئلتين الاولى التي اشار اليها المصنف بقوله ومن قال بنات ولدها الخ والثانية التي ذكرها بقوله وهل تسمى الربيبة الخ بسط الكلام عليهما في هامش اللامع قوله وهل تسمى الربيبة وان لم تكن في حجره قال القسطلاني الجمهور تسمى به سواء كانت في حجره ام لا لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لامخرج الشرط فهو تقييد عرفي لا تقييد للحكم بدليل قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق الاباحة بعدم الدخول فقط ولو كانت الحرمة مقيدة بهما لتعلقت الاباحة بعدمهما وقال علي رضـ لاتحرم الربيبة الا اذا كانت في حجره لظاهر الآية وقول علي رضـ هذا رواه عنه ابن ابي حاتم في تفسيره وقال به ايضاً عمر بن الخطاب فيما رواه عنه ابو عبيد اه۔

صـ ٦٦ باب قوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال الحافظ اورد فيه حديث ام حبيبة المذكور لقوله فلا تعرضن علي بناتكن ولا اخواتكن والجمع بين الاختين في التزويج حرام بالاجماع سواء كانتا شقيقتين ام من اب ام من ام وسواء النسب والرضاع واختلف فيما اذا كانتا بملك اليمين فاجازه بعض السلف وهو رواية عن احمد والجمهور وفقهاء الامصار على المنع ونظيره الجمع بين المرأة وعمتها او خالتها وحكاه الثوري عن الشيعة اه

صـ ٦٦ باب لاتنكح المرأة على عمتها اي ولا على خالتها وهذا اللفظ رواية ابي بكر بن ابي شيبة عن عبد الله بن المبارك باسناد حديث الباب وكذا هو عند مسلم من حديث ابي هريرة اه من الفتح مختصراً وقال ايضاً قال الترمذي والعمل على هذا عند عامة اهل العلم لانعلم بينهم اختلافاً انه لايحل للرجل ان يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها ولا ان تنكح المرأة على عمتها او خالتها وقال ابن المنذر لست اعلم في منع ذلك اختلافاً اليوم وانما قال بالجواز فرقة من الخوارج واذا ثبت الحكم بالسنة واتفق اهل العلم على القول به لم يضره خلاف من خالفه وكذا نقل الاجماع ابن عبد البر وابن حزم والقرطبي والنووي لكن استثنى ابن حزم عثمان البتي وهو احد الفقهاء القدماء من اهل البصرة وهو بفتح الموحدة وتشديد المثناة واستثنى النووي طائفة من الخوارج والشيعة واستثنى القرطبي الخوارج ولفظه اختار الخوارج الجمع بين الاختين وبين المرأة وعمتها وخالتها ولايعتد بخلافهم لانهم مرقوا من الدين اه وفي نقله عنهم جواز الجمع بين الاختين غلط بين فان عمدتهم التمسك بادلة القرآن لايخالفونها البتة وانما يردون الاحاديث لاعتقادهم عدم الثقة بنقلها وتحريم الجمع بين الاختين بنصوص القرآن ونقل ابن دقيق العيد تحريم الجمع بين المرأة وعمتها عن جمهور العلماء ولم يعين المخالف اه وفي الفيض تحت ترجمة الباب والضابطة فيه عندنا انه لايجوز الجمع بين كل امرأتين لو فرضت احداهما ذكراً لم تحل له النكاح بالاخرى ويشترط ذلك ان يتصور من الطرفين اه

صـ ٦٦ باب الشغار قال العلامة القسطلاني مصدر شاغر يشاغر شغاراً ومشاغرة وسمي شغاراً اما من قولهم شغر البلد عن السلطان اذا خلا عنه لخلوه عن المهر وقيل لخلوه عن بعض الشرائط وقال ثعلب هو من قولهم شغر الكلب اذا رفع رجله ليبول وفي التشبيه بهذه الهيئة القبيحة تقبيح للشغار وتغليظ على فاعله لان كلا من الوليين يقول للآخر لاترفع رجل ابنتي حتى ارفع رجل ابنتك قوله والشغار ان يزوج الرجل ابنته او موليته من اخت وغيرها الخ قد اختلف الرواة عن مالك فيمن ينسب اليه تفسير الشغار فالاكثر لم ينسبوه لاحد ولذا قال الشافعي فيما حكاه البيهقي في معرفة السنن لا ادري عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن ابن عمر رضـ او عن نافع الراوي عنه او عن مالك قال الخطيب انه قول مالك وصله بالمتن المرفوع وفي ترك الحيل من البخاري انه من قول نافع وقال الباجي هو من جملة الحديث وبالجملة فان كان مرفوعاً فهو المراد وان كان من قول الصحابي فمقبول لانه اعلم بالمقال اه قال الحافظ وقد اختلف الفقهاء هل يعتبر في الشغار الممنوع ظاهر الحديث في تفسيره فان فيه وصفين احدهما تزويج كل من الوليين وليته للآخر بشرط ان يزوجه وليته والثاني خلو بضع كل منهما من الصداق فمنهم من اعتبرهما معاً حتى لايمنع مثلاً اذا زوج كل منهما الآخر بغير شرط وان لم يذكر الصداق او زوج كل منهما الآخر بالشرط وذكر الصداق وذهب اكثر الشافعية الى ان علة النهي الاشتراك في البضع لان بضع كل منهما يصير مورد العقد وجعل البضع صداقاً مخالف لايراد عقد النكاح وليس المقتضي للبطلان ترك ذكر الصداق لان النكاح يصح بدون تسمية الصداق الى آخر مابسط في فروع المسئلة واما حكمه ففي هامش الكوكب قال النووي اجمعوا على انه منهي عنه لكن اختلفوا هل هو نهي يقتضي ابطال النكاح ام لا فعند الشافعي يقتضي ابطاله وحكاه الخطابي عن احمد واسحق وقال مالك يفسخ قبل الدخول وبعده وفي رواية قبله لابعده وقال جماعة يصح بمهر المثل وهو مذهب ابي حنيفة وحكي عن الزهري والليث وهو رواية عن احمد واسحق وبه قال ابو ثور وابن جرير كذا في البذل اه۔

صـ ٦٦ باب هل للمرأة ان تهب نفسها لاحد اعلم ان في الترجمة والحديث عدة مباحث الاول ان هبة المرأة نفسها خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم او يعم غيره ايضاً واليه اشار الامام البخاري بقوله هل ويتفرع على الثاني اختلافهم في ان النكاح بلفظ الهبة جائز ام لا وهو البحث الثاني والبحث الثالث هل يجوز النكاح بغير صداق كما يدل عليه لفظ الهبة ويتضمن هذا مسئلتين الاولى هل يصح النكاح بغير ذكر الصداق والثانية هل يصح بنفي الصداق ام لا والانسب بباقي المسئلتين ماسيأتي من تبويب المصنف باب التزويج على القرآن وبغير صداق فنذكرهما هناك ان شاء الله تعالى والبحث الخامس ماذكره الشيخ قدس سره في اللامع اذ كتب وفي كلام عائشة نوع اختصار من الراوي والاصل انها قطعت اول الكلام ثم اخذت في الكلام وهو انه صلى الله عليه وسلم رخص في نسائه ولم يبق القسم واجباً عليه ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة واما اذا اريد الاحتجاج على جواز هبة المرأة نفسها على ان يكون هذا هو المراد بقولها في هواك فهو في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها الآية وهو وان لم يكن مذكوراً لكنه على هذا التقرير الثاني مراد وكفت الاشارة بذكر بعض الآية اه والاوجه عندي ان المراد بآية الارجاء عدم نكاح الواهبات وهو احد الاقوال المعروفة في سبب نزول الآية وان كانت مسئلة القسم اشهر وهذا احد الابحاث الخمسة بسط الكلام على تلك المباحث في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت التفصيل واما الاجمال فنذكره ههنا اما البحث الاول اعني هبة المرأة نفسها فلا يجوز لغير النبي صلى الله عليه وسلم اتفاقاً ففي الاوجز عن الباجي لا خلاف انه لايجوز نكاح بدون صداق لغير النبي صلى الله عليه وسلم والاصل في ذلك قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها الآية الى آخر مابسط في هامش اللامع البحث الثاني جواز النكاح بلفظ الهبة وهو مختلف بين الائمة ففي الاوجز قال الموفق ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج اجماعاً ولاينعقد بغيرهما وبهذا قال ابن المسيب وعطاء والزهري والشافعي وقال الثوري والحسن ابن صالح وابو حنيفة واصحابه وابو ثور وابو عبيد وداؤد ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك وقال مالك ينعقد بذلك اذا ذكر المهر قال الحافظ قوله باب هل للمرأة ان تهب الخ اي فيحل له نكاحها بذلك وهذا يتناول صورتين احدهما مجرد الهبة من غير ذكر مهر والثاني العقد بلفظ الهبة فالصورة الاولى ذهب الجمهور الى بطلان النكاح واجازه الحنفية والاوزاعي ولكن قالوا يجب مهر المثل وحجة الجمهور قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فعدوا ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم وانه يتزوج بلفظ الهبة بغير مهر في الحال ولا في المآل اه الى آخر ما ذكر في هامش اللامع في دلائل الفريقين۔

صـ ٦٦ باب نكاح المحرم قال الحافظ كانه يحتج الى الجواز لانه لم يذكر في الباب شيئاً غير حديث ابن عباس في ذلك ولم يخرج حديث المنع كانه لم يصح عنده على شرطه اه والمسئلة خلافية شهيرة تقدم شيء من الكلام عليها في باب تزويج المحرم من كتاب الحج وبسط الكلام عليها الشيخ قدس سره في البذل وكذا العبد الضعيف في الاوجز

صـ ٦٦ باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة اخيراً قال الحافظ يعني تزويج المرأة الى اجل فاذا انقضى وقعت الفرقة وقوله في الترجمة اخيراً يفهم منه انه كان مباحاً وان النهي عنه وقع في آخر الامر وليس في احاديث الباب التي اوردها التصريح بذلك لكن قال في آخر الباب ان علياً رضـ بين انه منسوخ وقد وردت عدة احاديث صحيحة صريحة بالنهي عنها بعد الاذن فيها واقرب مافيها عهداً بالوفاة النبوية ما اخرجه ابو داؤد من طريق الزهري قال كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال رجل يقال له ربيع ابن سبرة اشهد على ابي انه حدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها في حجة الوداع وساذكر الاختلاف في حديث سبرة هذا اه وقال في الكلام على الروايات واما حجة الوداع فهو اختلاف على الربيع بن سبرة والرواية عنه بانها في الفتح اصح واشهر اه قوله ان علياً قال لابن عباس سيأتي بيان تحديثه له بهذا الحديث في ترك الحيل بلفظ ان علياً قيل له ان ابن عباس رضـ لايرى بمتعة النساء بأساً وفي رواية الثوري ويحيى بن سعيد

كلاہما عن مالک عند الدارقطنی ان علیاً سمع ابن عباس رضو وہو یفتی فی متعة النساء فقال انا ما علمت و اخرجہ سعید ابن منصور عن ہشیم عن یحیی بن سعید عن الزہری بدون ذکر مالک ولفظہ ان علیاً مر بابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما وہو یفتی فی متعة النساء انہ لا بأس بہا ولمسلم من طریق جویریة عن مالک بسندہ انہ سمع علیاً یقول لفلان انک رجل تائہ وفی روایة الدارقطنی من طریق الثوری ایضاً تکلم علی وابن عباس فی متعة النساء فقال لہ علی انک امرأ تائہ ولمسلم من وجہ آخر انہ سمع ابن عباس انہ یلین فی متعة النساء فقال لہ مہلاً یا ابن عباس رضو ولاحمد من طریق معمر رخص فی متعة النساء اھ من الفتح قال النووی فی شرح مسلم قال المازری ثبت ان نکاح المتعة کان جائزا فی اول الاسلام ثم ثبت بالاحادیث الصحیحة المذکورة ہہنا انہ نسخ وانعقد الاجماع علی نسخہ وتحریمہ ولم یخالف فیہ الا طائفة من المبتدعة وتعلقوا بالاحادیث الواردة فی ذلک وقد ذکرنا انہا منسوخة فلا دلالة لہم فیہا وتعلقوا بقولہ تعالی فما استمتعتم بہ منہن فآتوہن اجورہن وفی قرأة ابن مسعود فما استمتعتم بہ منہن الی اجل وقرأة ابن مسعود ہذہ شاذة لا یحتج بہا قرآنا ولا خبرا قال وقال زفر من نکح نکاح متعة تأبد نکاحہ وکانہ جعل ذکر التاجیل من باب الشروط الفاسدة فی النکاح فانہا تلغی ویصح النکاح اھ وبسط الجصاص فی احکام القرآن علی مباحث المتعة فی تفسیر قولہ تعالی فما استمتعتم بہ منہن الآیة وقال وقد کان ابن عباس یتأول ہذہ الآیة علی متعة النساء وروی عنہ فیہا اقاویل روی انہ کان یتأول الآیة علی اباحة المتعة الی آخر ما بسط فی الروایات الواردة عنہ ثم قال فالذی حصل من اقاویل ابن عباس القول باباحة المتعة فی بعض الروایات من غیر تقیید لہا بالضرورة ولا غیرہا والثانی انہا کالمیتة تحل بالضرورة والثالث انہا محرمة وقد قدمنا ذکر سندہ وقولہ ایضا انہا منسوخة ثم ذکر الجصاص مایدل صریحا علی رجوعہ عن اباحتہا حیث قال ذلک السفاح وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ ان علیاً قال لابن عباس الخ فظاہر کلام علی انہ حمل متعة الاوطاس علی انہا کانت للاضطرار ورخصة ثابتة علی غیر القیاس اذ لو لم تکن کذلک لما افاد التقیید بیوم خیبر معنیً بل کان مضراً لہ فی اثبات مدعاہ لان الفعل الاخیر یکون ناسخا للاول فاذا نسخت الحرمة بمتعة الاوطاس لم یبق لہ دلیل علی ما اراد الاحتجاج بہ علی ابن عباس واما ابن عباس فلعلہ لم یقتنع بکلام علی ہذا حیث افتی بجواز المتعة اھ وفی ہامشہ بسط الکلام علی نکاح المتعة الحافظ فی الفتح بما لا مزید علیہ ولخص کلامہ وکلام غیرہ فی الاوجز وہو مبسوط ایضاً واختلفت الروایات فی زمن النہی عنہ والصحیح الراجح عند الحافظ من تلک الروایات روایة غزوة الفتح کما سیأتی قال الحافظ بعد ما ذکر عن السہیلی اختلاف الروایات فی ذلک فتحصل مما اشار الیہ ستة مواطن خیبر ثم عمرة القضاء ثم الفتح ثم اوطاس ثم تبوک ثم حجة الوداع وبقی حنین فاما ان یکون ذہل عنہا او غفل کہا عمداً لخطأ رواتہا ولکون غزوة اوطاس وحنین واحداً ثم ذکر روایات ہذہ المواطن وتکلم علیہا حدیثاً حدیثاً فارجع الیہ لو شئت ثم قال فلم یبق من المواطن صحیحاً صریحاً سوی غزوة خیبر وغزوة الفتح وفی غزوة خیبر من کلام اہل العلم ما تقدم کذا فی الاوجز وفیہ ایضاً قال النووی الصواب ان تحریمہا واباحتہا وقعتا مرتین فکانت مباحة قبل خیبر ثم حرمت فیہا ثم ابیحت عام الفتح وہو عام اوطاس ثم حرمت تحریما مؤبدا قال ولا مانع من تکریر الاباحة اھ مختصر وقال الحافظ فی التلخیص حکی العبادی فی طبقاتہ عن الشافعی قال لیس فی الاسلام شیٔ احل ثم حرم ثم احل ثم حرم الا المتعة وقال بعضہم نسخت ثلاث مرات وقیل اکثر ویدل علی ذلک اختلاف الروایات فی وقت تحریمہا واذا صحت کلہا فطریق الجمع بینہا الحمل علی التعدد والاجود فی الجمع ما ذہب الیہ جمع من المحققین انہا لم تحل قط فی حال الحضر والرفاہیة بل فی حال السفر والحاجة والاحادیث ظاہرة فی ذلک ویبین ذلک حدیث ابن مسعود رضو کنا نغزو ولیس لنا نساء فرخص لنا ان ننکح فعلی ہذا کل ما ورد من التحریم فی المواطن المتعددة یحمل علی ان المراد بتحریمہا فی ذلک الوقت الا الحاجة انقضت ووقع العزم علی الرجوع الی الوطن فلا یکون فی ذلک تحریم ابداً الا الذی وقع آخراً اھ قولہ نہی عن المتعة وعن لحوم الحمر الاہلیة قال الحافظ والحکمة فی جمع علی بین النہی عن الحمر والمتعة ان ابن عباس کان یرخص فی الامرین معاً وسیأتی النقل عنہ فی الرخصة فی الحمر الاہلیة فی اوائل کتاب الاطعمة فرد علیہ علی رضو فی الامرین معاً اھ قولہ فقال ابن عباس نعم کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالة ایضاً علی انہ لم تجوز ہا علی الاطلاق اھ بل یجوزہا لمن یضطر الیہا فانہ قد روی عنہ کما فی ہامش اللامع انہ قال ما ہی الا کالمیتة لا تحل الا للمضطر وقد تقدم اختلاف الروایات عن ابن عباس فی ہذہ المسئلة من کلام ابی بکر الجصاص

۳۰۳ باب عرض المرأة نفسہا علی الرجل الصالح قال الحافظ قال ابن المنیر فی الحاشیة من لطائف البخاری انہ لما علم الخصوصیة فی قصة الواہبة استنبط من الحدیث ما لا خصوصیة فیہ وہو جواز عرض المرأة نفسہا علی الرجل الصالح رغبة فی صلاحہ فیجوز لہا ذلک واذا رغب فیہا تزوجہا بشرطہ اھ قولہ جائت امرأة قال الحافظ لم اقف علی تعیینہا واشبہ من رأیت بقصتہا ممن تقدم ذکر اسمہن فی الواہبات لیلی بنت قیس بن الخطیم ویظہر لی ان صاحبة ہذہ القصة غیر التی فی حدیث سہل اھ

۳۰۴ باب عرض الانسان ابنتہ او اختہ علی اہل الخیر قال الحافظ تحت حدیث الباب وفیہ عرض الانسان بنتہ وغیرہا من مولیاتہ علی من یعتقد خیرہ وصلاحہ لما فیہ من النفع العائد علی المعروضة علیہ وانہ لا استحیاء فی ذلک وفیہ انہ لا بأس بعرضہا علیہ ولو کان متزوجاً لان ابا بکر کان حینئذ متزوجا اھ

۳۰۵ باب قول اللہ عز وجل ولا جناح علیکم فیما عرضتم بہ الآیة قال الحافظ قال ابن التین تضمنت الآیة اربعة احکام اثنان مباحان التعریض والاکنان واثنان ممنوعان النکاح فی العدة والمواعدة فیہا اھ ثم قال الحافظ اقتصر المصنف فی ہذا الباب علی حدیث ابن عباس الموقوف وفی الباب حدیث صحیح مرفوع وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لفاطمة بنت قیس اذا حللت فآذنینی وہو عند مسلم وفی لفظ لا تفوتینا بنفسک اخرجہ ابوداؤد واتفق العلماء علی ان المراد بہذا الحکم من مات عنہا زوجہا واختلفوا فی المعتدة من الطلاق البائن وکذا من وقف نکاحہا واما الرجعیة فقال الشافعی لا یجوز لاحد ان یعرض لہا بالخطبة فیہا والحاصل ان التصریح بالخطبة حرام لجمیع المعتدات والتعریض مباح للاولی حرام فی الاخیرة مختلف فیہ للبائن اھ ولم یتعرض العلامة العینی لہذا الاختلاف نعم تعرض لاختلاف آخر حیث قال وان صرح بالخطبة فی العدة لکن لم یعقد الا بعد انقضاء العدة صح العقد عند ابی حنیفة والشافعی رحمہما اللہ تعالی ولکن ارتکب المنہی وقال مالک یفارقہا دخل بہا او لم یدخل ولو وقع العقد فی العدة ودخل فیہا یفرق بینہما بلا خلاف بین الائمة وقال مالک واللیث والاوزاعی لا یحل لہ بعد ذلک نکاحہا وقال الباقون یحل لہ اذا انقضت العدة ان یتزوجہا ان شاء اھ

۳۰۶ باب النظر الی المرأة قبل التزویج استنبط البخاری جواز ذلک من حدیثی الباب لکون التصریح الوارد فی ذلک لیس علی شرطہ وقد ورد ذلک فی احادیث اصحہا حدیث ابی ہریرة قال رجل انہ تزوج امرأة من الانصار فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظرت الیہا قال لا قال فاذہب فانظر الیہا فان فی اعین الانصار شیئاً اخرجہ مسلم والنسائی وفی لفظ لہ صحیح ان رجلاً اراد ان یتزوج امرأة فذکرہ قال الغزالی فی الاحیاء اختلف فی المراد بقولہ شیئا فقیل عمش وقیل صغر اھ من الفتح واما حکم المسئلة عند الائمة فقال العلامة العینی اختلف فیہ العلماء فقال طاؤس والزہری والحسن البصری والاوزاعی وابوحنیفة وابویوسف ومحمد والشافعی ومالک واحمد وآخرون یباح النظر الی المرأة التی ترید نکاحہا وقال عیاض وقال الاوزاعی ینظر الیہا ویجتہد وینظر مواضع اللحم منہا وقال الشافعی واحمد وسواء باذنہا او بغیر اذنہا اذا کانت مستترة وحکی بعض شیوخنا تاویلا علی قول مالک انہ لا ینظر الیہا الا باذنہا لانہ حق لہا ولا یجوز عند ہؤلاء المذکورین ان ینظر الی عورتہا ولا وہی حاسر وعن داؤد ینظر الی جمیعہا حتی قال ابن حزم یجوز النظر الی فرجہا الی آخر ما بسط فی فروع المسئلة وتفاصیلہا ثم قال وقال طائفة منہم یونس بن عبید واسمعیل بن علیة وقوم من اہل الحدیث لا یجوز النظر الی الاجنبیة مطلقاً الا لزوجہا او ذی رحم محرم منہا الی آخر ما ذکر قال الحافظ قال الجمہور لا بأس ان ینظر الخاطب الی المخطوبة قالوا ولا ینظر الی غیر وجہہا وکفیہا وقال الاوزاعی یجتہد وینظر الی ما یرید منہا الا العورة وقال ابن حزم ینظر الی ما اقبل منہا والی ما ادبر منہا وعن احمد ثلاث روایات الاولی کالجمہور والثانیة ینظر الی ما یظہر غالباً والثالثة ینظر الیہا متجردة وقال الجمہور ایضا یجوز ان ینظر الیہا اذا اراد ذلک بغیر اذنہا وعن مالک روایة یشترط اذنہا ونقل الطحاوی عن قوم انہ لا یجوز النظر الی المخطوبة قبل العقد بحال لانہا حینئذ اجنبیة ورد علیہم بالاحادیث المذکورة اھ ویظہر مما تقدم من کلام الحافظین ابن حجر والعینی جواز النظر الی المخطوبة فقط ویظہر من کلام القسطلانی استحباب النظر العام کما سیأتی کلام القسطلانی وفی الاقناع من فروع الشافعیة بحثاً علی انواع النظر والضرب الرابع النظر لاجل النکاح فیجوز بل یسن اذا قصد نکاحہا ورجا رجاء ظاہرا انہ یجاب الی خطبتہ الی آخر ما ذکر وقال القسطلانی باب استحباب النظر الی المرأة والمرأة الی الرجل قبل التزویج والخطبة لحدیث المغیرة عند الترمذی وحسنہ والحاکم وصححہ انہ خطب امرأة فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انظر الیہا فانہ احری ان یؤدم بینکما ای تدوم بینکما المودة والالفة وان یکون بعد العزم وقبل الخطبة لحدیث ابی داؤد اذا القی اللہ فی قلب امرئ خطبة امرأة فلا بأس ان ینظر الیہا وانما اعتبر ذلک قبل الخطبة لانہ لو کان بعدہا لربما اعرض عنہا فیؤذیہا الی آخر ما بسط

۳۰۷ باب من قال لا نکاح الا بولی قال العینی ہذا لفظ حدیث رواہ ابوداؤد والترمذی من حدیث ابی موسی الاشعری وانما ترجم بہذا ولم یخرجہ لکونہ لیس علی شرطہ وکذلک لم یخرجہ مسلم وفیہ کلام کثیر قد ذکرناہ عن قریب ولکن لما کان میلہ الی من قال لا نکاح الا بولی احتج بثلاث آیات ذکرہا من کل آیة قطعة اھ قال الحافظ استنبط المصنف ہذا الحکم من الآیات والاحادیث التی ساقہا لکون الحدیث الوارد بلفظ الترجمة علی غیر شرطہ ثم بسط الحافظ الکلام علی ہذا الحدیث ورجح وصلہ اذ قال ومن تأمل ما ذکرتہ عرف ان الذین صححوا وصلہ لم یستندوا فی ذلک الی کونہ زیادة ثقة فقط بل للقرائن المذکورة المقتضیة لترجیح روایة اسرائیل الذی وصلہ علی غیرہ الی آخر ما ذکر والمسئلة خلافیة قال الشیخ فی الکوکب وقال الشافعی بظاہر الحدیث ان لا نکاح الا بولی وعندنا اما ان یکون المراد بالنکاح ہو الذی لا یستغنی فیہ عن الولی کنکاح الصغیرة والامة او المراد بہ نفی نفاذہ تماماً بحیث لا یتیسر للولی ابطالہ اذا کان فیہ ابطال حق لہ کما اذا تزوجت فی غیر کفو او باقل من مہر مثلہا جمعا بین الروایات وبینہا وبین الآیات او یراد نفی حسنہ فان النکاح الذی لم یرض بہ الاولیاء غیر مستحسن شرعاً وعرفا اھ وفی ہامشہ ولیقول الشافعی قال احمد وقال مالک ان کانت المرأة دنیة یجوز لہا ان تزوج نفسہا او توکل من یزوجہا وان کانت شریفة لا بد من ولیہا وقال الامام الاعظم لا یعتبر الولی فی البالغة وقال ابن الہمام حاصل ما فی الولی عن علمائنا سبع روایات روایتان عن ابی حنیفة کذا فی البذل اھ قلت والروایات السبع بسطت فی فتح القدیر وظاہر الروایة عن ابی حنیفة وابی یوسف ینعقد بدون الولی لکن لا یستحب وعن محمد ینعقد موقوفا وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب من قال لا نکاح الا بولی وجملة ما اوردہ فیہ لا تثبت ان جواز النکاح متوقف علی اجازتہ فلا حاجة الی الجواب اصلا اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح فان الامام البخاری ذکر فی الباب اربعة احادیث لیس فی واحد منہا توقف النکاح علی الولی غایة ما فی تلک الاحادیث انکاح الرجل ولیتہ ولا ینکرہ احد الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفی الفیض واعلم ان ہہنا مسئلتان الاولی ان النکاح لا ینعقد الا برضی الولی واجازتہ والیہ ذہب مالک والشافعی واحمد والثانیة ان النساء لا اہلیة فیہن للانکاح فلا ینعقد النکاح بعبارتہن وان اجازہ الولی الف مرة فمحصل مذہب الجمہور ان رضی الولی مقدم علی رضی المولیة وکذا العقد الذی ہو عبارة عن الایجاب والقبول لا یصلح الا للرجال فان عقدت النکاح بنفسہا لم ینعقد وان رضی بہ الولی ایضا وذہب صاحبا ابی حنیفة الی اشتراط الولی فقط فالضروری عندہما رضی الولی سواء صدر النکاح بعبارتہ او بعبارتہا فاعلمت ولیت شعری من این فہموا ان الحدیث حجة لہم فی المسئلة الثانیة ایضا فان اقصی ما یدل علیہ الحدیث اشتراط رضی الولی وشرکتہ امر ضروری وان النکاح لا یکون الا بشہودہ سواء لحقتہ اجازة سابقة او لاحقة وکذا مذہبنا

من عبارة المولية او وليها فالحديث ان كان حجة ففي المسئلة الاولى والمسئلة الثانية فلا مساس له بها الى آخر ما بسط الكلام على المسئلة وفي ترجيح مسلك الحنفية اشد البسط

ص۳۳ باب اذا كان الولی هو الخاطب قال الحافظ رحمه الله اى هل يزوج نفسه او يحتاج الى ولى آخر قال ابن المنير ذكر في الترجمة مايدل على الجواز والمنع معا ليكل الامر في ذلك الى نظر المجتهد كذا قال وكانه اخذه من تركه الجزم بالحكم لكن الذى يظهر من صنيعه انه يرى الجواز فان الآثار التى فيها امر الولى غيره ان يزوجه ليس فيها التصريح بالمنع من تزويجه نفسه وقد اورد في الترجمة اثر عطاء الدال على الجواز وان كان الاولى عنده ان لا يتولى احد طرفي العقد وقد اختلف السلف في ذلك فقال الاوزاعي وربيعة والثورى ومالك وابو حنيفة واكثر اصحابه يزوج الولى نفسه وعن مالك لو قالت الثيب لوليها زوجنى بمن رأيت فزوجها من نفسه او ممن اختار لزمها ذلك ولو لم تعلم عين الزوج وقال الشافعي يزوجها السلطان او ولى آخر مثله او اقعد منه ووافقه زفر وداؤد وحجتهم ان الولاية شرط في العقد فلا يكون الناكح منكحا كما لا يبيع من نفسه اه وقال القسطلاني قوله اذا كان الولى هو الخاطب كابن العم هل يزوج نفسه او يزوجه ولى غيره اختلف في ذلك فقال الشافعية اذا اراد الولى تزويجها كابن العم لم يتول الطرفين فيزوجه من في درجته كابن عم آخر فان لم يكن زوجه القاضى فان اراد القاضى تزويجها زوجه قاض آخر بمحل ولايته اذا كانت المرأة في عمله او يستخلف من يزوجه ان كان له الاستخلاف وقال ايضاً بعد الحديث الاول من حديثى الباب فان قلت ما وجه المطابقة اجيب في قوله فرغب عنها ان يتزوجها لانه اعم من ان يتولى ذلك بنفسه او يأمر غيره فيزوجه وبه احتج محمد بن الحسن لان الله تعالى لما عاتب الاولياء في تزويج من كانت من اهل الجمال والمال بدون سنتها من الصداق وعاتبهم على ترك تزويج من كانت قليلة المال والجمال دل على ان الولى يصح منه تزويجها من نفسه اذ لا يعاتب احد على ترك ما هو حرام عليه انتهى من الفتح وقال بعد الحديث الثانى قال في فتح البارى ووجه المطابقة بهذا الحديث يعنى لمناسبة الترجمة الاطلاق ايضا لكن انفصل من منع ذلك بانه معدود من خصائصه ان يزوج نفسه وبغير ولى ولا شهود ولا استيذان وبلفظ الهبة اه وفي الفيض باب اذا كان الولى هو الخاطب كابن العم ببنت عمه وحينئذ هل يكفى له اللفظ الواحد او يجب اللفظان فليراجع له الكنز واما ما في حديث البخارى من قوله قد تزوجتك ففيه لفظ واحد فقط ثم في الهداية ان احدى الصيغتين اذا كانت للامر والاخرى للماضى انعقد النكاح ثم للمشائخ فيه بحث وهو ان صيغة الامر منها ايجاب والماضى قبول او انها توكيل والماضى يقوم مقام الايجاب والقبول وليراجع له البحر الرائق ۔

ص۳۳ باب انكاح الرجل ولده الصغار ضبط ولده بضم الواو وسكون اللام على الجمع وهو واضح وبفتحها على انه اسم جنس وهو اعم من الذكور والاناث قوله لقول الله تعالى واللائى لم يحضن الخ اى فدل على ان نكاحها قبل البلوغ جائز وهو استنباط حسن لكن ليس في الآية تخصيص ذلك بالوالد ولا بالبكر ويمكن ان يقال الاصل في الابضاع التحريم الا ما دل عليه الدليل وقد ورد حديث عائشة في تزويج ابى بكر لها وهى دون البلوغ فبقى ما عداه على الاصل ولهذا السر اورد حديث عائشة قال المهلب اجمعوا انه يجوز للاب تزويج ابنته الصغيرة البكر ولو كانت لا يوطأ مثلها لعموم قوله واللائى لم يحضن فيجوز نكاح من لم يحضن من اول ما يخلق وانما اختلفوا في غير الآباء والامهات ورد (ووى) حكى عن ابن شبرمة منعه فيما لا توطأ وحكى ابن حزم عن ابن شبرمة مطلقا ان الاب لا يزوج بنته البكر الصغيرة حتى تبلغ وتأذن وزعم ان تزويج النبى صلى الله عليه وسلم عائشة وهى بنت ست سنين كان من خصائصه ومقابله تجويز الحسن والنخعى للاب اجبار بنته كبيرة كانت او صغيرة بكرا كان او ثيبا اه من الفتح بزيادة من العينى وفي فيض البارى قوله فجعل عدتها ثلاثة اشهر قبل البلوغ ومعلوم انها لا تعتد الا بعد النكاح ثم الطلاق والظاهر ان الصغير لا ينكحها الا ابوه فظهرت الترجمة اه قلت وسيأتى قريبا باب لا ينكح الاب وغيره البكر والثيب الا برضاها وقالت الشراح كما سيأتى هناك اى سواء كانتا صغيرتين او كبيرتين فعلى هذا الظاهر عندى ان يقال ان غرض المصنف بهذه الترجمة الرد على ابن شبرمة حيث لم يجوز نكاح الصغيرة التى لا توطأ مطلقا والغرض من الترجمة الآتية بيان مسئلة الاجبار قال العينى هنا قال صاحب التلويح وكان البخارى اراد بهذه الترجمة الرد على ابن شبرمة فان الطحاوى حكى عنه ان تزويج الآباء الصغار لا يجوز ولهن الخيار اذا بلغن قال وهذا لم يقل به احد غيره اه وعلى هذا لا مخالفة بين هذه الترجمة وبين الترجمتين الآتيتين باب لا ينكح الاب وغيره الخ وباب اذا زوج ابنته الخ

ص۳۳ باب تزويج الاب ابنته من الامام في هذه الترجمة اشارة الى ان الولى الخاص يقدم على الولى العام وقد اختلف فيه عن المالكية قال ابن بطال دل حديث الباب على ان الاب اولى في تزويج ابنته من الامام وان السلطان ولى من لا ولى لها وان الولى من شروط النكاح قلت ولا دلالة في الحديثين على اشتراط شئ من ذلك وانما فيهما وقوع ذلك ولا يلزم منه منع ما عداه وانما يؤخذ ذلك من ادلة اخرى اه من الفتح

ص۳۳ باب السلطان ولى الخ قال الحافظ ساق فيه حديث سهل بن سعد في الواهبة وقد ورد التصريح بان السلطان ولى في حديث عائشة المرفوع ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وفيه السلطان ولى من لا ولى لها اخرجه ابو داؤد والترمذى وحسنه وصححه ابو عوانة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم لكنه لما لم يكن على شرطه استنبط من قصة الواهبة اه وقال العينى قال ابن بطال اجمع العلماء على ان السلطان ولى من لا ولى له واجمعوا ان له ان يزوجها اذا دعت الى كفو وامتنع الولى ان يزوجها واختلفوا اذا غاب عن البكر ابوها وعمى خبره وضربت فيه الآجال من يزوجها فقال ابو حنيفة ومالك يزوجها اخوها باذنها وقال الشافعى يزوجها السلطان دون باقى الاولياء وكذلك الثيب اذا غاب اقرب اوليائها واختلفوا في الولى من هو فقال مالك والشافعى هو العصبة الذى يرث وليس الخال ولا الجد لام ولا الاخوة للام اولياء عند مالك في النكاح وقال محمد بن الحسن كل من لزمه اسم ولى فهو ولى يعقد النكاح اه وفي الفيض والسلطان قد يكون وليا في فقهنا ايضاً كما اذا لم يكن له العصبة بنفسه

ص۳۳ باب لا ينكح الاب وغيره البكر والثيب الا برضاهما كذا في النسخ الهندية بافراد الضمير وفي نسخة الفتح والقسطلاني وكذا في نسخة الحاشية برضاهما بضمير التثنية قال صاحب الفيض والظاهر انه اشار الى موافقة لابى حنيفة ان ولاية الاجبار تنقطع بالبلوغ لان الصغيرة لا ولاية لها على نفسها فهى متشاءة عقلا اه قال الحافظ الترجمة معقودة لاشتراط رضى المزوجة بكرا كانت او ثيبا صغيرة كانت او كبيرة وهو الذى يقتضيه ظاهر الحديث لكن تستثنى الصغيرة من حيث المعنى لانها لا عبارة لها اه وكذا قال القسطلانى الا انه لم يذكر ما ذكره الحافظ بقوله لكن تستثنى الصغيرة الخ قال الحافظ في هذه الترجمة اربع صور تزويج الاب البكر وتزويج الاب الثيب وتزويج غير الاب البكر وتزويج غير الاب الثيب واذا اعتبرت الكبر والصغر زادت الصور فالثيب البالغ لا يزوجها الاب ولا غيره الا برضاها اتفاقا الا من شذ كما تقدم والبكر الصغيرة يزوجها ابوها اتفاقا الا من شذ كما تقدم والثيب غير البالغ اختلف فيها فقال مالك وابو حنيفة يزوجها ابوها كما يزوج البكر وقال الشافعى وابو يوسف ومحمد لا يزوجها اذا زالت البكارة بالوطئ لا بغيره والعلة عندهم ان ازالة البكارة تزيل الحياء الذى في البكر والبكر البالغ يزوجها ابوها وكذا غيره من الاولياء واختلف في استيمارها والحديث دال على انه لا اجبار للاب عليها اذا امتنعت وقد الحق الشافعى الجد بالاب وقال ابو حنيفة والاوزاعى في الثيب الصغيرة يزوجها كل ولى فاذا بلغت ثبت لها الخيار وقال احمد اذا بلغت تسعا جاز للاولياء غير الاب نكاحها وكانه اقام المظنة مقام المئنة وقال مالك يلتحق بالاب في ذلك وصى الاب دون بقية الاولياء لانه اقامه مقامه اه وقال القسطلانى وللعلماء في هذا المقام تفصيل واختلاف فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ والظاهر من هذه الترجمة وكذا من الترجمة الآتية ان المصنف ذهب الى المنع مطلقا ولم يقل بالاجبار اصلاً فلم يذهب في المسئلة الى التفصيل المذكور التى اختارها الائمة الاربعة ويؤيده ايضاً سيأتى في كتاب الاكراه باب لا يجوز نكاح المكره ولم يذكر فيه تفصيلاً وحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان الائمة الاربعة اجمعوا على جواز اجبار البكر الغير البالغة وكذا اجمعوا على عدم جواز اجبار الثيب البالغة واختلفوا في اجبار الثيب الصغيرة يجوز عندنا ومالك لا عندهما وكذا اختلفوا في البكر البالغة فلا يجوز عندنا ويجوز عند الائمة الثلاثة قال ابن رشد في سبب اختلافهم انهم اختلفوا في موجب الاجبار هل هو البكارة او الصغر فمن قال الصغر قال لا يجبر البكر البالغة ومن قال البكارة قال يجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة ومن قال كل واحد منهما قال يجبر البكر البالغ والثيب الغير البالغ والتعليل الاول تعليل ابى حنيفة والثانى تعليل الشافعى رح والثالث تعليل مالك والاصول اكثر شهادة بتعليل ابى حنيفة اه

ص۳۳ باب اذا زوج ابنته وهى كارهة فنكاحه مردود قال الحافظ هكذا اطلق فشمل البكر والثيب لكن حديث الباب مصرح فيه بالثيوبة فكانه اشار الى ما ورد في بعض طرقه كما سأبينه ورد النكاح اذا كانت ثيبا فزوجت بغير رضاها اجماع الا ما نقل عن الحسن انه اجاز اجبار الاب للثيب ولو كرهت وعن النخعى ان كانت في عياله جاز والا رد واختلفوا اذا وقع العقد بغير رضاها فقالت الحنفية ان اجازته جاز وعن المالكية ان اجازته عن قرب جاز والا فلا ورده الباقون مطلقا اه وكتب مولانا الشيخ احمد على المحدث السهارنفورى في حاشية البخارى تفريعاً على قول الحافظ فشمل البكر والثيب كما هو مذهب الحنفية وكتب ايضا على قوله كما سأبينه ولعل المراد به ما ذكره بقوله وقع في رواية الثورى فقالت انكحنى ابى وانا كارهة وانا بكر والاول ارجح انتهى لكن لا يخفى ان وقوع الواقعة للثيبة بحسب الاتفاق لا يوجب ان يكون حكم البكر مخالفاً لها والله تعالى اعلم اه قال العينى فى هذه الترجمة مخالفة للترجمة السابقة حيث قال باب نكاح الرجل ولده الصغار واجيب بان المراد بنته البالغة يدل عليه قوله وهى كارهة لان هذه الصفة للبالغات اه وقال القسطلانى في شرح قول المصنف في الترجمة "فنكاحه مردود" اذا كانت ثيبا اتفاقا من الائمة الاربعة اه قلت وقد ذكرت ان مقصود الترجمة السابقة هناك ولا يبقى حينئذ المخالفة بين الترجمتين كما ذكر العينى وقد تقدم منى ايضا ان الامام البخارى لا يقول بالاجبار مطلقاً كما يستأنس ذلك من صنيعه في وضع التراجم في تلك المسئلة والله تعالى اعلم وكذا لا يجوز الامام البخارى نكاح الرجل المكره فقد ترجم في كتاب الاكراه بعدم جوازه كما يأتى في محله

ص۳۳ باب تزويج اليتيمة لقوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا الآية قال الحافظ ذكر فيه حديث عائشة في تفسير الآية المذكورة وفيه دلالة على تزويج الولى غير الاب التى دون البلوغ بكرا كانت او ثيباً لان حقيقة اليتيمة من كانت دون البلوغ ولا اب لها وقد اذن في تزويجها بشرط ان لا يبخس من صداقها فيحتاج من منع ذلك الى دليل قوى اه وكذا قال القسطلانى وزاد وقد اختلف في ذلك فقال اصحاب ابى حنيفة يصح نكاح ولها الخيار اذا بلغت في فسخ النكاح واجازته وقال الشافعى باطل لان النبى صلى الله عليه وسلم قال اليتيمة تستأمر واليتيمة اسم للصغيرة التى لا اب لها وهى قبل البلوغ لا عبرة باذنها فكانه صلى الله عليه وسلم شرط بلوغها فمعناه لا تنكح حتى تبلغ فتستأمر اه قلت فحديث الباب يوافق الحنفية ويخالف الشافعية قال صاحب الجوهر النقى جواباً عن استدلال البيهقى بحديث تستأمر اليتيمة قلت قد ذكر البيهقى فيما بعد في باب اليتيمة تكون في حجر وليها عن عائشة سبب نزول قوله تعالى وترغبون ان تنكحوهن وعزاه الى الصحيحين وفيه دليل على ان للاولياء انكاح اليتامى قبل بلوغهن اذ لا يتم بعد الاحتلام الى آخر ما ذكر قوله واذا قال زوجنى فلانة فمكث ساعة الخ كتب الشيخ في اللامع يعنى بذلك ان الايجاب لا يبطل بالمكث والسكوت ما لم يشتغل بامر آخر يدل على الاعراض وفيه رد على اصحاب مالك حيث ذهبوا الى بطلان الايجاب اذا لم يقارنه القبول من غير تلبث وتريث اه وفي هامشه كما هو المعروف عند المالكية ثم ذكر فيه النصوص عن كتب فروع المالكية ثم ذكر نحو قول المالكية قال ابن فحيه قال الشلبى على هامش الزيلعى على الكنز وفي البدائع الفور في القبول ليس بشرط عندنا خلافاً للشافعى وفي التجريد قبول النكاح في المجلس قول اصحابنا وقال الشافعى على الفور اه قوله فيه سهل عن النبى صلى الله عليه وسلم قال الحافظ يعنى حديث الواهبة وقد تقدم مراراً ومراده منه ان التفريق بين الايجاب والقبول

اذا كان في المجلس لايضر ولو تخلل بينهما كلام آخر وفي اخذه من هذا الحديث نظر لانها واقعة عين يتطرقها احتمال ان يكون قبل عقب الايجاب اھ قال العلامة العيني في وجه الاستدلال بحديث سهل وفي آخر هذا الحديث ملكتكها او زوجتكها وقد تخلل بين قوله زوجنيها وبين قوله عليه الصلوة والسلام زوجتكها اشياء كثيرة كما ذكرها في الحديث ولم يضر ذلك لاتحاد المجلس اھ

ص باب اذا قال الخاطب زوجني فلانة الخ قال الحافظ في رواية الكشميهني اذا قال الخاطب للولي ولم يتم الكلام وهو الفاعل في قوله وان لم يقل واورد المصنف فيه حديث سهل بن سعد في قصة الواهبة ايضا وهذه الترجمة معقودة لمسئلة هل يقوم الالتماس مقام القبول فيصير كما لو تقدم القبول على الايجاب كان يقول تزوجت فلانة على كذا فيقول الولي زوجتكها بذلك او لا بد من اعادة القبول فاستنبط المصنف من قصة الواهبة انه لم ينقل بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن ان الرجل قال قد قبلت لكن اعترضه المهلب فقال بساط الكلام في هذه القصة اغنى عن توقيف الخاطب على القبول لما تقدم من المراوضة والطلب والمعاودة في ذلك فمن كان في مثل حال هذا الرجل الراغب لم يحتج الى تصريح منه بالقبول لسبق العلم برغبته بخلاف غيره ممن لم تقم القرائن على رضاه انتهى وغايته انه يسلم الاستدلال لكن يخصه بخاطب دون خاطب وقد قدمت في الذي قبله وجه الخدشة في اصل الاستدلال اھ قلت وهو ما تقدم في الباب السابق من قوله وفي اخذه من هذا الحديث نظر الخ وقال القسطلاني تحت الترجمة وهذا مذهب الشافعية لوجود الاستدعاء الجازم ولقوله في حديث الباب زوجنيها فقال زوجتكها بما معك من القرآن ولم ينقل انه قال بعد ذلك قبلت نكاحها اھ قلت وكذا عند الحنفية وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله جاز النكاح ولا حاجة الى القبول وهو المذهب فان الواحد يتولى طرفي النكاح وفي الهداية وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر بالمستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح اھ

ص باب لايخطب على خطبة اخيه حتى ينكح او يدع قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب قال الجمهور هذا النهي للتحريم وقال الخطابي هذا النهي للتاديب وليس بنهي تحريم يبطل العقد عند اكثر الفقهاء كذا قال ولا ملازمة بين كونه للتحريم وبين البطلان عند الجمهور بل هو عندهم للتحريم ولا يبطل العقد بل حكى النووي ان النهي فيه للتحريم بالاجماع ولكن اختلفوا في شروطه فقال الشافعية والحنابلة محل التحريم ما اذا صرحت المخطوبة او وليها الذي اذنت له حيث يكون اذنها معتبرا بالاجابة فلو وقع التصريح بالرد فلا تحريم فلو لم يعلم الثاني بالحال فيجوز الهجوم على الخطبة لان الاصل الاباحة وعند الحنابلة في ذلك روايتان وان وقعت الاجابة بالتعريض كقولها لا رغبة عنك فقولان عند الشافعية الاصح وهو قول المالكية والحنفية لا يحرم ايضا واذا لم ترد ولم تقبل فيجوز واذا وجدت شروط التحريم ووقع العقد للثاني فقال الجمهور يصح مع ارتكاب التحريم وقال داود يفسخ النكاح قبل الدخول وبعده وعند المالكية خلاف كالقولين وقال بعضهم يفسخ قبله لا بعده وحجة الجمهور ان المنهي عنه الخطبة والخطبة ليست شرطا في صحة النكاح فلا يفسخ النكاح بوقوعها غير صحيحة وحكى الطبري ان بعض العلماء قال ان هذا النهي منسوخ بقصة فاطمة بنت قيس ثم رده وغلط بانها جاءت مستشيرة فاشير عليها بما هو الاولى ولم يكن هناك خطبة على خطبة كما تقدم اھ وقال القسطلاني في بيان المذاهب وقال الشيخ خليل من المالكية تحرم خطبة راكنة لغير فاسق قال شارحه قوله لغير فاسق احترازا مما اذا ركنت لفاسق فان خطبتها لا تحرم اھ وذكره الحافظ ايضا وزاد ورجحه ابن العربي من المالكية وهو متجه فيما اذا كانت المخطوبة عفيفة فيكون الفاسق غير كفؤ لها فتكون خطبته كلا خطبة ولم يعتبر الجمهور ذلك اذا صدرت منها علامة القبول الى آخر ما ذكر في فروع تلك المسئلة۔

ص باب تفسير ترك الخطبة ذكر فيه طرفا من حديث عمر حين تأيمت حفصة وفي آخره قول ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولو تركها لقبلتها قال ابن بطال ما ملخصه تقدم في الباب الذي قبله تفسير ترك الخطبة صريحا في قوله حتى ينكح او يترك وحديث عمر في قصة حفصة لا يظهر منه تفسير ترك الخطبة لان عمر لم يكن علم ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب حفصة قال ولكنه قصد معنى دقيقا يدل على ثقوب ذهنه ورسوخه في الاستنباط وذلك ان ابا بكر علم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب الى عمر انه لا يرده بل يرغب فيه ويشكر الله على ما انعم الله عليه به من ذلك فقام علم ابي بكر بهذا الحال مقام الركون والتراضي فكانه يقول كل من علم انه لا يصرف اذا خطب لا ينبغي لاحد ان يخطب على خطبته وقال ابن المنير الذي يظهر لي ان البخاري اراد ان يحقق امتناع الخطبة على الخطبة مطلقا لان ابا بكر امتنع ولم يكن انبرم الامر بين الخاطب والولي فكيف لو انبرم وتراكنا فكانه استدلال منه بالاولى قلت وما ابداه ابن بطال ادق واولى والله اعلم اھ من الفتح قلت وحاصل ما ابداه ابن بطال وهو الاوجه عندي ان الامام البخاري اشار ان ارادة الرجل الخطبة ايضا داخل في الخطبة لان ابا بكر امتنع عن الخطبة لعلمه ارادته صلى الله عليه وسلم الخطبة مع انه عليه السلام لم يخطب بعد واذا كانت ارادة الخطبة في حكم الخطبة فترك الارادة تركها فطابق الحديث بالترجمة وكتب الشيخ المحدث مولانا احمد علي السهارنفوري في هامش النسخة الهندية قوله تفسير ترك الخطبة اي الاعتذار عن تركها قال شارح التراجم مراد البخاري الاعتذار عن الولي اذا خطب رجلا على وليته بما في ذلك من العار الرد على الولي كذا في الكرماني ثم ذكر ما تقدم من كلام الحافظ وفي الفيض في شرح ترجمة الباب يعني ان القرائن الدالة على ارادة ترك التزوج كافية ولا يحتاج الى ان يصرح به ايضا قوله ولو تركها لقبلتها قاله ابو بكر لعمر فان ابا بكر كيف علم ان النبي صلى الله عليه وسلم تاركها قلت بهذه القرائن التي يعرف به الدنيا۔

ص باب الخطبة قال العلامة القسطلاني الخطبة بضم الخاء اي استحبابها قبل العقد قال في فتح الباري ووجه مناسبة الحديث للترجمة كانه اشار الى ان الخطبة وان كانت مشروعة في النكاح فينبغي ان لا يكون فيها ما يقتضي صرف الحق الى الباطل بتحسين الكلام وقال المهلب الخطبة في النكاح انما شرعت للخاطب ليسهل امره فشبه حسن التوصل الى الحاجة بحسن الكلام فيه لاستنزال المرغوب اليه بالبيان بالسحر وانما كان كذلك لان النفوس طبعت على الانفة من ذكر الموليات في امر النكاح فكان حسن التوصل لدفع تلك الانفة وجها من وجوه السحر الذي يصرف الشيء الى غيره والمستحب في النكاح اربع خطب خطبة من الخاطب قبل الخطبة بكسر الخاء وخطبة من المجيب قبل الاجابة وخطبتان قبل النكاح احداهما من الولي قبل الايجاب والاخرى من الخاطب قبل القبول لحديث كل امر ذي بال ثم ذكر القسطلاني الفاظ الخطبة المخرجة في السنن فارجع اليه لو شئت وقال الحافظ قال الترمذي وقد قال اهل العلم ان النكاح جائز بغير خطبة وهو قول سفيان الثوري وغيره من اهل العلم اھ وقد شرطه في النكاح بعض اهل الظاهر وهو شاذ اھ وفي الفيض تحت ترجمة الباب هي مستحبة الا ان الحديث فيه ليس على شرطه فاتى بحديث في الجنس اھ

ص باب ضرب الدف في النكاح والوليمة يجوز في الدف ضم الدال وفتحها اھ وقال القسطلاني والضم افصح وقوله والوليمة معطوف على النكاح اي ضرب الدف في الوليمة وهو من العام بعد الخاص ويحتمل ان يريد وليمة النكاح خاصة وان ضرب الدف يشرع في النكاح عند العقد وعند الدخول مثلا وعند الوليمة كذلك والاول اشبه وكانه اشار بذلك الى ما في بعض طرقه على ما سابينه اھ من الفتح قلت ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعد ذلك اذ قال واخرج الطبراني في الاوسط باسناد حسن من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بنساء من الانصار في عرس لهن وهن يغنين الحديث قال المهلب في هذا الحديث اعلان النكاح بالدف وبالغناء المباح اھ قلت واوضح من ذلك ما في العيني برواية الترمذي عن محمد بن حاطب الجمحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وصححه ابن حبان والحاكم وبسط العيني الكلام على سند هذا الحديث وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله في النكاح والوليمة عطف على النكاح ودلالة الحديث على الجزء الثاني ظاهرة لقولها غداة بني بي واذا جاز في الوليمة وهي من متعلقات النكاح جاز فيه ايضا اھ قال القسطلاني تحت حديث الباب وفيه جواز ضرب الدف في النكاح وقد قال الشافعية بجواز اليراع والدف وان كان فيه جلاجل في الاملاك والختان وغيرهما وقيل يحرم اليراع وهو الزمار العراقي ويحرم الغناء مع الآلات مما هو من شعار شاربي الخمر كالطنبور وسائر المعازف اي الملاهي من الاوتار والمزامير فيحرم استعماله واستماعه قصدا فلو لم يقصد لم يحرم ولا يحرم الطبل الا الكوبة وهي طبل طويل متسع الطرفين ضيق الوسط يعتاد ضربه المخنثون ولا يحرم ضرب الكف بالكف كما صرح به في الارشاد وغيره ولا الرقص الا ان يكون فيه تكسر وتثن اھ وبسط الكلام في حكم الغناء ومسالك الائمة فيه في هامش اللامع في كتاب العيدين وفيه عن العيني بحثا على المسئلة ولا يلزم من اباحة الضرب بالدف في العرس ونحوه اباحة غيره من الآلات كالعود ونحوه وسئل ابو يوسف عن الدف أتكرهه في غير العرس مثل المرأة في منزلها والصبي قال فلا كراهة واما الذي يجيء منه اللعب الفاحش فاني اكرهه اھ وقال ابن عابدين وعن الحسن لا باس بالدف في العرس ليشتهر وفي السراجية هذا اذا لم يكن له جلاجل ولم يضرب على هيئة التطرب اھ وقال الحافظ في حديث عبد الله بن الزبير عند احمد وصححه ابن حبان والحاكم اعلنوا النكاح زاد الترمذي وابن ماجة من حديث عائشة واضربوا عليه بالدف وسنده ضعيف ولاحمد والترمذي والنسائي من حديث محمد بن حاطب فصل ما بين الحلال والحرام الضرب بالدف واستدل بقوله واضربوا على ان ذلك لا يختص بالنساء لكنه ضعيف والاحاديث القوية فيها الاذن في ذلك للنساء فلا يلتحق بهن الرجال لعموم النهي عن التشبه بهن اھ وقال صاحب الفيض قوله باب ضرب الدف الخ ويستفاد من تكملة فتح القدير جواز الطبل ايضا لا دف فقط فيه للنفس وانما يتلذذ به من مسخ طبعه وهو المختار عندي وان كان فيه خلافا للشاه محمد اسحاق فنظر ان المناط على حظ الطباع السليمة اھ

ص باب قول الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة الخ قال صاحب الفيض الظاهر انه اختار مذهب الشافعي في عدم تعيين المهر وقال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم الا ان في اسناده حجاج بن ارطاة وحسن الترمذي حديثه في غير واحد من المواضع من كتابه وان كان المحدثون لا يعتبرون تحسينه اما انا فاعتمد بتحسينه وذلك لان الناس عامة ينظرون الى صورة الاسناد فقط والترمذي ينظر الى حاله في الخارج ايضا وهذا الذي ينبغي والقصر على الاسناد فقط قصور الى آخر ما بسط قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لان المهر لا يتقدر اقله والمخالف في ذلك المالكية والحنفية ووجه الاستدلال مما ذكره الاطلاق من قوله صدقاتهن ومن قوله فريضة وقوله في حديث سهل ولو خاتما من حديد واما قوله وكثرة المهر فهو بالجر عطف على قول الله في الآية التي تلاها وهو قوله وآتيتم احداهن قنطارا فيه اشارة الى جواز كثرة المهر اھ قلت واختلف الائمة في مقدار اقل المهر قال الحافظ قال ابن المنذر هو ما تراضى عليه الزوجان او من العقد اليه بما فيه منفعة كالسوط والنعل وان كانت قيمته اقل من درهم وبه قال اهل المدينة غير مالك والاوزاعي والثوري والشافعي وداود وابن وهب من المالكية وقال ابو حنيفة اقله عشرة وقال ابن شبرمة اقله خمسة ومالك اقله ثلثة او ربع دينار بناء على اختلافهم في مقدار ما يجب فيه القطع وقال الحافظ ايضا ونقل عياض الاجماع على ان مثل الشيء الذي لا يتمول ولا له قيمة لا يكون صداقا ولا يحل به النكاح فان ثبت نقله فقد خرق هذا الاجماع ابو محمد بن حزم فقال يجوز بكل ما يسمى شيئا ولو كان حبة من شعير اھ وقال القسطلاني تحت ترجمة الباب والآية الاولى دالة باكثر الصداق والحديث لادناه وهل يتقدر ادناه ام لا فمذهب الشافعية والحنابلة ادنى متمول لقوله صلى الله عليه وسلم التمس ولو خاتما من حديد والضابط كل ما جاز ان يكون ثمنا وعند الحنفية عشرة دراهم والمالكية ربع دينار فيستحب عند الشافعية والحنابلة ان لا ينقص عن عشرة دراهم خروجا من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على خمسمائة درهم كاصدقة بنات النبي صلى الله عليه وسلم وزوجاته واما صداق ام حبيبة اربعمائة دينار فكان من النجاشي اكراما له صلى الله عليه وسلم وللصداق اسماء ثمانية مشهورة جمعت في قوله ÷ صداق ومهر نحلة وفريضة ÷ حباء واجر ثم عقر علائق ÷ ثم ذكر الفرق بينها وقال ايضا قوله على وزن نواة اختلف في المراد بالنواة فقيل واحدة نوى التمر كما يوزن بنوى الخروب وان

القيمة عنها يومئذ خمسة دراہم وقيل ربع دينار وضعف بان نوى التمر يختلف فى الوزن فكيف يجعل معيارا او ان لفظ النواة من الذهب خمسة دراہم من الورق وجزم به الخطابي ويشهد له رواية البيہقي عن قتادة وزن نواة من ذہب قومت خمسة دراہم او وزنها من الذہب خمسة دراہم حكاه ابن قتيبة واستبعد لانه يستلزم ان يكون ثلث مثاقيل ونصفا وعن بعض المالكية النواة عند اہل المدينة ربع دينار وعن الشافعي النواة ربع النش والنش نصف اوقية والاوقية اربعون درہما فتكون خمسة دراہم اھ كذا من القسطلاني وقال ايضا تحت قوله زنة نواة من ذہب الخ وسيأتي فى باب الصفرة للمتزوج قال ابن دقيق العيد فى معنى ذلك قولان احدہما ان المراد نواة من نوى التمر وہو قول مرجوح والثاني انه عبارة عن قدر معلوم عندہم وہو وزن خمسة دراہم قال ثم فى المعنى وجہان احدہما ان يكون المصدق ذہبا وزنه خمسة دراہم والثاني ان يكون المصدق دراہم بوزن نواة من ذہب قال وعلى الاول يتعلق قوله من ذہب بلفظ زنة وعلى الثاني يتعلق بنواة الى آخر ما ذكر

صــ باب التزويج على القران وبغير صداق اى على تعليم القرآن وبغير صداق مالي يعني ويحتمل غير ذلك كما سيأتي البحث فيه اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب قوله ہل معك من القران شئ الخ كانه رغب المرأة ان تعفو عنه مالها من المہر المعجل وتقنع بما سيؤتيها اذا يسره الله تعالى له ثم قال زوجتكہا بما معك من القران فالباء فيه للسببية وليست للعوض والمقابلة اذ كيف يصح المقابلة بما معك والحال ان كونه معه ليس شيئا يحويه بتقدير المضاف خلاف الظاہر حتى يقال انه قال زوجتكہا لتعليم ما معك من القران ثم انہم اختلفوا فيما بينہم على جواز اخذ الاجر على تعليم القران وعدم جوازه فجوزه الشافعية ومنعه الحنفية الى آخر ما ذكر من دليل المسئلة اھ وفى ہامش ابو مسلم فہذا خاص بہذا الرجل كما جزم به الطحاوي والابہري لما اخرجه سعيد بن منصور وابن السكن عن ابي النعمان الازدي الصحابي قال زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة على سورة من القران وقال لايكون لاحد بعدك مہرا قاله ابو الطيب اھ وبسط الكلام فى شرح ہذا الحديث وبيان مذاہب الائمة وتفاريعہا فى الاوجز وفيه الباء تحتمل ان يكون للعوض كبعتك ثوبي بدينار وعلى ہذا يحتاج الى تاويل لان القران الذى معه لايمكن ان يكون ثمنا فيؤول بتعليم والثاني ان يكون للسببية اى اكراما للقران الذى معك وعلى ہذا يكون النكاح بدون مہر كما ہو ظاہر ولذا اختلفت الائمة فى ذلك قال الموفق ان اصدقہا تعليم صناعة او تعليم عبد ہا صناعة يصح لانه منفعة معلومة يجوز بذل العوض عنها فجاز جعلها صداقا الى ان قال وكذا تعليم غير ذلك من العلوم الشرعية التى يجوز اخذ الاجرة على تعليمها فاما تعليم القران فاختلفت الرواية عن احمد فى جعله صداقا فقال فى موضع اكرہه وقال فى موضع جاز وہو مذہب الشافعي ولايجوز عند مالك والليث وابي حنيفة واحتج من اجازه بحديث الباب اھ وفى نيل المآرب فى فروع الحنابلة ان اصدقہا تعليم شئ من القران ولو معينا لم يصح وفاقا لابي حنيفة اھ وكذا فى الروض المربع وفى المحلى قال الحنفية الباء للسببية اى بسبب ما معك من القران فيخلو النكاح عن المہر فيرجع الى مہر المثل قال الترمذي ہو قول احمد واسحق فالنكاح عندہم جائز ولها صداق مثلها الى آخر ما بسط فى الاوجز مفصلا ثم انه قد تقدم فى باب ہل للمرأة ان تہب نفسہا الاشارة الى مسئلتين تناسبان ہذا الباب الاولى ہل يصح النكاح بغير ذكر صداق والثانية ہل يصح بنفي الصداق ام لا اما الاولى ففي البحر ذكر الاكمل والكمال انه لاخلاف لاحد فى صحته بلا ذكر المہر اھ وفى الاوجز عن شرح الاقناع ان لم يسم صداقا صح العقد بالاجماع لكن مع الكراہة كما صرح به الماوردي وغيره الى آخر ما بسط فى ہامش اللامع واما المسئلة الثانية ففي ہامش اللامع ايضا قال الموفق بعد ذكر صحة النكاح بدون التسمية والاستدلال عليه بقوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء ولان القصد من النكاح الوصل والاستمتاع دون الصداق فصح من غير ذكره كالنفقة وسواء ترك ذكر المہر او شرط نفيه مثل ان يقول زوجتك بغير مہر فيقبله كذلك ولو قال زوجتك بغير مہر فى الحال ولا فى الثاني صح ايضا وقال بعض الشافعية لايصح فى ہذه السورة لانها تكون كالموہوبة وليس بصحيح لان الشرط يفسد ويجب المہر اھ وفى الہداية وكذا يصح اذا تزوجہا بشرط ان لامہر لها وفيه خلاف مالك اھ لكن الموفق لم يذكر فيه خلاف مالك بل حكى خلاف بعض الشافعية كما تقدم وقال الدردير وفسد النكاح ان نقص صداقه عن ربع دينار او ثلاثة دراہم او وقع العقد باسقاطه اى على شرط اسقاطه فيفسخ قبل وفيه بعده صداق المثل اھ

مـمـــ باب المہر بالعروض وخاتم من حديد العروض بضم العين والراء المہملتين جمع عرض بفتح اوله وسكون ثانيه والضاد المعجمة ما يقابل النقد وقوله بعده وخاتم من حديد ہو من الخاص بعد العام فان الخاتم من حديد من جملة العروض والترجمة ماخوذة من حديث الباب للخاتم بالتنصيص والعروض بالالحاق وتقدم فى اوائل النكاح حديث ابن مسعود فارخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب وتقدم فى الباب قبله عدة احاديث فى ذلك اھ من الفتح وفى ہامش النسخة الہندية قال الكرماني ہذا ہو المرة الثامنة من ذكر ہذا الحديث فى كتاب النكاح اھ

مـمـــ باب الشروط فى النكاح قال العيني وہي على انواع منہا ما يجب الوفاء به كحسن العشرة ومنہا ما لايلزم كسوال طلاق اختہا ومنہا ما ہو مختلف فيه مثل ان لايتزوج عليہا اھ وقال الحافظ اى التى تحل وتعتبر وقد ترجم فى كتاب الشروط فى المہر عند عقدة النكاح واورد فيه الاثر المعلق والحديث الموصول المذكور ہہنا اھ قوله مقاطع الحقوق عند الشروط كتب الشيخ قدس سره فى اللامع يعني ان حق صاحبہا ينقطع باشتراطه عدمه فان المسلمين على شروطہم وفيه خلاف مشہور وہذا مع اتفاق العلماء على ان الشروط المخالفة لمقتضى الشرع باطلة فالاختلاف فيما بينہم حينئذ انما فى مخالفة الشروط للشرع فكم من شرط يخالف اصول الشرع عند احدہم دون الآخر ومن جملتہا اشتراط الزوج ان لايخرجہا من بيت اہلہا فانه يبطل عندنا لمخالفته قوله تعالى اسكنوہن من حيث سكنتم وقوله الرجال قوامون على النساء اھ وقال الحافظ قوله مقاطع الحقوق الخ وصله ابن ابي شيبة وسعيد بن منصور عن عبد الرحمن بن غنم قال كنت مع عمر رضي الله تعالى عنه حيث تمس ركبتي ركبته فجاء رجل فقال يا امير المومنين تزوجت ہذه وشرطت لها دارہا واني اجمع لامري

او لشاني ان انتقل الى ارض كذا وكذا فقال شرطہا فقال الرجل ہلك الرجال اذ الاتشاء امرأة ان تطلق زوجہا الا طلقت فقال عمر رضي الله عنه المومنون على شروطہم عند مقاطع حقوقہم اھ قلت واستفيد من ہذه القصة ان عمر رضي الله تعالى عنه ممن يجوز اشتراط الدار كما ہو مذہب الحنابلة خلافا للائمة الثلاثة كما سيأتي بيان المذاہب وذكره الامام البخاري فى الشروط التى تحل فى النكاح فعلى ہذا مسلك الامام البخاري فى ہذا يوافق مذہب الامام احمد قوله احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج تقدم فى اول الترجمة ان شروط النكاح على انواع ولم يقل بعموم ہذا الحديث احد من الائمة قال النووي فى شرح مسلم قال الشافعي واكثر العلماء ہذا محمول على شروط لاتنافي مقتضى النكاح بل تكون من مقتضياته ومقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف والانفاق عليہا وكسوتہا وسكناہا بالمعروف ونحو ذلك واما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لايقسم لها ولايتسرى عليہا ولاينفق عليہا ولا يسافر بہا ونحو ذلك فلا يجب الوفاء بہا بل يلغو الشرط ويصح النكاح بمہر المثل لقوله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس فى كتاب الله فہو باطل وقال احمد وجماعة يجب الوفاء بالشرط مطلقا لحديث الباب والله اعلم اھ قلت وترجم الامام ابو داؤد على ہذا الحديث باب فى الرجل يشترط لها دارہا فاثبت الامام ابو داؤد بہذا الحديث جواز اشتراط الدار كما ہو مذہب الامام احمد بخلاف الائمة الثلثة فان لم يف الزوج بالشرط المذكور فلہا فسخ نكاحہا عند احمد والامام ابو داؤد كما ذكرت فى محله حنبلي قال الموفق الشروط فى النكاح تنقسم اقساما ثلثة احدہا ما يلزم الوفاء به وہو ما يعود اليہا نفعه مثل ان يشترط ان لايخرجہا من دارہا او بلدہا اولايسافر بہا اولايتزوج عليہا ولايتسرى عليہا فہذا يلزم الوفاء لها به فان لم يفعل فلہا فسخ النكاح وبه قال الاوزاعي واسحق وغيرہما وابطل ہذه الشروط مالك والشافعي واصحاب الرائي (الثاقب) وغيرہم ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر حديث الباب الى آخر ما ذكر قلت وبہذا ظہر ما نقل بعضہم عن الحنابلة من انه يجب الوفاء بالشرط عندہم مطلقا غير واضح (تنبيه) قال الترمذي بعد تخريجه ہذا الحديث والعمل على ہذا عند بعض اہل العلم من الصحابة منہم عمر قال اذا تزوج الرجل المرأة وشرط ان لايخرجہا لزم وبه يقول الشافعي واحمد واسحق اھ فذكر موافقة الشافعي لاحمد وليس كذلك كما تقدمت المذاہب ولذا قال الحافظ كذا قال والنقل فى ہذا عن الشافعي غريب والحديث عندہم محمول على الشروط التى لاتنافي مقتضى النكاح اھ

مـمـــ باب الشروط التى لاتحل فى النكاح كانه استثناء من الباب السابق قال الحافظ فى ہذه الترجمة اشارة الى تخصيص الحديث الماضي فى عموم الحث على الوفاء بالشرط بما يباح لا بما نہى عنه لان الشروط الفاسدة لايحل الوفاء بہا فلا يناسب الحث عليہا اھ قوله لايحل لامرأة تسال طلاق اختہا قال الحافظ ظاہر فى تحريم ذلك وہو محمول على ما اذا لم يكن ہناك سبب يجوز ذلك كريبة فى المرأة لاينبغي معہا ان تستمر فى عصمة الزوج الى آخر ما ذكره وقال ابن حبيب حمل العلماء ہذا النہي على الندب فلو فعل ذلك لم يفسخ النكاح تعقبه ابن بطال بان نفي الحل صريح فى التحريم ولكن لايلزم منه فسخ النكاح وانما فيه التغليظ على المرأة ان تسال طلاق الاخرى ولترض بما قسم الله لها اھ وقال القسطلاني وقد اختلف فى حكم ذلك فقال الحنابلة ان شرط لها طلاق ضرتہا صح وقيل لا وہو الاظہر واختاره جماعة وكذا الحكم بيع امته وعلى القول بالصحة فان لم يف فلہا الفسخ وقال الشافعي يصح ولها مہر المثل وفى لها او لم يف اھ

مـمـــ باب الصفرة للمتزوج كذا قيده بالمتزوج اشارة الى الجمع بين حديث الباب وحديث النہي عن التزعفر للرجال وسيأتي البحث فيه بعد ابواب اھ من الفتح قوله وبه اثر صفرة من خلوق وہو طيب من زعفران وغيره تعلق به من زوجته فہو غير مقصود والا فالتزعفر منہي عنه عند الشافعية والحنفية وقال المالكية يجوز فى الثوب دون البدن ونقله امامہم رحمه الله تعالى عن علماء المدينة وفيه حديث ابي موسى مرفوعا لايقبل الله صلوة رجل فى جسده شئ من خلوق اھ من القسطلاني وسيأتي فى كتاب اللباس باب النہي عن التزعفر للرجال ونقل الحافظ ہناك عن النووي ورخص مالك فى المعصفر والمزعفر فى البيوت وكرہه فى المحافل اھ

مـمـــ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا لہم بغير ترجمة وسقط لفظ باب من رواية النسفي وكذا من شرح ابن بطال ثم استشكله بان الحديث المذكور لايتعلق بترجمة الصفرة للمتزوج واجيب بما ثبت فى اكثر الروايات من لفظ باب والسوال باق فان الاتيان بلفظ باب وان كان بغير ترجمة لكنه كالفصل من الباب الذى قبله كما تقرر غير مرة ومناسبة حديث الباب للترجمة من جہة انه لم يقع فى قصة تزويج زينب بنت جحش ذكر للصفرة فكانه يقول الصفرة للمتزوج من الجائز لامن الشروط لكل متزوج اھ

مـمـــ باب كيف يدعى للمتزوج قال ابن بطال انما اراد بہذا الباب والله اعلم رد قول العامة عند العرس بالرفاء والبنين فكانه اشار الى تضعيفه ونحو ذلك كحديث معاذ بن جبل انه شہد املاك رجل من الانصار فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكح الانصاري وقال على الالفة والخير والبركة والطير الميمون والسعة فى الرزق الحديث اخرجه الطبراني فى الكبير بسند ضعيف واخرجه فى الاوسط بسند اضعف منه واخرجه ابو عمر والبرقاني فى كتاب معاشرة الاہلين من حديث انس وزاد فيه والرفاء والبنين وفى سنده ابان العبدي وہو ضعيف قال الحافظ وقولہم بالرفاء والبنين كانت كلمة تقولہا اہل الجاہلية فورد النہي عنہا كما رواه بقي بن مخلد الى آخر ما ذكر من الروايات والكلام عليہا۔

مـمـــ باب الدعاء للنساء اللاتى يہدين العرس لعله اشار الى ندبه وترغيبه وفى ہامش النسخة الہندية قوله يہدين بفتح اوله من الہداية وبضمه من الہدية ولما كان العروس تجہز من عند اہلہا الى الزوج احتاجت الى من يہديہا الطريق اليه واما قوله وللعروس فہو اسم للزوجين عند اول اجتماعہما يشمل الرجل والمرأة وہو داخل فى قول النسوة على الخير والبركة فان ذلك يشمل المرأة وزوجہا ولعله اشار الى ما ورد فى بعض طرق حديث عائشة وفيه ان امہا لما اجلستہا فى حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ہولاء اہلك يا رسول الله بارك الله لك فيہم كذا قال الشيخ ابن حجر قال فى الجمع والمہدية كانت ام عائشة فہن دعون لها ولمن معہا

للعروس لقولهن على الخير اى جئتن او قدمتن على الخير وكذا فى الكرمانى اهـ من الحاشية بزيادة من الفتح قال الحافظ وفى الباب حديث عائشة وظاهره مخالف للترجمة فان فيه دعاء النسوة لمن اهدى العروس لا الدعاء لهن الى آخر ما بسط من الكلام فى مناسبة الحديث بالترجمة وغير ذلك اشد البسط وقال العلامة السندى قلت ليس فى الحديث ما يدل على الدعاء لهن وانما فيه الدعاء للعروس وقد تكلف بعضهم تكلفاً وحاصل تكلفهم ان الدعاء المذكور وهو على الخير والبركة شامل لعائشة واحبا فاهبا مهدية لها وهى العروس والله تعالى اعلم اهـ وفى فيض البارى واعلم ان فى الترجمة اشكال فان المتبادر من الترجمة كونهن مدعوات لهن لا كونهن داعيات مع ان المراد منه كونهن داعيات وهذا هو فى الحديث فقال الحافظ ان المراد من النساء هى ام رومان قلت فلزمه ان يريد من الجمع ايا ها وفيه ما فيه قلت ان اللام بعد المصدر قد تدخل على الفاعل ايضا كما صرح به الاشمونى فى باب فعلى التعجب فحينئذ النساء كلها مهديات وداعيات فلا يلزم اطلاق الجمع على الواحد واليه تلوح الترجمة الآتية وحينئذ لا حاجة الى التاويل الذى ذكره الحافظ اهـ

باب من احب البناء قبل الغزو اى اذا حضر الجهاد ليكون فكره مجتمعا ذكر فيه حديث ابى هريرة الماضى فى كتاب الجهاد ثم فى فرض الخمس قال ابن المنير يستفاد منه الرد على العامة فى تقديمهم الحج على الزواج ظنا منهم ان التعفف انما يتاكد بعد الحج بل الاولى ان يتعفف ثم يحج اهـ قلت وهذه الخصلة اعنى تقديم الحج على الزواج توجد فى هذا الزمان فى سكان اندونيشيا وتقدم ايضاً فى كتاب الجهاد باب من اختار الغزو بعد البناء ولم يذكر هناك فيه حديثا بل احال الى حديث ابى هريرة المذكور ههنا

باب من بنى بامراة وهى بنت تسع ذكر فيه حديث عائشة فى ذلك وقد تقدم شرحه فى مناقبها قال الحافظ

باب البناء فى السفر قال الحافظ ذكر فيه حديث انس فى قصة صفية وقد تقدم فى اول النكاح وفيه اشارة الى ان سنة الاقامة عند الثيب لا تختص بالحضر ولا تتقيد بمن له امراة غيرها ويؤخذ منه جواز تاخير الاشتغال العامة للشغل الخاص اذا كان لا يفوت به غرض والاهتمام بوليمة العرس وغير ذلك اهـ وحديث الباب قد سبق فى غزوة خيبر.

باب البناء بالنهار بغير مركب ولا نيران كالشموع ونحوها بين يدى العروس قاله القسطلانى اشار بقوله بالنهار الى ان الدخول على الزوجة لا يختص بالليل وبقوله بغير مركب ولا نيران الى ما اخرجه سعيد بن منصور ومن طريقه ابو الشيخ بن حيان فى كتاب النكاح من طريق عروة بن رويم ان عبد الله بن قرط الثمالى وكان عامل عمر على حمص مرت به عروس وهم يوقدون النيران بين يديها فضربهم بدرته حتى تفرقوا عن عروسهم ثم خطب فقال ان عروسكم اوقدوا النيران وتشبهوا بالكفرة والله مطفئ نورهم وفيه دليل على كراهة ذلك اهـ من الفتح بزيادة من القسطلانى

باب الانماط ونحوها للنساء قال العلامة القسطلانى اى جواز اتخاذها والانماط بفتح الهمزة وسكون النون جمع نمط بفتح النون ضرب من البسط له خمل ونحوها من الحلل والاستار والفراش اهـ قال الحافظ وتقدم بيان وجه الاستدلال على الجواز من هذا الحديث فى علامات النبوة ولعل المصنف اشار الى ما اخرجه مسلم من حديث عائشة الى آخر ما ذكر سياتى قريبا عن القسطلانى قال القسطلانى تحت حديث الباب قال النووى فيه جواز اتخاذ الانماط اذا لم تكن من حرير تعقب بانه لا يلزم من الاخبار بانها ستكون الاباحة واجيب بان اخباره عليه الصلوة والسلام انها ستكون ولم ينه فكانه اقره نعم فى حديث عائشة عند مسلم انها اخذت نمطا فسترته على الباب فجذبه صلى الله عليه وسلم حتى هتكه وقال ان الله لم يامرنا ان نكسو الحجارة والطين قالت فقطعت منه وسادتين فلم يعب ذلك قال فى الفتح فيؤخذ منه ان الانماط لا يكره اتخاذها لذاتها بل لما يصنع بها وقد اختلف فى ستر البيوت والجدار والذى جزم به جمهور الشافعية الكراهة بل صرح الشيخ ابو نصر المقدسى منهم بالتحريم لحديث عائشة هذا اهـ وحديث الباب سبق فى علامات النبوة

باب النسوة اللاتى يهدين المراة الى زوجها وفى هامش النسخة الهندية عن الكرمانى قوله يهدين من الاهداء او من الهدى واكتفى العينى والقسطلانى على الاول اهـ ولعل المصنف اشار بالترجمة الى جواز او ندب اجتماعهن للعروس قوله انها زفت بالزاى المفتوحة والفاء المشددة المفتوحة ايضا قاله القسطلانى وفى هامش الهندية عن الخير الجارى فيه المطابقة لانه من زفت العروس ازفها اذا اهديتها الى زوجها اهـ

باب الهدية للعروس اى صبيحة بنائه باهله قاله الحافظ قلت ولعل المصنف اشار الى ندبه وترغيبه وذكر العلامة العينى تحت حديث الباب عدة فوائد اذ قال وفيه فوائد الاولى كونه اصلا فى هدية العروس وكان الاهداء قديما فاقره الاسلام الثانية كونها قليلة فالمودة اذا صحت سقط التكلف فقال ام سليم كان اهل الثالثة اتخاذ الوليمة فى العرس قال ابن العربى بعد الدخول وقال البيهقى كان دخوله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الوليمة الى آخر ما ذكر من الفوائد

باب استعارة الثياب للعروس وغيرها اى وغير الثياب كذا فى الفتح وقال القسطلانى قوله وغيرها اى وغير الثياب مما تجمل به العروس كالحلى او وغير العروس اهـ قلت غرض الترجمة بيان الجواز وتقدم الكلام عليه فى باب الاستعارة للعروس عند البناء من كتاب الهبة وايضا ياتى فى كتاب اللباس باب استعارة القلائد وذكر فيه حديث الباب ايضاً ذكر فيه حديث عائشة انها استعارت من اسماء قلادة فقد تقدم شرحه مستوفى فى كتاب التيمم ووجه الاستدلال به من جهة المعنى الجامع بين القلادة وغيرها من انواع الملبوس الذى يتزين به للزوج اعم من ان يكون عند العرس او بعده وقد تقدم فى كتاب الهبة لعائشة حديث اخص من هذا وهو قولها كان لى منهن اى من الدرع القطنية درع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كانت امراة تقين بالمدينة اى تتزين الا ارسلت الى تستعيره وترجم عليه الاستعارة للعرس وينبغى استحضار هذه الترجمة وحديثها هنا اهـ قال القسطلانى بعد ذكر الحديث قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة اذ ليست القلادة من الثياب ولم تكن عائشة

حينئذ عروسا واجاب فى الفتح فذكر ما تقدم عن الفتح واجاب العينى بانا اذا اعدنا الضمير فى قوله فى الترجمة وغيرها الى العروس تحصل المطابقة اهـ وفى هامش الهندية عن الخير الجارى المطابقة باعتبار ان ضمير غيرها راجع الى الثياب وفهم من استعارة عائشة اياها بعد ان لم تكن عروسا جوازها للعروس بالطريق الاولى وكذا ان ارجع الضمير الى العروس

باب ما يقول الرجل اذا اتى اهله قال العلامة العينى يعنى اذا اراد الجماع وقوله فى الحديث لم يضره شيطان كذا بالتنكير وفى رواية مسلم واحمد لم يسلط عليه الشيطان او لم يضره الشيطان معناه لم يسلط عليه بحيث لم يكن له عمل الصالح وقال القاضى لم يحمله احد على العموم فى جميع الضرر والوسواس فقيل المراد انه لا يصرعه شيطان وقيل لا يطعن فيه عند ولادته وفيه نظر لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يمسه الشيطان حين يولد الحديث وقيل لم يسلط عليه من اجل بركة التسمية بل يكون من جملة العباد الذين قيل فيهم ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقيل لم يضره فى بدنه وقيل لم يضره بمشاركة ابيه فى جماع امه كما جاء عن مجاهد ان الذى يجامع ولا يسمى يلتف الشيطان على احليله فيجامع معه اهـ وذكر الحافظ هذه المعانى مع ترجيح بعض على بعض فارجع اليه لو شئت وذكر من جملة الاقوال فى معنى الحديث قال الداودى معنى لم يضره اى لم يفتنه عن دينه الى الكفر وليس المراد عصمته منه عن المعصية وقال ايضا وفى الحديث من الفوائد ايضا استحباب التسمية والدعاء والمحافظة على ذلك حتى فى حالة الملاذ كالوقاع وقد ترجم عليه المصنف فى كتاب الطهارة وتقدم ما فيه اهـ قلت ولفظه فى كتاب الطهارة باب التسمية على كل حال وعند الوقاع.

باب الوليمة حق قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه الطبرانى من حديث وحشى بن حرب رفعه الوليمة حق والثانية معروف والثالثة فخر ولابى الشيخ والطبرانى فى الاوسط من طريق مجاهد عن ابى هريرة رفعه الوليمة حق وسنة فمن دعى فلم يجب فقد عصى الحديث وروى احمد من حديث بريدة قال لما خطب على فاطمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا بد للعروس من وليمة وسنده لا باس به قال ابن بطال قوله الوليمة حق اى ليست بباطل بل يندب اليها وهى سنة فضيلة وليس المراد بالحق الوجوب ثم قال ولا اعلم احدا اوجبها كذا قال وغفل عن رواية فى مذهبه بوجوبها نقلها القرطبى وقال ان مشهور المذهب انها مندوبة وابن التين عن احمد لكن الذى فى المغنى انها سنة بل وافق ابن بطال فى نفى الخلاف بين اهل العلم فى ذلك قال وقال بعض الشافعية هى واجبة الى آخر ما ذكر قال الحافظ والبعض الذى اشار اليه من الشافعية هو وجه معروف عندهم وقد جزم به سليم الرازى وقال انه ظاهر نص الام ونقله عن النص ايضا الشيخ ابو اسحق فى المهذب وهو قول اهل الظاهر كما صرح به ابن حزم ثم بسط الحافظ الاختلاف فى وقت الوليمة هل هو عند العقد او عقبه او عند الدخول او عقبه او موسع الى آخر ما بسط وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله الوليمة حق اى ثابت على سنيتها غير منسوخة او هو من الامور الثابتة شرعا لا من رسوم الجاهلية اهـ وفى هامشه عن الاوجز قال الموفق لا خلاف بين اهل العلم ان الوليمة سنة فى العرس لرواية عبد الرحمان بن عوف وغيره وليست واجبة فى قول اكثر اهل العلم اهـ مختصرا وفى العينى الامر للاستحباب وعند الظاهرية للوجوب وبه قال بعض الشافعية لظاهر الامر اهـ وذكر العلامة القسطلانى مذهب الشافعية الوجوب واقتصر عليه وتقدم عن الحافظ آنفا انه وجه معروف عندهم بل هو نص الام ونقل العلامة العينى الوجوب عن المالكية وقال وهو مشهور مذهبهم كما قال القرطبى اهـ وقد تقدم عن الحافظ خلاف ذلك وهو الحق كما فى هامش اللامع قال الدردير الوليمة وهى طعام العرس خاصة مندوبة اهـ

باب الوليمة ولو بشاة اى لمن كان موسرا كما سياتى البحث فيه وذكر المصنف فى الباب خمسة احاديث كلها عن انس قاله الحافظ وبه جزم القسطلانى اذ قال تحت الترجمة اى للموسر وسكت عنه العينى

باب من اولم على بعض نسائه اكثر من بعض كتب الشيخ قدس سره فى اللامع يعنى ان ذلك ليس منافيا للعدل فى القسمة حتى يكون منهيا عنه وكذلك اذا اولم الرجل فى نكاح بعض ولده اكثر من بعض الى غير ذلك لانه مستبد بالتصرف فى ماله اهـ وبه جزم العلامة السندى كما فى هامش اللامع قال الحافظ ذكر فيه حديث انس وهو ظاهر فيما ترجم لما يقتضيه سياقه واشار ابن بطال الى ان ذلك لم يقع قصداً لتفضيل بعض النساء على بعض بل باعتبار ما اتفق وانه لو وجد الشاة فى كل منهن لاولم بها لانه كان اجود الناس ولكن كان لا يبالغ فيما يتعلق بامور الدنيا فى التانق وجوز غيره ان يكون فعل ذلك لبيان الجواز وقال الكرمانى لعل السبب فى تفضيل زينب فى الوليمة على غيرها كان للشكر لله على ما انعم به عليه من تزويجه اياها بالوحى وقال ابن المنير يؤخذ من تفضيل بعض النساء على بعض فى الوليمة جواز تخصيص بعضهن دون بعض بالاتحاف والالطاف والهدايا قلت وقد تقدم البحث فى ذلك فى كتاب الهبة اهـ من الفتح فقد ترجم الامام البخارى هناك باب من اهدى الى صاحبه وتحرى بعض نسائه الخ

باب من اولم باقل من شاة هذه الترجمة وان كان حكمها مستفادا من التى قبلها لكن الذى وقع فى هذه بالتنصيص قاله الحافظ قوله اولم على بعض نسائه بمدين من شعير قال الحافظ لم اقف على تعيين اسمها صريحاً واقرب ما يفسر به ام سلمة فقد اخرج ابن سعد عن شيخه الواقدى بسند له الى ام سلمة قالت لما خطبنى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر قصة تزويجه بها فادخلنى بيت زينب بنت خزيمة فاذا جرة فيها شئ من شعير فاخذته فطحنته ثم عصدته فى البرمة واخذت شيئا من اهالة فادمته فكان ذلك طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ما اخرجه الطبرانى فى الاوسط من طريق شريك عن حميد عن انس قال اولم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ام سلمة بتمر وسمن فهو وهم من شريك لانه كان سيئ الحفظ او من الراوى عنه وهو جندل بن والق فان مسلما والبزار ضعفاه وانما المحفوظ من حديث حميد عن انس ان ذلك فى قصة صفية كذلك اخرجه النسائى وهذا الحديث مرسل لان صفية ليست بصحابية او صحابية لكنها لم تحضر القصة لانها كانت بمكة طفلة او لم تولد وتزويج المراة كان بالمدينة الى آخر ما بسط الكلام عليه.

ﷺ باب حق اجابة الوليمة والدعوة قال القسطلانی ای وجوب الاجابة الی طعام العرس والدعوة بفتح الدال علی المشہور وہی اعم من الولیمة لان الولیمة خاصة بالعرس کما نقلہ ابن عبد البر عن اہل اللغة ونقل عن الخلیل وثعلب وجزم بہ الجوہری وابن الاثیر وعلی ہذا فیکون قولہ والدعوة من عطف العام علی الخاص اھ وبسط الحافظ الکلام علی تحقیق الولیمة لغة وذکر ایضا قال النووی تبعا لعیاض ان الولائم ثمانیة ثم بسط اسمائہا مع وجہ تسمیتہا ثم قال واما قول المصنف "حق اجابة" فیشیر الی وجوب الاجابة وقد نقل ابن عبد البر ثم عیاض ثم النووی الاتفاق علی القول بوجوب الاجابة لولیمة العرس وفیہ نظر نعم المشہور من اقوال العلماء الوجوب وصرح جمہور الشافعیة والحنابلة بانہا فرض عین ونص علیہ مالک وعن بعض الشافعیة والحنابلة انہا مستحبة وذکر اللخمی من المالکیة انہ المذہب وکلام صاحب الہدایة یقتضی الوجوب مع تصریحہ بانہا سنة فکانہ اراد انہا وجبت بالسنة ولیست فرضا کما عرف من قاعدتہم وعن بعض الشافعیة والحنابلة ہی فرض کفایة الی آخر ما بسط الحافظ فی تفاصیل المسئلة وشرائطہا قولہ ومن اولم سبعة ایام ونحوہ یشیر الی ما اخرجہ ابن ابی شیبة من طریق حفصة بنت سیرین قالت لما تزوج ابی دعا الصحابة سبعة ایام فلما کان یوم الانصار دعا ابی بن کعب وزید بن ثابت وغیرہما فکان ابی صائما فلما طعموا دعا ابی واثنی واخرجہ البیہقی من وجہ آخر اتم سیاقا منہ واخرجہ عبد الرزاق من وجہ آخر الی حفصة وقال فیہ ثمانیة ایام والیہ اشار المصنف بقولہ ونحوہ لان القصة واحدة وہذا وان لم یذکرہ المصنف لکنہ جنح الی ترجیحہ لاطلاق الامر باجابة الدعوة بغیر تقیید کما سیظہر من کلامہ الذی ساذکرہ وقد نبہ علی ذلک ابن المنیر قولہ ولم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوما ولا یومین ای لم یجعل للولیمة وقتا معینا یختص بہ الایجاب او الاستحباب واخذ ذلک من الاطلاق وقد افصح بمرادہ فی تاریخہ فانہ اورد فی ترجمة زہیر بن عثمان الحدیث الذی اخرجہ ابو داؤد والنسائی من طریق قتادة عن عبد اللہ بن عثمان الثقفی عن رجل من ثقیف کان یثنی علیہ ان لم یکن اسمہ زہیر بن عثمان فلا ادری ما اسمہ یقولہ قتادة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الولیمة اول یوم حق والثانی معروف والثالث ریاء وسمعة قال البخاری لا یصح اسنادہ ولا یصح لہ صحبة یعنی لزہیر قال وقال ابن عمر وغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دعی احدکم الی الولیمة فلیجب ولم یخص ثلاثة ایام ولا غیرہا وہذا اصح قال وقال ابن سیرین عن ابیہ انہ لما بنی باہلہ اولم سبعة ایام فدعا فی ذلک ابی بن کعب فاجابہ اھ ثم قال الحافظ وقد وجدنا لحدیث زہیر بن عثمان شواہد وقال بعد ذکرہا وہذہ الاحادیث وان کان کل منہا لا یخلو عن مقال فمجموعہا یدل علی ان للحدیث اصلا وقد وقع فی روایة ابی داؤد والدارمی فی آخر حدیث زہیر بن عثمان قال قتادة بلغنی عن سعید بن المسیب انہ دعی اول یوم فاجاب ودعی ثانی یوم فاجاب ودعی ثالث یوم فلم یجب وقال اہل ریاء وسمعة فکانہ بلغہ الحدیث فعمل بظاہرہ ان ثبت ذلک عنہ وقد عمل بہ الشافعیة والحنابلة قال النووی اذا اولم ثلاثا فالاجابة فی الیوم الثالث مکروہة وفی الثانی لا تجب قطعا ولا یکون استحبابہا فیہ کاستحبابہا فی الیوم الاول وقد حکی صاحب التعجیز فی وجوبہا فی الیوم الثانی وجہین وقال فی شرحہ اصحہما الوجوب واعتبر الحنابلة الوجوب فی الیوم الاول واما الثانی فقالوا سنة تمسکا بظاہر لفظ حدیث ابن مسعود وفیہ بحث واما الکراہة فی الیوم الثالث فاطلقہ بعضہم لظاہر الخبر وقال العمرانی انما تکرہ اذا کان المدعو فی الثالث ہو المدعو فی الاول وکذا صورہ الرویانی والی ما جنح الیہ البخاری ذہب المالکیة قال عیاض استحب اصحابنا لاہل السعة کونہا اسبوعا قال وقال بعضہم محلہ اذا دعی فی کل یوم من لم یدع قبلہ ولم یکرر علیہم وہذا اشبہ بما تقدم عن الرویانی اھ

ﷺ باب من ترک الدعوة فقد عصی اللہ ورسولہ قولہ شر الطعام طعام الولیمة یدعی لہا الاغنیاء ویترک الفقراء" قال القسطلانی وہذا موقوف علی ابی ہریرة لکن قولہ ومن ترک الدعوة فقد عصی اللہ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم یقتضی کونہ مرفوعا اذ مثل ہذا لا یکون من قبیل الرای لکن جل رواة مالک کما قال ابن عبد البر لم یصرحوا برفعہ نعم قال روح بن القاسم عن مالک بسندہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکذا اخرجہ الدارقطنی من طریق اسماعیل بن سلمة عن مالک ولمسلم من طریق سفیان سمعت زیاد بن سعد یقول سمعت ثابتا الاعرج یحدث عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فذکر نحوہ وفی قولہ عصی اللہ ورسولہ دلیل لوجوب الاجابة بان العصیان لا یطلق الا علی ترک الواجب کما لا یخفی وہذا الحدیث اخرجہ مسلم فی النکاح وابو داؤد فی الاطعمة والنسائی فی الولیمة وابن ماجة فی النکاح اھ۔

ﷺ باب من اجاب الی کراع قال القسطلانی بضم الکاف وتخفیف الراء ای من اجاب الی ولیمة فیہا کراع وہو مستدق الساق من الرجل ومن حد الرسغ من الید وہو من البقر والغنم بمنزلة الوظیف من الفرس والبعیر اھ قال الحافظ الکراع ما دون الکعب من الدواب وقال ابن فارس کراع کل شیء طرفہ قولہ لو دعیت الی کراع لاجبت الخ وقد زعم بعض الشراح وکذا وقع للغزالی ان المراد بالکراع فی ہذا الحدیث المکان المعروف فی کراع الغمیم بفتح المعجمة وہو موضع بین مکة والمدینة وزعم انہ اطلق ذلک علی سبیل المبالغة فی الاجابة ولو بعد المکان لکن المبالغة فی الاجابة مع حقارة الشیء اوضح فی المراد ولہذا ذہب الجمہور الی ان المراد بالکراع ہنا کراع الشاة واغرب الغزالی فی الاحیاء فذکر الحدیث بلفظ لو دعیت الی کراع الغمیم ولا اصل لہذہ الزیادة اھ قلت وقول الحافظ وزعم بعض الشراح اراد بہ الکرمانی کما قال العینی قال الکرمانی المراد بہ عند الجمہور کراع الشاة وقیل کراع الغمیم وتعقب العینی کلام الحافظ حیث قال والکرمانی نقل ہذا القول بقیل وما زعم ہو بذلک فکیف یقول ہذا القائل وزعم بعض الشراح وکان ینبغی ان یقول ونقل بعض الشراح کذا وکذا اھ قلت ولا یخفی ان ہذا الایراد فی غیر محلہ فانہ یمکن ان یکون مراد الحافظ ببعض الشراح ہو قائل ہذا القول الذی نقل عنہ الکرمانی فافہم

ﷺ باب اجابة الداعی فی العرس وغیرہا ذکر فیہ حدیث ابن عمر اجیبوا ہذہ الدعوة وہذہ اللام یحتمل ان یکون للعہد والمراد ولیمة العرس ویؤیدہ روایة ابن عمر الاخری اذا دعی احدکم الی الولیمة فلیاتہا وقد تقرر ان الحدیث الواحد اذا تعددت الفاظہ وامکن حمل بعضہا علی بعض تعین ذلک ویحتمل ان یکون اللام للعموم وہو الذی فہمہ راوی الحدیث فکان یاتی الدعوة للعرس وغیرہ وقد اخذ بظاہر الحدیث بعض الشافعیة فقال بوجوب الاجابة الی الدعوة مطلقا عرسا کان او غیرہ بشرطہ وجزم بعدم الوجوب فی غیر ولیمة النکاح المالکیة والحنفیة والحنابلة وجمہور الشافعیة وبالغ السرخسی منہم فنقل فیہ الاجماع اھ

ﷺ باب ذہاب النساء والصبیان الی العرس قال الحافظ کانہ ترجم بہذا لئلا یتخیل احد کراہة ذلک فاراد انہ مشروع بغیر کراہة اھ وبما افادہ الحافظ فی غرض الترجمة جزم العلامة العینی واشار الیہ القسطلانی

ﷺ باب ہل یرجع اذا رای منکرا فی الدعوة ہکذا اورد الترجمة بصورة الاستفہام ولم یبت الحکم لما فیہا من الاحتمال کما سابینہ ان شاء اللہ ثم قال الحافظ ذکر المصنف حدیث عائشة فی الصور وسیاتی شرحہ وبیان حکم الصور مستوفی فی کتاب اللباس وموضع الترجمة منہ قولہا قام علی الباب فلم یدخل قال ابن بطال فیہ انہ لا یجوز الدخول فی الدعوة یکون فیہا منکر مما نہی اللہ عنہ ورسولہ لما فی ذلک من اظہار الرضا بہا ونقل مذاہب القدماء فی ذلک وحاصلہ ان کان ہناک محرم وقدر علی ازالتہ فازالہ فلا باس وان لم یقدر فلیرجع وان کان مما یکرہ کراہة تنزیہ فلا یخفی الورع ومما یؤید ذلک ما وقع فی قصة ابن عمر من اختلاف الصحابة فی دخول البیت الذی سترت جدرہ ولو کان حراما ما قعد الذین قعدوا ولا فعلہ ابن عمر فیحمل فعل ابی ایوب علی کراہة التنزیہ جمعا بین الفعلین ویحتمل ان یکون ابو ایوب کان یری التحریم والذین لم ینکروا کانوا یرون الاباحة وقد فصل العلماء ذلک علی ما اشرت الیہ کما تقدم فی شرح ترجمة الباب قالوا ان کان لہوا مما اختلف فیہ فیجوز الحضور والاولی الترک وان کان حراما کشرب الخمر نظر فان کان المدعو ممن اذا حضر رفع لاجلہ فلیحضر وان لم یکن کذلک ففیہ للشافعیة وجہان احدہما یحضر وینکر بحسب قدرتہ وان کان الاولی ان لا یحضر قال البیہقی وہو ظاہر نص الشافعی وقال صاحب الہدایة من الحنفیة لا باس ان یقعد ویاکل اذا لم یکن یقتدی بہ فان کان ولم یقدر علی منعہم فلیخرج لما فیہ من شین الدین وفتح باب المعصیة وحکی عن ابی حنیفة انہ قعد وہو محمول علی انہ وقع لہ ذلک قبل ان یصیر مقتدی بہ قال وہذا کلہ بعد الحضور فان علم قبلہ لم تلزمہ الاجابة والوجہ الثانی للشافعیة تحریم الحضور الی آخر ما ذکرہ تفصیل مذاہب بقیة الائمة ثم قال واما حکم ستر البیوت والجدران ففی جوازہ اختلاف قدیم وجزم جمہور الشافعیة بالکراہة وصرح الشیخ ابو نصر المقدسی منہم بالتحریم وعند سعید بن منصور من حدیث سلمان موقوفا انہ انکر ستر البیت وقال امحموم بیتکم او تحولت الکعبة عندکم قال لا ادخلہ حتی یہتک اھ

ﷺ باب قیام المرأة علی الرجال فی العرس وخدمتہم بالنفس ای بنفسہا ذکر فیہ حدیث سہل بن سعد فی قصة عرس ابی اسید وترجم علیہ فی الذی بعدہ النقیع والشراب الذی لا یسکر فی العرس وتقدم قبل ابواب فی اجابة الدعوة ثم قال الحافظ بعد حدیث الباب وفی الحدیث جواز خدمة المرأة زوجہا ومن یدعوہ ولا یخفی ان محل ذلک عند امن الفتنة ومراعاة ما یجب علیہا من الستر وجواز استخدام الرجل امرأتہ فی مثل ذلک اھ

ﷺ باب النقیع والشراب الذی لا یسکر فی العرس تقدم فی الذی قبلہ وقولہ الذی لا یسکر استنبطہ من قرب العہد بالنقع لقولہ انقعتہ من اللیل لانہ فی مثل ہذہ المدة من اثناء اللیل الی اثناء النہار لا یتخمر واذا لم یتخمر لم یسکر اھ من الفتح قال القسطلانی وعطف الشراب علی النقیع من عطف العام علی الخاص لان النقیع نقیع التمر وغیرہ اھ

ﷺ باب المداراة مع النساء الخ قال القسطلانی ای الملاطفة والملاینة معہن لاستمالة قلوبہن لما جبلن علیہ من الاخلاق وقولہ انما المرأة کالضلع بکسر الضاد المعجمة وفتح اللام وسکونہا والفتح افصح ثم قال بعد حدیث الباب وفیہ اشارة الی الاحسان الی النساء بالرفق بہن والصبر علی عوج اخلاقہن واحتمال ضعف عقولہن وغیر ذلک اھ

ﷺ باب الوصاة بالنساء بفتح الواو والصاد المہملة مقصور وہی لغة فی الوصیة وفی بعض الروایات الوصایة اھ من الفتح وقال القسطلانی قولہ استوصوا بالنساء خیرا ای اوصیکم فاقبلوا وصیتی فیہن کذا قررہ البیضاوی لان الاستیصاء استفعال وظاہرہ طلب الوصیة ولیس ہو المراد وقال الطیبی الاظہر ان السین للطلب مبالغة ای اطلبوا الوصیة من انفسکم فی حقہن بخیر ویجوز ان یکون من الخطاب العام ای یستوصی بعضکم من بعض فی حق النساء اھ ذکر المصنف فی الباب حدیثین ومطابقة الحدیث الاول ظاہرة اما مطابقة الحدیث الثانی فغیر واضح قال العینی قیل لا مطابقة بین الترجمة وبین ہذا الحدیث ویمکن ان یؤخذ المطابقة من قولہ وانبسطنا لان الانبساط الیہن من جملة الوصایة بہن اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ کنا نتقی الکلام والانبساط فان ذلک لا یستلزم شیئا من الضرب والتادیب فان الرجل اذا انبسط الی اہلہ ادی ذلک الی دلہا وقلة مبالاتہا بامر الزوج فیقع اعصیان ویؤدی ذلک الی ضرب وتادیب وقد کانوا نہوا عن ذلک وبذلک یطابق الحدیث بالترجمة اھ ولا یخفی ان المناسبة التی ذکرہا الشیخ اوفق واجود۔

ﷺ باب قولہ تعالی قوا انفسکم واہلیکم نارا وہذا الباب عندی تقیید للباب السابق بان المداراة والوصاة یتقید بحد الجواز اما المداراة فی الامور المنکرة التی لا تجوز لا یجوز قال القسطلانی وفی ذکر المؤلف ہذہ الآیة عقب الباب السابق المذکور فیہ واستوصوا بالنساء خیرا کما قال فی فتح الباری رمز الی انہ یقومہن برفق بحیث لا یبالغ فیکسر ولیس المراد انہ یترکہن علی الاعوجاج اذا تعدین ما طبعن علیہ من النقص الی تعاطی المعصیة بمباشرتہا او ترک الواجب بل المراد انہ یترکہن علی اعوجاجہن فی الامور المباحة کما لا یخفی فللہ در المؤلف ما ادق نظرہ قال الحسن ما اطاع رجل امرأتہ فی ما تہوی الا کبہ اللہ فی النار اھ۔

ﷺ باب حسن المعاشرة مع الاہل قال ابن المنیر نبہ بہذہ الترجمة علی ان ایراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ الحکایة یعنی حدیث ام زرع لیس خلیا عن فائدة شرعیة وہی الاحسان فی معاشرة الاہل قلت ولیس فیما ساقہ البخاری التصریح بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اورد الحکایة وسیاتی بیان الاختلاف فی رفعہ ووقفہ ولیست الفائدة من الحدیث محصورة فیما ذکر بل سیاتی لہ فوائد اخری منہا ما ترجم علیہ النسائی

والترمذی وقد شرح حدیث ام زرع اسماعیل بن ابی اویس شیخ البخاری وابو عبید القاسم بن سلام فی غریب الحدیث وذکر انہ نقلہ عن عدۃ من اہل العلم لا یحفظ عددہم ثم ذکر الحافظ عدۃ شروح لہذا الحدیث الی ان قال ثم الزمخشری فی الفائق ثم القاضی عیاض وہو اجمعہا واوسعہا واخذ منہ غالب الشراح بعدہ وقد لخصت جمیع ما ذکروہ اھ من الفتح وقال القسطلانی وہذا الحدیث اخرجہ مسلم فی الفضائل والنسائی واخرجہ الترمذی فی الشمائل اھ وشرحہ ہذا العبد الضعیف فی شرح شمائل الترمذی المسمی بخصائل نبوی فی اللغۃ الاردویۃ مع التعلیق علیہ باللغۃ العربیۃ وفیہ قولہ حدیث ام زرع بزای مفتوحۃ ورای ساکنۃ وعین مہملۃ واحدۃ من النساء المذکورات فی الحدیث اضیف الیہ الحدیث لان معظم الکلام فیہ یتعلق بہا ولہذا الحدیث القاب اشہرہا ہذا وافردہ الائمۃ بالتالیف منہم القاضی عیاض والرافعی فی مؤلف جامع وساقہ بتمامہ فی تاریخ قزوین وآخرہم مولانا فیض الحسن الادیب السہارنپوری شرحہ فی مؤلف سماہ "التحفۃ الصدیقیۃ" قال الحافظ ابن حجر روی ہذا الحدیث من اوجہ بعضہا موقوف وبعضہا مرفوع ویقوی رفعہ ما فی آخرہ کنت لک کابی زرع لام زرع متفق علی رفعہ وذلک یقتضی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام سمع القصۃ واقرہا فیکون کلہ مرفوعا من ہذہ الحیثیۃ قالہ المناوی اھ

ص۷۸۳ باب موعظۃ الرجل ابنتہ لحال زوجہا ای لاجل زوجہا قال العلامۃ العینی تحت حدیثہا الباب مطابقۃ للترجمۃ تؤخذ من قولہ فدخلت علی حفصۃ فقلت ای حفصۃ الی قولہ یرید عائشۃ والحدیث قد مضی فی تفسیر سورۃ التحریم ومضی ایضا مطولا فی کتاب المظالم فی باب الغرفۃ والعلیۃ المشرفۃ ومضی ایضا مختصرا فی کتاب العلم ومضی الکلام فیہ فی المواضع المذکورۃ فالناظر فیہ یعتبر التفاوت من حیث الزیادۃ والنقصان فی الاسناد والمتن اھ مختصرا قولہ حین افشتہ حفصۃ الی عائشۃ الخ قال الحافظ کذا فی ہذہ الطریق لم یفسر الحدیث المذکور الذی افشتہ حفصۃ وفیہ ایضا وکان قال ما انا بداخل علیہن شہرا من شدۃ موجدتہ علیہن حین عاتبہ اللہ وہذا ایضا مبہم ولم ارہ مفسرا ثم قال والمراد بالمعاتبۃ قولہ تعالی یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک الآیات وقد اختلف فی الذی حرم علی نفسہ وعوتب علی تحریمہ کما اختلف فی سبب حلفہ علی ان لا یدخل علی نسائہ علی اقوال فالذی فی الصحیحین انہ العسل کما مضی فی سورۃ التحریم مختصرا وسیأتی بابسط منہ فی کتاب الطلاق وذکرت فی التفسیر قولا آخر انہ فی تحریم جاریتہ ماریۃ وذکرت ہناک کثیرا من طرقہ ووقع فی روایۃ عن عائشۃ عند ابن مردویہ ما یجمع القولین الی ان قال وجاء فی ذلک ذکر قول ثالث اخرجہ ابن مردویہ عن ابن عباس قال دخلت حفصۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیتہا فوجدت معہ ماریۃ فقال لا تخبری عائشۃ حتی ابشرک ببشارۃ ان اباک یلی ہذا الامر بعد ابی بکر اذا انا مت فذہبت الی عائشۃ فاخبرتہا فقالت لہ عائشۃ ذلک والتمست منہ ان یحرم ماریۃ فحرمہا ثم جاء الی حفصۃ فقال امرتک ان لا تخبری عائشۃ فاخبرتہا فعاتبہا ولم یعاتبہا علی امر الخلافۃ فلہذا قال اللہ تعالی عرف بعضہ واعرض عن بعض واخرج الطبرانی فی الاوسط فی عشرۃ النساء عن ابی ہریرۃ نحوہ بتمامہ وفی کل منہما ضعف وجاء فی سبب غضبہ منہن وحلفہ ان لا یدخل علیہن شہرا قصۃ اخری فاخرج ابن سعد من طریق عمرۃ عن عائشۃ قالت اہدیت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیۃ فارسل الی کل امرأۃ من نسائہ نصیبہا فلم ترض زینب بنت جحش بنصیبہا فزادہا مرۃ اخری فلم ترض فقالت عائشۃ لقد اقمأت وجہک ترد علیک الہدیۃ فقال لانتن اہون علی اللہ من ان تقمئننی لا ادخل علیکن شہرا وفیہ قول آخر اخرجہ مسلم من حدیث جابر فذکر الحافظ قصۃ سؤالہن النفقۃ ثم قال ویحتمل ان یکون مجموع ہذہ الاشیاء کان سببا لاعتزالہن وہذا ہو اللائق بمکارم اخلاقہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وسعۃ صدرہ وکثرۃ صفحہ وان ذلک لم یقع منہ حتی تکرر موجبہ منہن صلی اللہ علیہ وسلم ورضی عنہن والراجح من الاقوال کلہا قصۃ ماریۃ الی آخر ما تقدم فی سورۃ التحریم فارجع الیہ لو شئت۔

ص۷۸۳ باب صوم المرأۃ باذن زوجہا تطوعا قال الحافظ ہذا الاصل لم یذکرہ البخاری فی کتاب الصیام وذکرہ ابو مسعود فی افراد البخاری من حدیث ابی ہریرۃ ولیس کذلک فان مسلما ذکرہ فی اثناء حدیث فی کتاب الزکوۃ ووقع للمزی فی الاطراف فیہ وہم بینتہ فیما کتبتہ علیہ اھ قال القسطلانی تحت حدیث الباب وفی روایۃ المستملی کما فی الفتح لا تصوم بزیادۃ نون التاکید وفی الطبرانی من حدیث ابن عباس مرفوعا فی اثنائہ ومن حق الزوج علی زوجتہ ان لا تصوم تطوعا الا باذنہ فان فعلت لم یقبل منہا وہذا یدل علی تحریم الصوم المذکور علیہا وہو قول الجمہور قال النووی فی المجموع وقال اصحابنا یکرہ والصحیح الاول قال النووی ومقتضی المذہب عدم الثواب الی آخر ما ذکر وقال العلامۃ العینی تعلیلا لمسئلۃ الباب لان حقہ مقدم علی الصوم التطوع بخلاف رمضان فانہ لا یحتاج فیہ الی الاذن لانہ ایضا صائم والخلاف فی صوم قضاء رمضان فمنہم من قال لیس لہا ذلک بل تؤخرہ الی شعبان ومنہم من قال لہا ذلک اھ

ص۷۸۳ باب اذا باتت المرأۃ مہاجرۃ فراش زوجہا ای بغیر سبب لم یجز لہا ذلک قالہ الحافظ

ص۷۸۳ باب لا تاذن المرأۃ فی بیت زوجہا الا باذنہ والمراد ببیت زوجہا سکنہ سواء کان ملکہ ام لا کذا فی الفتح والعینی قولہ ولا تاذن فی بیتہ الا باذنہ فلو علمت رضاہ جاز قال فی الفتح وفی الحدیث حجۃ علی المالکیۃ فی تجویز دخول الاب ونحوہ بیت المرأۃ بغیر اذن زوجہا واجابوا عن الحدیث بانہ معارض بصلۃ الرحم وان بین الحدیثین عموما وخصوصا وجہیا فیحتاج الی مرجح ویمکن ان یقال صلۃ الرحم انما تندب بما یملکہ الواصل والتصرف فی بیت الزوج لا تملکہ المرأۃ الا باذن الزوج وکما لاہلہا ان لا تصلہم بمالہ الا باذنہ فاذنہا لہم فی دخول البیت کذلک انتہی [illegible] القسطلانی

ص۷۸۳ باب [illegible] قال العینی ہو کالفصل لما قبلہ اھ وقال الحافظ کذا لہم بغیر ترجمۃ وادخلہ وفیہ حدیث اسامۃ [illegible] علی باب النار [illegible] من دخلہا النساء وسقط للنسفی لفظ باب فصار الحدیث الذی فیہ [illegible] من جہۃ الاشارۃ الی ان النساء [illegible] المذکور [illegible]

من اکثر من دخل النار واللہ اعلم اھ من الفتح

ص۷۸۳ باب کفران العشیر وہو الزوج وہو الخلیط من المعاشرۃ قال العینی قولہ وہو الزوج الخ ای العشیر ہو الزوج والعشیر علی وزن فعیل بمعنی معاشر کالصادق فی الصدیق لانہا تعاشرہ ویعاشرہا من العشرۃ وہی الصحبۃ قولہ وہو الخلیط ای العشیر ہو الخلیط ای المخالط لان بینہما مخالطۃ قولہ من المعاشرۃ اراد بہ ان العشیر الذی ہو الزوج ماخوذ من المعاشرۃ التی بمعنی المصاحبۃ واحترز بہ عن العشیر الذی بمعنی العشر بالضم کما فی الحدیث تسعۃ اعشار الرزق فی التجارۃ وہو جمع عشیر کنصیب وانصباء ومن العشیر الذی بمعنی المعشور فانہ عشرت المال اعشرہ اذا اخذت عشرہ اھ

ص۷۸۳ باب لزوجک علیک حق اشار المصنف بہذا الباب والباب الآتی الی رعایۃ الحقوق من الطرفین قولہ قالہ ابو جحیفۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ وہو طرف من حدیثہ فی قصۃ سلمان وحدیثہ وقد مضی موصولا مشروحا فی کتاب الصیام قال ابن بطال لما ذکر فی الباب قبلہ حق الزوج علی الزوجۃ ذکر فی ہذا عکسہ وانہ لا ینبغی لہ ان یجہد بنفسہ فی العبادۃ حتی یضعف عن القیام بحقہا من جماع واکتساب واختلف العلماء فی من کف عن جماع زوجتہ فقال مالک ان کان بغیر ضرورۃ الزم بہ او یفرق بینہما ونحوہ عن احمد والمشہور عن الشافعیۃ انہ لا یجب علیہ وقیل یجب مرۃ وعن بعض السلف فی کل اربع لیلۃ وعن بعضہم فی کل طہرۃ اھ من الفتح زاد العینی وقال ابو حنیفۃ رضی اللہ عنہ یؤمر ان یبیت عندہا اھ

ص۷۸۳ باب المرأۃ راعیۃ فی بیت زوجہا قال الحافظ ذکر فیہ عن ابن عمر وسیأتی شرحہ مستوفی فی کتاب الاحکام ان شاء اللہ تعالی وقال العینی والحدیث قد مر فی صلوۃ الجمعۃ فی باب الجمعۃ فی القری والمدن باتم منہ اھ

ص۷۸۳ باب قول اللہ تعالی الرجال قوامون علی النساء قال الحافظ الی ہنا عند ابی ذر وزاد غیرہ بما فضل اللہ بعضہم علی بعض الی قولہ علیا کبیرا وبسیاق الآیۃ تظہر مطابقۃ الترجمۃ لان المراد منہا قولہ تعالی فعظوہن واہجروہن فی المضاجع وہو الذی یطابق قولہ آلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نسائہ شہرا الان مقتضاہ انہ ہجرہن وخفی ذلک علی الاسماعیلی فقال لم یتضح لی دخول ہذا الحدیث فی ہذا الباب ولا تفصیل الآیۃ التی ذکرہا اھ وبما قال الحافظ جزم العینی فی المناسبۃ وذکر صاحب التیسیر المطابقۃ بوجہین الاول ان ایلاءہ صلی اللہ علیہ وسلم کان للتنبیہ والتحذیر لنسائہ لیتعظن ویمتنعن ویتبن عما لا یلیق بشانہن وقد وقع ما ارادہ صلی اللہ علیہ وسلم فناسب الحدیث قولہ تعالی فعظوہن والوجہ الثانی ما ذکرہ الحافظ وغیرہ من المناسبۃ بقولہ واہجروہن اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علیہ من حیث ان الزوج کان لہ الایلاء والامتناع عن قربانہا ولا یمکن ذلک للمرأۃ ان قصدت احد وفی ہامشہ وعلی ما افادہ الشیخ قدس سرہ لا یحتاج للمناسبۃ الی ذکر تمام الآیۃ التی لم یذکرہا البخاری بل الحدیث مطابق لما ذکرہ البخاری من جزء الآیۃ من قولہ الرجال قوامون بان الزوج لما کان لہ الایلاء والامتناع ولیس ذلک للمرأۃ فکون الرجال قوامین ظاہر والجدیر بشان البخاری ان تثبت المطابقۃ بما افادہ الشیخ لدقتہ واما اثبات المناسبۃ بقولہ واہجروہن فعلی ہذا لا یلیق بدقۃ شان البخاری۔

ص۷۸۳ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نساءہ فی غیر بیوتہن کانہ یشیر الی ان قولہ واہجروہن فی المضاجع لا مفہوم لہ وانہ تجوز الہجرۃ فیما زاد علی ذلک کما وقع للنبی صلی اللہ علیہ وسلم من ہجرہ لازواجہ فی المشربۃ وللعلماء فی ذلک اختلاف قولہ ویذکر عن معاویۃ رفعہ ولا تہجر الا فی البیت وہذا طرف من حدیث طویل اخرجہ احمد وابو داؤد وغیرہما عن حکیم بن معاویۃ عن ابیہ وفیہ ما حق المرأۃ علی الزوج قال یطعمہا اذا طعم ویکسوہا اذا اکتسی ولا یضرب الوجہ ولا یقبح ولا یہجر الا فی البیت اھ من الفتح قولہ والاول اصح قال القسطلانی ای حدیث انس المروی فی الباب السابق المذکور فیہ ہجرۃ صلی اللہ علیہ وسلم نساءہ فی غیر بیوتہن اصح من حدیث معاویۃ بن حیدۃ ہذا وعبر المؤلف بیذکر التی للتمریض اشارۃ الی انحطاط رتبتہ بالنسبۃ لغیرہا مع الصلاحیۃ للاحتجاج بذلک قالہ الکرمانی والعینی ہہنا کلام اعرضت عنہ لطولہ والذی تقرر بنا من معنی الحدیث المعلق مع الاستشہاد لہ بلفظ ابی داؤد وہو الظاہر فلیتامل مع ما ابداہ العینی فی شرحہ متعقبا لما فی الفتح مما ذکرتہ ہنا منتصرا للکرمانی واللہ الموفق والحاصل ان الہجران یجوز ان یکون فی البیوت وغیرہا وان الحصر المذکور فی حدیث معاویۃ المعلق ہنا غیر معمول بہ بل یجوز فی غیر البیوت کما فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم وقول المہلب ان الہجران فی غیر البیوت فیہ رفق بالنساء اذ ہو معہن فی البیوت آلم لقلوبہن لیس علی اطلاقہ بل یختلف باختلاف الاحوال علی ان الغالب ان الہجران فی غیر البیوت اشق اھ وہذا الذی ذکرہ القسطلانی ملخص ما بسطہ الحافظ فی الفتح۔

ص۷۸۳ باب ما یکرہ من ضرب النساء وفیہ اشارۃ الی ان ضربہن لا یباح مطلقا بل فیہ ما یکرہ کراہۃ تنزیہ او تحریم علی ما سنفصلہ قولہ وقول اللہ تعالی واضربوہن ای ضربا غیر مبرح ہذا التفسیر منتزع من المفہوم من حدیث الباب من قولہ ضرب العبد کما سأوضحہ وقد جاء ذلک صریحا فی حدیث عمرو بن الاحوص انہ شہد حجۃ الوداع مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر حدیثا طویلا وفیہ فان فعلن فاہجروہن فی المضاجع واضربوہن ضربا غیر مبرح الحدیث اخرجہ اصحاب السنن وصححہ الترمذی واللفظ لہ وفی حدیث جابر الطویل عند مسلم فان فعلن فاضربوہن ضربا غیر مبرح قلت وسبق التنصیص فی حدیث معاویۃ بن حیدۃ علی النہی عن ضرب الوجہ اھ من الفتح ثم بسط الحافظ فی الروایات الواردۃ فی اباحۃ ضربہن ومنعہ الی ان قال وفی قولہ لن یضرب خیارکم دلالۃ علی ان ضربہن مباح فی الجملۃ ومحل ذلک ان یضربہا تادیبا اذا رأی منہا ما یکرہ فی ما یجب علیہ فیہ طاعتہ فان اکتفی بالتہدید ونحوہ کان افضل ومہما امکن الوصول الی الغرض بالایہام لا یعدل الی الفعل لما فی وقوع ذلک من النفرۃ المضادۃ لحسن المعاشرۃ المطلوبۃ فی الزوجیۃ الا اذا کان فی امر یتعلق بمعصیۃ اللہ وقد اخرج النسائی حدیث عائشۃ ما ضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ لہ ولا خادما قط ولا ضرب بیدہ شیئا قط الا فی سبیل اللہ [illegible]

فيتعر للّٰه صلى الله تعالىٰ عليه وعلى اله وسلم تسليماً كثيراً كثيراً اهـ

باب لا تطيع المرأة زوجها في معصية لما كان الذي قبله يشعر بندب المرأة الى طاعة زوجها في كل ما يريد منه خصص ذلك بما لا يكون فيه معصية الله فلو دعاها الزوج الى معصية فعليها ان تمتنع فان امرها على ذلك كان الاثم عليه اهـ من الفتح

باب قوله وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا قال الحافظ قد تقدم الباب وحديثه في تفسير سورة النساء وسياقه ههنا اتم وذكرت هناك سبب نزولها وفيمن نزلت واختلف السلف فيما اذا تراضيا على ان لا قسمة لها هل لها ان ترجع في ذلك فقال الثوري والشافعي واحمد واخرجه البيهقي عن علي وغيرهم ذكر اسمائهم الحافظ ان رجعت فعليه ان يقسم لها وان شاء فارقها وعن الحسن ليس لها ان تنقض وهو قياس قول مالك في الانظار العارية والله اعلم اهـ

باب العزل قال القسطلاني قال النووي قال اصحابنا لا يحرم في مملوكته ولا زوجته الامة سواء رضيت ام لا لان عليه ضررا في مملوكته بان تصير ام ولد ولا يجوز بيعها وفي زوجته الرقيقة بمصير ولده رقيقا تبعا لامه اما زوجته الحرة فان اذنت فيه لم يحرم والا فوجهان اصحهما لا يحرم واستدلوا بحديث البخاري ثم ذكرت حديث الباب اهـ وقال في الدر المختار ويعزل عن الحرة باذنها وعن امته بغير اذنها بلا كراهة اهـ وقال ايضا والاذن في العزل لمولى الامة لا لها قال ابن عابدين وهذا هو ظاهر الرواية عن الثلاثة اهـ وفي الاوجز قال الموفق يجوز العزل عن امته بغير اذنها نص عليه احمد وهو قول مالك وابي حنيفة والشافعي ولا يعزل عن زوجته الحرة الا باذنها قال القاضي ظاهر كلام احمد وجوب الاستيذان ويحتمل الاستحباب لان حقها في الوطي دون الانزال وللشافعية في ذلك وجهان واما زوجته الامة فيحتمل جواز العزل عنها بغير اذنها وهو قول الشافعي الى آخر ما ذكر وفي الاوجز ايضا عن الفتح واختلفوا في الامة المزوجة فعند المالكية يحتاج الى اذن سيدها وهو قول ابي حنيفة والراجح عن احمد وقال محمد وابو يوسف الاذن لها وهي رواية عن احمد اهـ وكذا لا يعزل عن الحرة الا باذنها عند المالكية كما قال ابن عبد البر ونقل عليه الاجماع ولكن كان حكاية الاجماع متعقبا عليه فان للشافعية في المسئلة قولان والاصح الجواز كما تقدم في كلام النووي وفي الفتح قال الغزالي وغيره يجوز وهو الصحيح عند المتاخرين

باب القرعة بين النساء اذا اراد سفرا تقدم في حديث الافك في التفسير مثل ذلك من حديث عائشة ايضا وساق المصنف في الباب قصة اخرى ولعلها كانت ايضا في تلك السفرة ولكن بينت في شرح حديث الافك في التفسير انه لم يكن معه في غزوة المريسيع الا عائشة وقد تقدم في الهبة والشهادات مثل ذلك في اول حديث آخر عن عائشة ايضا اهـ من الفتح وفيه ايضا واستدل بحديث الباب على مشروعية القرعة في القسمة بين الشركاء وغير ذلك كما تقدم في اواخر الشهادات والمشهور عن الحنفية والمالكية عدم اعتبار القرعة قال عياض هو مشهور عن مالك واصحابه لانه من باب الخطر والقمار وحكي عن الحنفية اجازتها اهـ وقد قالوا به في مسئلة الباب الى آخر ما في الفتح وفي هامش النسخة الهندية القرعة عند ارادة السفر مستحقة عند الشافعية وعند الحنفية مستحبة كذا في الهداية اهـ قال القسطلاني قال اصحابنا لا يجوز للزوج السفر ببعض ازواجه الا بالقرعة اذا تنازعن واذا سافر باحدهن بها فلا قضاء عليه الى آخر ما ذكر في فروع المسئلة ثم قال وهذا الحديث اخرجه مسلم في الفضائل والنسائي في عشرة النساء اهـ وقد تقدم الكلام على القرعة مرارا فان الامام البخاري رحمه الله تعالىٰ قد ترجم لها في عدة مواضع كما نبهت عليه في كتاب الشركة فارجع اليه لو شئت

باب المرأة تهب يومها من زوجها لضرتها من يتعلق يومها لا بتهب اي يومها الذي يختص بها قوله وكيف يقسم ذلك قال العلماء اذا وهبت يومها لضرتها قسم الزوج لها يوم ضرتها فان كان تاليا ليومها فذاك والا لم يقدمه عن رتبته في القسم الا برضا من بقي وقالوا اذا وهبت المرأة يومها لضرتها فان قبل الزوج لم يكن للموهوبة ان تمتنع وان لم يقبل لم يكره على ذلك وللواهبة في جميع الاحوال الرجوع عن ذلك متى احبت لكن فيما يستقبل لا فيما مضى واطلق ابن بطال انه لم يكن لسودة الرجوع في يومها الذي وهبته لعائشة اهـ من الفتح باختصار وقد ذكر الحافظ الروايات في سبب هبة سودة يومها لعائشة مما اخرجها مسلم وابو داؤد وغيرهما من اصحاب الصحاح وغيرهم ثم قال فتواردت هذه الروايات على انها خشيت الطلاق فوهبت واخرج ابن سعد بسند رجاله ثقات من رواية القاسم بن ابي بزة مرسلا ان النبي صلى الله عليه وسلم طلقها فقعدت له على طريقه فقالت والذي بعثك بالحق ما لي في الرجال حاجة ولكن احب ان ابعث مع نسائك يوم القيمة فانشدك بالذي انزل عليك الكتاب هل طلقتني لموجدة وجدتها علي قال لا الحديث اهـ مختصرا

باب العدل بين النساء ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء الخ كتب مولانا احمد علي المحدث السهارنفوري على الحاشية ليس في هذا الباب حديث وقد وجهه مرارا فيما تقدم من انه لم يجد على شرطه ما اراد ولم يتفق وهذا على ما يوجد في بعض النسخ من قوله باب اذا تزوج البكر على الثيب بين الآية والحديث وقال القسطلاني سقط التبويب ولاحقه لابي ذر فعلى هذا الاشكال وعليه شرح ابن حجر حيث قال بعد قوله باب العدل بين النساء ولن تستطيعوا الخ اشار بذكر الآية الى ان المنفي فيها العدل بينهن من كل جهة وبالحديث الى ان المراد بالعدل التسوية بينهن بما يليق بكل منهن فاذا وفى لكل واحدة منهن كسوتها ونفقتها والايواء لم يضر ما زاد على ذلك من ميل قلب او تبرع بتحفة وقد روى الاربعة وصححه ابن حبان والحاكم عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك قال الترمذي يعني به المحبة والمودة اهـ

باب اذا تزوج البكر على الثيب كذا ثبتت هذه الترجمة في النسخة الهندية والقسطلاني والعيني وليست في نسخة الحافظ كما تقدم في الباب السابق ولذا قال الحافظ في شرح الباب الآتي قوله باب اذا تزوج الثيب على البكر اي او عكس كيف يصنع والمسئلة خلافية كما سيأتي في الباب الآتي قال العيني ولم يذكر جواب اذا الذي يبين الحكم اكتفاء بما في حديث الباب والبكر خلاف الثيب ويقعان على الرجل والمرأة اهـ

باب اذا تزوج الثيب على البكر قال العلامة العيني وهذه الترجمة عكس الترجمة التي قبلها ثم قال بعد حديث الباب اخرج الطحاوي هذا الحديث من عشر طرق صحاح ثم قال فذهب قوم الى ان الرجل اذا تزوج الثيب انه بالخيار ان شاء سبع لها وسبع لسائر نسائه وان شاء اقام عندها ثلاثا ودار على بقية نسائه يوما يوما وليلة ليلة قلت اراد بالقوم ابراهيم النخعي وعامر الشعبي ومالكا والشافعي واحمد واسحق وابا ثور وابا عبيد ثم قال وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ان ثلث لها ثلث لسائر نسائه كما اذا سبع لها سبع لسائر نسائه قلت اراد بالقوم هؤلاء حماد بن سليمان والحكم بن عتيبة وابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله تعالىٰ واحتجوا في ذلك بحديث ام سلمة اخرجه الطحاوي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها ان شئت سبعت عندك سبعت عندهن واخرجه احمد في مسنده مطولا واخرجه الطبراني باطول منه واخرجه ابو يعلى ايضا والبيهقي قال الطحاوي فلما قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شئت سبعت لك سبعت عندهن اي اعدل بينهن وبينك فاجعل لكل واحدة منهن سبعا كما اقمت عندك سبعا كذلك اذا جعل لها ثلاثا جعل لكل واحدة منهن ثلاثا قالت الشافعية حديث انس المذكور في البخاري حجة على الحنفية قلت كذلك حديث ام سلمة حجة على الشافعية واحتجت الحنفية ايضا بحديث عائشة رضي الله تعالىٰ عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل الحديث رواه الاربعة وقد مر عن قريب فظاهره يقتضي المساواة بينهن مطلقا اهـ وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدري ص ٣٣٩ قوله ثم قسم بينهما بالعدل الرواية غير صريحة في اخراج هذه الايام من القسمة فلا بد له من دليل يعني ان هذا الذي ذهبوا اليه ليس لهم حجة عليه فالصحيح ان تعتبر هذه المدة في القسم اهـ وفي هامش النسخة الهندية قوله سنة اذا تزوج البكر الخ قال علي القاري في المرقاة اخذ بظاهره الشافعي وعندنا لا فرق بين القديمة والحديثة لاطلاق الحديثين الآتيين في الفصل الثاني اي في المشكوة واطلاق قوله تعالىٰ فان خفتم ان لا تعدلوا وقوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا وخبر الواحد لا ينسخ اطلاق الكتاب انتهى اهـ وههنا مذهب ثالث حكاه الحافظ عن الاوزاعي وهو ان للبكر ثلاث وللثيب يومان وفيه حديث مرفوع عن عائشة اخرجه الدارقطني بسند ضعيف جدا اهـ وذكر الحافظ التفصيل في فروع تلك المسئلة

باب من طاف على نسائه في غسل واحد ذكر فيه حديث انس في ذلك وقد تقدم سندا ومتنا في كتاب الغسل مع شرحه وفوائده والاختلاف على قتادة في كونهن تسعا او احدى عشرة وبيان الجمع بين الحديثين قال الحافظ وقال العيني مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة اهـ كذا قال وقال القسطلاني فان قلت ليس في الحديث مطابقة للترجمة فالجواب انه اشار الى ما روي في بعض طرقه انه صلى الله عليه وسلم كان يطوف على نسائه في غسل واحد اهـ رواه الترمذي وقال حسن صحيح اهـ وترجم المصنف في كتاب الغسل باب اذا جامع ثم عاد وتقدم هناك عن تراجم شيخ مشائخنا الدهلوي مقصوده اثبات جواز ذلك مع سنية ان يتوضأ بين الجماعين وذلك ثابت بالاحاديث الاخر ويحتمل عندي انه اشار الى ترجيح رواية انس رضي الله عنه عند ابي داؤد فجعلها غسلا واحدا كما رجحه ابو داؤد ويحتمل ايضا انه اراد الرد على وجوب الوضوء على المعاود كما قال به الظاهرية وابن حبيب المالكي اهـ

باب دخول الرجل على نسائه في اليوم اي ليعلم ان عماد القسم الليل لانه وقت السكون والنهار تابع له الا نحو الحارس والخفير فان نهاره ليل فهو عماد قسمه لانه وقت سكونه فلو دخل من عماد قسمه الليل على احدى زوجاته في ليلة غيرها ولو لحاجة حرم الا لضرورة كمرضها المخوف ويقضي ان طال الزمن واما النهار فلا يجوز دخوله فيه على الاخرى الا لحاجة كعيادة ووضع متاع الى آخر ما ذكره القسطلاني

باب اذا استأذن الرجل نساءه في ان يمرض في بيت بعضهن فاذن له قوله ان يمرض في هامش الهندية عن المجمع بضم تحتية وفتح راء مشددة اي يخدم في مرضه اهـ قال الحافظ ذكر فيه حديث عائشة في ذلك وقد تقدم شرحه في الوفاة النبوية في آخر المغازي والغرض منه هنا ان القسم لهن يسقط باذنهن في ذلك فكانهن وهبن اياهن تلك للتي هو في بيتها وقد تقدم في بعض طرقه التصريح بذلك اهـ

باب حب الرجل بعض نسائه افضل من بعض قال العلامة القسطلاني اي جواز ذلك فلا يؤاخذ بميل قلبه الى بعضهن ولا بعدم التسوية في الجماع لان ذلك يتعلق بالنشاط والشهوة وهو لا يملك ذلك اهـ وقال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث ابن عباس عن عمر الذي تقدم في باب موعظة الرجل بنته وهو ظاهر فيما ترجم له اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ودلالة الرواية عليه في اعتراف عمر بذلك في تقرير النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر له عمر ذلك فلم يرد عليه

باب المتشبع بما لم ينل وما ينهى من افتخار الضرة قال القسطلاني اي باب ذم المتشبع بما لم ينل يتكثر بذلك ويتزين بالباطل اهـ وقال الحافظ اشار بهذا الى ما ذكره ابو عبيد في تفسير الخبر قال قوله المتشبع اي المتزين بما ليس عنده يتكثر بذلك ويتزين بالباطل كالمرأة تكون عند الرجل ولها ضرة فتدعي من الحظوة عند زوجها اكثر مما عنده تريد بذلك غيظ ضرتها وكذلك هذا في الرجال ثم بسط الحافظ الكلام في شرح حديث الباب

باب الغيرة بفتح المعجمة وسكون التحتانية بعدها راء قال عياض وغيره هي مشتقة من تغير القلب وهيجان الغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص واشد ما يكون ذلك بين الزوجين اهـ واورد المصنف في الباب تسعة احاديث وفي الحديث الاول قوله وقال وراد هو كاتب المغيرة بن شعبة ومولاه وحديثه المعلق عن المغيرة سيأتي موصولا في كتاب الحدود واختصره ههنا ويأتي ايضا في كتاب التوحيد اتم سياقا

(فائدة) قال الحافظ تحت آخر احاديث الباب في شرح قوله بينا انا نائم رأيتني في الجنة فاذا امرأة تتوضأ الخ استدل الداؤدي بهذا الحديث على ان الحور في الجنة يتوضأن ويصلين قلت ولا يلزم من كون الجنة لا تكليف فيها بالعبادة ان لا يصدر من احد من العباد باختياره ما شاء من انواع العبادة وفيه ان الجنة موجودة وكذلك الحور وقد تقدم تقرير ذلك في بدء الخلق اھ

ص٣٣ باب غيرة النساء ووجدهن هذه الترجمة اخص من التي قبلها والوجد بفتح الواو الغضب ولم يبت المصنف حكم الترجمة لان ذلك يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص واصل الغيرة غير مكتسب من النساء لكن اذا افرطت في ذلك بقدر زائد عليه تلام وضابط ذلك ما ورد في الحديث الآخر ان من الغيرة ما يحب الله ومنها ما يبغض الله الحديث الى آخر ما ذكر الحافظ

ص٣٣ باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والانصاف اى في دفع الغيرة عنها وطلب الانصاف لها قال الحافظ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع معنى الانصاف القيام لاستيفاء نصيب صاحبها ولا ريب في ان فاطمة لو اخذتها الغيرة في امر ما ادى ذلك الى افتتان في دينها وكان فيه فوات حقها فافهم وتدبر اھ وفي هامشه اختلفوا في شرح الفاظ الترجمة ثم ذكر ما تقدم من كلام الحافظ ثم قال وتبعه القسطلاني اذ قال اى دفعه عن ابنته في الغيرة وطلب الانصاف لها اھ وقال العيني اى في بيان دفعه عن ابنته الغيرة وفي بيان الانصاف لها والانصاف من انصف اذا عدل اھ وفي التيسير باب ذب الرجل الخ اى باز داشتن مرد از دختر خود غيرة را اهـ چنين شرح كرد عيني اين ترجمة را وگويا كلمه في زائد داشته وحاصل معنى آنكه دور كردن آنچه دختر او را در غيرة وخشم آرد و مى توان گفت كه في بمعنى لام است از جهت غيرت وقوله والانصاف اى در بيان عدالت است چنانكه از آخر حديث معلوم شود اھ واما الغرض من الترجمة فيمكن انه اشار به الى ان العون لها في دفع الغيرة بحد الانصاف لا يدخل في العصبية المنهي عنها -

ص٣٣ باب يقل الرجال ويكثر النساء يعني في آخر الزمان قاله العيني وغيره قوله وقال ابو موسى الخ وهذا التعليق مضى موصولا في كتاب الزكوة في باب الصدقة قبل الرد ثم قال بعد ذكر الحديث ومطابقته للترجمة ظاهرة والحديث مضى في كتاب العلم في باب رفع العلم اھ من العيني وقال القسطلاني في قوله ويقل الرجال ويكثر النساء بسبب القتل في الرجال من كثرة الفتن دون النساء ولانهن لسن من ذوات الحرب وقيل بل هي علامة محضة لا بسبب آخر بل يقدر الله في آخر الزمان ان يقل من يولد من الذكور ويكثر من يولد من النساء اھ

ص٣٣ باب لا يخلون رجل بامرأة الا ذو محرم والدخول على المغيبة بضم الميم وكسر الغين المعجمة وبعد التحتية الساكنة موحدة التي غاب عنها زوجها بسفر او غيره اھ من القسطلاني قال الحافظ واحد ركني الترجمة اورده المصنف صريحا في الباب والثاني يؤخذ بطريق الاستنباط من احاديث الباب وقد ورد في حديث مرفوع صريحا اخرجه الترمذي من حديث جابر رفعه لا تدخلوا على المغيبات فان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ورجاله موثقون لكن مجالد بن سعيد مختلف فيه ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً لا يدخل رجل على مغيبة الا ومعه رجل او اثنان ذكره في اثناء حديث اھ

ص٣٣ باب ما يجوز ان يخلو الرجل بالمرأة عند الناس قال الحافظ اى لا يخلو بها بحيث تحتجب اشخاصهما عنهم بل بحيث لا يسمعون كلامهما اذا كان بما يخافت به كالشئ الذى تستحي المرأة من ذكره بين الناس واخذ المصنف قوله في الترجمة عند الناس من قوله في بعض طرق الحديث فخلا بها في بعض الطرق او في بعض السكك وهي الطرق المسلوكة التي لا تنفك عن مرور الناس غالبا اھ قال القسطلاني ان يخلو الرجل الامين بالمرأة الاجنبية في ناحية عند الناس لتسأله عن بواطن امرها في دينها وغيره من احوالها سرا حتى لا يسمع الناس ذلك اذ هو من الامور التي تستحي المرأة من ذكرها بين الناس وليس المراد ان يخلو بها بحيث تحتجب اشخاصهما عنهم اھ

ص٣٣ باب ما ينهى من دخول المتشبهين بالنساء على المرأة اى بغير اذن زوجها وحيث تكون مسافرة مثلا اھ من الفتح -

ص٣٣ باب نظر المرأة الى الحبش ونحوهم من غير ريبة اى تهمة ونحوهم اى من الاجانب قال الحافظ وظاهر الترجمة ان المصنف كان يذهب الى جواز نظر المرأة الى الاجنبي بخلاف عكسه وهي مسئلة شهيرة واختلف الترجيح فيها عند الشافعية وحديث الباب يساعد من اجاز الى آخر ما بسط الحافظ وقال القسطلاني قال النووي نظر الوجه والكفين عند امن الفتنة من المرأة الى الرجل وعكسه جائز وان كان مكروها لقوله تعالى في الثانية ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وهو مفسر بالوجه والكفين وقيس بها الاولى وهذا ما في الروضة عن اكثر الاصحاب والذي صحح في المنهاج التحريم وعليه الفتوى الى آخر ما ذكره وقال العيني اشار بهذا الى ان عنده جواز نظر المرأة الى الاجنبي دون نظر الاجنبي اليها وانما ذكر الحبشة وان كان الحكم في غيرهم كذلك لاجل ما ورد في حديث الباب واراد البخاري به الرد لحديث ام سلمة انها قالت كنت انا وميمونة جالستين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستاذن عليه ابن ام مكتوم فقال احتجبا منه فقلنا يا رسول الله اليس اعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا فقال افعميا وان انتما الستما تبصرانه اخرجه الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح قال ابن بطال حديث عائشة اصح من حديث نبهان لان نبهان ليس بمعروف بنقل العلم الى آخر ما بسط وفي الاوجز ص٢١٣ قال الموفق اما نظر الرجل الى الاجنبية من غير سبب فانه محرم الى جميعها في ظاهر كلام احمد وقال القاضي يحرم عليه النظر الى ما عدا الوجه والكفين لانه عورة ويباح له النظر اليها مع الكراهة اذا امن الفتنة ونظر بغير شهوة وهذا مذهب الشافعي لقوله عز اسمه ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال ابن عباس الوجه والكفين الى ان قال واما نظر المرأة الى الرجل ففيه روايتان احداهما لها النظر الى ما ليس بعورة والاخرى لا يجوز لها النظر من الرجل الا الى مثل ما ينظر اليها منها وهذا اھ قول الشافعي لحديث نبهان عن ام سلمة المذكور سابقا رواه ابو داؤد وغيره الى آخر ما بسط وقال الدرديرم وهي من حرة مع رجل اجنبي مسلم غير الوجه والكفين من جميع جسدها حتى قصتها وان لم يحصل الالتذاذ واما مع اجنبي كافر فجميع جسدها حتى الوجه والكفين وترى المرأة من الرجل الاجنبي ما يراه الرجل من محرمه الوجه والاطراف اى من عنق ورأس وظهر قدم قال الدسوقي قوله غير الوجه والكفين اى واما هما فغير عورة يجوز النظر اليهما ولا فرق بين ظاهر الكفين وباطنهما بشرط ان لا يخشى بالنظر بذلك فتنة وان يكون النظر لغير قصد لذة والا حرم النظر لهما اھ وفي الهداية لا يجوز ان ينظر الرجل الى الاجنبية الا الى وجهها وكفيها ويجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الى ما ينظر الرجل اليه منه اى من الرجل اذا امنت الشهوة لاستواء الرجل والمرأة في النظر الى ما ليس بعورة اھ وفي الاقناع ص٢٩ في الفروع الشافعية ونظر الرجل الى المرأة على سبعة اضرب احدها نظره الى اجنبية غير الوجه والكفين ولو غير مشتهاة فغير جائز قطعا وان امن الفتنة واما نظره الى الوجه والكفين فحرام عند خوف فتنة تدعو الى الاختلاء بها لجماع او مقدماته بالاجماع كما قاله الامام ولو نظر اليهما بشهوة وهي قصد التلذذ بالنظر المجرد وامن الفتنة حرم قطعا وكذا يحرم النظر اليهما عند الامن من الفتنة فيما يظهر له من نفسه من غير شهوة على الصحيح كما في المنهاج ووجهه الامام باتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج سافرات الوجوه وبان النظر مظنة الفتنة ومحرك للشهوة وقد قال تعالى وقل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم الآية واللائق بمحاسن الشريعة سد الباب والاعراض عن تفاصيل الاحوال كالخلوة بالاجنبية بانهم لم يفصلوا في ذلك بل حرموا الاختلاء بها مطلقا سدا لباب الفساد وقيل لا يحرم اى النظر لوجه والكفين لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وهو مفسر بالوجه والكفين ونسبه الامام للجمهور والشيخان للاكثرين وقال في المهمات انه الصواب لكون الاكثرين عليه وقال البلقيني الترجيح بقوة المدرك والفتوى على ما في المنهاج اھ وفي هامش النسخة الهندية عن التوشيح قوله وانا انظر الى الحبشة الخ كان ذلك عام قدومهم سنة سبع ولعائشة يومئذ ست عشرة سنة وذلك بعد الحجاب فيستدل به على جواز نظر المرأة الى الرجل اھ والجملة ان الغرض من الترجمة بيان جواز نظر المرأة الى الرجل الاجنبي وهو كذلك عند الائمة الثلاثة كما يظهر من النقول المتقدمة ويخالف مذهب الشافعية على قول والله تعالى اعلم

ص٣٣ باب خروج النساء لحوائجهن قال الحافظ ذكر المصنف فيه حديث عائشة خرجت سودة لحاجتها وقد تقدم شرحه وتوجيه الجمع بينه وبين حديثها الآخر في نزول الحجاب في تفسير سورة الاحزاب وذكرت هناك التعقب على عياض في زعمه ان امهات المؤمنين كان يحرم عليهن ابراز اشخاصهن ولو كن منتقبات متلففات والحاصل في رد قوله كثرة الاخبار الواردة انهن كن يحججن ويطفن ويخرجن الى المساجد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعده اھ وكتب الشيخ في اللامع قوله يا سودة ما تخفين علينا نادها بذلك ... ذلك ... لحجاب اھ وفي هامشه قوله فنزل الحجاب وهو لفظ رواية المقدمة في كتاب الطهارة في باب خروج النساء للبراز بلفظ فناداها عمر الا قد عرفناك يا سودة حرصا على ان ينزل الحجاب فانزل الله الحجاب ولكن يشكل عليه ما في تفسير سورة الاحزاب من حديث عائشة قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب الحديث الى آخر ما بسط في وجه الجمع بينهما في هامش اللامع وقد تقدم في تفسير سورة الاحزاب فارجع اليه لو شئت.

ص٣٣ باب استئذان المرأة زوجها في الخروج الى المسجد وغيره قال ابن التين ترجم بالخروج الى المسجد وغيره واقتصر في الباب على حديث المسجد واجاب الكرماني بانه قاسه عليه والجامع بينهما ظاهر ويشترط في الجميع امن الفتنة اھ

ص٣٣ باب ما يحل من الدخول والنظر الى النساء في الرضاع قال القسطلاني اى في وجود الرضاع بين الرجل الداخل والمرأة المدخول عليها ثم قال بعد حديث الباب وهذا الحديث قد سبق في اوائل النكاح اھ وقال الحافظ وقد تقدمت مباحث الحديث مستوفاة في اوائل النكاح وهو اصل في ان للرضاع حكم النسب من اباحة الدخول على النساء وغير ذلك من الاحكام اھ

ص٣٣ باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كذا استعمل لفظ الحديث في الترجمة بغير زيادة وذكر الحديث من وجهين اھ من الفتح مختصرا

ص٣٣ باب قول الرجل لاطوفن الليلة على نسائه كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة على نسائي قال العلامة العيني اى لادورن على نسائي في هذه الليلة بالجماع وهذه الترجمة انما وضعها في قول سليمان عليه السلام لاطوفن الليلة بمائة امرأة على ما يجئ الآن اھ وقال الحافظ تقدم في كتاب الطهارة باب من دار على نسائه في غسل واحد وهو قريب من معنى هذه الترجمة والحكم في الشريعة المحمدية ان ذلك لا يجوز في الزوجات الا ان ابتدأ الرجل القسم بان تزوج رفعة واحدة او يقدم من سفر وكذا يجوز اذا اذن له ورضين بذلك اھ وتعقب عليه العيني حيث قال هذا الكلام خارج لانه لم يقصد من الترجمة هذا وانما قصد بذلك بيان قول سليمان عليه السلام ولذلك اورد حديثه اھ قلت وما افاده الحافظ هو اوضح والتعقب ليس في محله والظاهر عندي في غرض الترجمة ان المصنف اشار بذلك الى ان القول المذكور واظهار ذلك الامر لا يدخل في النعت المنهي عنه المذكور فيما سبق فتأمل

ص٣٣ باب لا يطرق اهله ليلا اذا اطال الغيبة مخافة ان يخونهم بفتح الخاء المعجمة وكسر الواو المشددة اى لا يجعل تونه تخوينا ايام اى ينسبهم الى الخيانة قال السفاقسي الصواب تخونهم وزلاتهم بالنون فيهما قال في الفتح بل ورد في الصحيح بالميم فيهما في صحيح مسلم وغيره وتوجيهه ظاهر كذا قال ولم يبين وجه الامن جهة المروءة وهو وان كان قويا في الجملة لكن يبقى الوجه في العربية ويحتمل ان يكون المراد بالاهل اعم من الزوجة فيشمل الاولاد

مثلا فعبر بالميم تغليبا قال القسطلاني قلت واشار بقوله مخافة ان الخ الى علة المنع ولعله اشار الى ان العلة اذا ارتفعت ارتفع الحكم فعموم الاحاديث معللة بذلك وقال القسطلاني ايضاً في شرح حديث الباب والعلة في ذلك انه ربما يجد اهله على غير اهبة من التنظيف والتزين المطلوب من المرأة فيكون ذلك سببا للنفرة بينهما او يجدها على غير حالة مرضية والستر مطلوب بالشرع والتقييد بطول الغيبة يفيد عدم النهي في قصيرها كمن يخرج لحاجة مثلا نهارا ويرجع ليلا اذ لا يتأتى فيه ما في طويلها اھ وفي هامش النسخة الهندية عن التوشيح قوله فلا يطرق اهله ليلا زاد مسلم يتخونهم او يطلب عثراتهم وحذفه المصنف للاختلاف في ادراجه اھ زاد الحافظ فاقتصر البخاري على القدر المتفق على رفعه واستعمل بقيته في الترجمة اھ

ص۹۵۴ باب طلب الولد اي مطلوب ورد على المعالجة بان لا تحمل قال الحافظ اي بالاستكثار من جماع الزوجة او المراد الحث على قصد الاستيلاد بالجماع لا الاقتصار على مجرد اللذة وليس ذلك في حديث الباب صريحا لكن البخاري اشار الى تفسير الكيس كما سأذكره ثم قال في تفسير الكيس جزم ابن حبان في صحيحه بعد تخريج هذا الحديث بان الكيس الجماع واصل الكيس العقل كما ذكر الخطابي لكنه بمجرده ليس المراد هنا وقال ابن الاعرابي الكيس العقل كانه جعل طلب الولد عقلا اھ من الفتح

ص۹۵۴ باب تستحد المغيبة وتمتشط كانه نبه بذلك على اهتمام النساء بذلك اذا آن رجوع ازواجهن

ص۹۵۴ باب ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن قال الحافظ في رواية ابي ذر الى قوله عورات النساء وبهذه الزيادة تظهر المطابقة بين الحديث والترجمة وقال الحافظ ايضا تحت حديث الباب تقدم الكلام على شرح الحديث في باب غزوة احد والغرض منه هنا كون فاطمة باشرت ذلك من ابيها صلى الله عليه وسلم فيطابق الآية وهي جواز ابداء المرأة زينتها لابيها وسائر من ذكر في الآية اھ

ص۹۵۴ باب والذين لم يبلغوا الحلم الاطفال الذين لم يحتلموا من الاحرار والمراد بيان حكمهم بالنسبة الى الدخول على النساء ورؤيتهم اياهن اھ من القسطلاني

ص۹۵۴ باب قول الرجل لصاحبه هل اعرستم الليلة لعله اشار الى ان هذا القول غير داخل في النعت المنهي عنه كما تقدم في باب قول الرجل لاطوفن الليلة الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اراد اثبات ذلك قياسا على ما ذكر في الحديث ان ابا بكر دخل عليهما والنبي صلى الله عليه وسلم واضع راسه على فخذها فلما لم يمنعه ذلك علم جواز سواله عن الاعراس بالطريق الاولى لانه ادون من ذلك واليسر اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره اجود من توجيه الشيخ قدس سره وبهذا وجه في تقرير المكي اذ قال قوله وراسه على فخذي فيه الترجمة لانه لما جاز ان يرى احد هذه الحالة بين المرأة وزوجته جاز ان يقول له هل اعرستم الليلة اھ وليست هذه الترجمة في نسخ الفتح بل فيها باب طعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب وهذه الترجمة موجودة في نسخة العيني وقال ... المقدار ... وابن بطال في شرحه ولم يذكر غيره الا باب طعن الرجل ابنته في ... العيني بعد ... قول الكرماني فان قلت الحديث كيف يدل على الجزء الاول من الترجمة قلت هذا مفقود في اكثر النسخ وعلى تقدير وجوده فوجهه ان البخاري كثيرا يترجم ولا يذكر حديثا الى آخر ما ذكر في هامش اللامع من الاجوبة وفيه ايضاً والاوجه عند هذا العبد الضعيف وهو الراجح عندي في امثال هذه المواضع ان الامام البخاري رضي الله تعالى عنه كثيرا ما يخلي الابواب عن الروايات تشحيذاً للاذهان اشارة الى انه ثبت بحديث ما وارد في صحيحه فينبغي ان يجد في التتبع والتدبر بسهر الليالي اھ وسيأتي هذا اللفظ في قصة ام سليم في باب تسمية المولود من كتاب العقيقة ثم براعة الاختتام فعند الحافظ وكذا عند هذا العبد الضعيف كما تقدم من مقدمة اللامع من قوله فلا يمنعني من التحرك كما هو ظاهر فان عدم التحرك من شان الاموات.

كتاب الطلاق

بسط الكلام عليه لغة وشرعا في الاوجز وفيه انه اسم بمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام وهو في اللغة حل الوثاق وفي الدر المختار هو لغة رفع القيد لكن جعلوه في المرأة طلاقا وفي غيرها اطلاقا فلذا كان انت مطلقة بالسكون كناية وفي البحر انه يستعمل في النكاح بالتطليق وفي غيره بالاطلاق حتى كان الاول صريحا والثاني كناية قال امام الحرمين هو لفظ جاهلي ورد الشرع بتقريره ثم الطلاق قد يكون حراما او مكروها او واجبا او مندوبا او جائزا الى آخر ما بسط في الاوجز اھ من هامش اللامع قوله طلاق السنة ان يطلقها طاهرا من غير جماع قال العلامة العيني اي الطلاق السني ان يطلق امرأته حالة طهارتها عن الحيض ولا تكون موطوءة في ذلك الطهر وان يشهد شاهدين على الطلاق فمفهومه ان طلقها في الحيض او في طهر وطئها فيه او لم يشهد يكون طلاقا بدعيا واختلفوا في طلاق السنة فقال مالك طلاق السنة ان يطلق الرجل امرأته في طهر لم يمسها فيه تطليقة واحدة ثم يتركها حتى تنقضي العدة برؤية اول الدم من الحيضة الثالثة وهو قول الليث والاوزاعي وقال ابو حنيفة هذا احسن من الطلاق وذكر المرغيناني ان الطلاق على ثلاثة اوجه عند اصحاب ابي حنيفة حسن واحسن وبدعي. فالاحسن ان يطلقها وهو مدخول بها تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها والحسن وهو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلاثا في ثلاثة اطهار والبدعي ان يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او ثلاثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا اھ وفي المغني وطلاق السنة ان يطلقها طاهرا من غير جماع واحدة ثم يدعها حتى تنقضي عدتها وكذلك قال مالك والاوزاعي والشافعي وابو عبيد وقال ابو حنيفة والثوري السنة ان يطلقها ثلاثا في كل قرء طلقة وهو قول سائر الكوفيين الى آخر ما بسط في الدلائل قال ابن رشد اجمع العلماء على ان المطلق للسنة في المدخول بها هو الذي يطلق امرأته في طهر لم يمسها طلقة واحدة وان المطلق في الحيض او الطهر الذي مسها فيه غير مطلق للسنة اھ وسيأتي بقية كلامه وفي المغني في موضع آخر ولو طلقها ثلاثا في طهر لم يصبها فيه كان ايضا للسنة وكان تاركا للاختيار واختلفت الروايات عن احمد في جمع الثلاث فروى عنه انه غير محرم اختاره الخرقي وهو مذهب الشافعي والرواية الثانية ان جمع الثلاث طلاق بدعة محرم اختارها ابو بكر وابو حفص وهو قول مالك وابي حنيفة اھ قلت قد صرح في فروع الشافعية انه لا يحرم الجمع بين الطلقات الثلث كما في الانوار للاعمال للاردبيلي وغيره وفيه الطلاق على اربعة اقسام الاول الواجب الثاني المستحب الثالث المكروه وتسمى الثلاثة سنيا الرابع المحرم وتسمى بدعيا وتحريمه اسباب الاول الحيض الثاني الجماع في الطهر والسبب الثالث النظم ولا يحرم الجمع بين الطلقات الثلث ويستحب التفريق اھ ملخصا وفي البذل عن ابن رشد بحثا على طلاق السنة واختلفوا من هذا الباب في ثلاثة مواضع الموضع الاول هل من شرطه اي طلاق السنة ان لا يتبعها طلاقا في العدة والثاني هل المطلق ثلاثا بلفظ الثلاث مطلق للسنة ام لا اما الاول فاختلف فيه مالك وابو حنيفة ومن تبعهما فقال مالك من شرطه ان لا يتبعها في العدة طلاقا آخر وقال ابو حنيفة ان طلقها عند كل طهر طلقة واحدة كان مطلقا للسنة واما الثاني فان مالكا ذهب الى ان المطلق ثلاثا بلفظ واحد مطلق بغير سنة وذهب الشافعي الى انه مطلق للسنة اھ ملخصا من البذل وعن احمد روايتان كما تقدم عن المغني وفي الفيض في باب من اجاز طلاق الثلاث واعلم ان الطلاق البدعي ينقسم عندنا الى قسمين بدعي من حيث الوقت وهو في زمان الحيض وبدعي من حيث العدد واما عند الشافعي فلا بدعي عنده من حيث العدد فلا يكون الجمع بين الطلقات الثلث بدعة عنده واليه مال المصنف خلافا للجمهور اھ قوله مره قال العيني اختلفوا في معنى هذا الامر فقال مالك هذا للوجوب ومن طلق زوجته حائضا او نفساء فانه يجبر على رجعتها وقال ابن ابي ليلى والشافعي واحمد والاوزاعي وهو قول الكوفيين يؤمر برجعتها ولا يجبر في ذلك وحملوا الامر في ذلك على الندب ليقع الطلاق على سنة قوله فليراجعها واختلفوا في وجوب الرجعة فذهب اليه مالك واحمد في رواية والمشهور عنه وهو قول الجمهور انها مستحبة وذكر صاحب الهداية انها واجبة لورود الامر بها اھ قوله ثم ليمسكها حتى تطهر قال الحافظ واختلف في جواز تطليقها في الطهر الذي يلي الحيضة التي وقع فيها الطلاق والرجعة وفيه للشافعية وجهان اصحهما المنع وكلام المالكية يقتضي ان التاخير مستحب وقال ابن تيمية في المحرر ولا يطلقها في الطهر المتعقب له فانه بدعة وعنه اي عن احمد جواز ذلك وفي كتب الحنفية عن ابي حنيفة الجواز وعن ابي يوسف ومحمد المنع اھ وفي الاوجز عن البذل ان قولهما ظاهر الرواية عن ابي حنيفة والجواز رواية وقال الموفق فان راجعها وجب امساكها حتى تطهر واستحب امساكها حتى تحيض حيضة اخرى اھ

ص۹۵۵ باب اذا طلقت الحائض يعتد بذلك الطلاق قال الحافظ كذا بت الحكم بالمسئلة وفيها خلاف قديم عن طاؤس وعن خلاس بن عمرو وغيرهما انه لا يقع ومن ثم نشأ سوال من سأل ابن عمر عن ذلك اھ قال العيني وعليه الجمع ائمة الفتوى من التابعين وغيرهم وقالت الظاهرية والخوارج والرافضة لا يقع وحكي عن ابن علية ايضا اھ ويمكن ان يقال ان المصنف اراد به الرد على ما في بعض طرق هذا الحديث من قوله ولم يرها شيئا كما عند ابي داؤد وتكلم عليه الامام ابو داؤد وذكر اختلاف الروايات ثم قال والاحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير اھ قلت وهو قوله لم يرها شيئا وفي هامش ابي داؤد ويمكن تاويله بان معناه لم يرها شيئا مانعا عن الرجعة قال الخطابي قال اهل الحديث لم يرو ابو الزبير حديثا انكر من هذا اھ وفي الفيض قوله باب اذا طلقت الحائض وهذه هي المسئلة التي انكرها ابن تيمية فانه قال انه لا يعتد بالطلاق في حال الحيض مع ان ابن عمر الذي هو صاحب تلك الواقعة اقر باعتدادها الى آخر ما ذكر.

ص۹۵۵ باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق قال الحافظ كذا للجميع وحذف ابن بطال من الترجمة قوله من طلق فكانه لم يظهر له وجهه وظن المصنف قصد اثبات مشروعية جواز الطلاق وحمل حديث ابغض الحلال الى الله الطلاق على ما اذا وقع من غير سبب وهو حديث اخرجه ابو داؤد وغيره اعل بالارسال واما المواجهة فاشار الى انها خلاف الاولى لان ترك المواجهة ارفق والطف الا ان احتيج الى ذكر ذلك اھ وتبع القسطلاني الحافظ في توجيه الترجمة فذكر بعد قوله باب من طلق امرأته جاز له ذلك لان الله تعالى شرع الطلاق كما شرع النكاح قال تعالى الطلاق مرتان ويا ايها النبي اذا طلقتم النساء واما حديث ليس شيء من الحلال ابغض الى الله من الطلاق فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ واما العلامة العيني فتعقب اولا كلام الحافظ ورجح ما فعل ابن بطال من حذف هذا الجزء من الترجمة ثم قال وعلى تقدير وجوده يمكن ان يقال تقديره فذكر نحو ما افاده الحافظ والقسطلاني فلزم القرار على عامة الفرار قوله فاهوى بيده يضع يده عليها لا يذهب عليك ان بعض الجهلة اوردوا عليه بانه صلى الله عليه وسلم كيف يبسط يده الشريفة الى الاجنبية والبعض الآخر اوردوا على الامام البخاري في تخريجه هذه القصة في كتابه وهذا كله نشأ من الجهالة فقد قال الحافظ واعترض بعضهم بانه لم يتزوجها اذ لم يجر ذكر صورة العقد وامتنعت ان تهب له نفسها فكيف يطلقها والجواب انه صلى الله عليه وسلم كان له ان يزوج من نفسه بغير اذن المرأة وبغير اذن وليها فكان مجرد ارساله اليها واحضارها ورغبته فيها كافيا في ذلك الى آخر ما ذكر الحافظ وسبق الى ذلك الجواب الكرماني اذ قال فان قلت كيف دل الحديث على الترجمة اذ لا طلاق اذ لم يكن ثمة عقد نكاح الى آخر ما في هامش اللامع وفيه والاوجه عندي في الجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم قد تزوجها قبل ذلك وبذلك جزم الشيخ المكي في تقريره اذ قال قوله هبي نفسك اي سلمي نفسك اما نفس النكاح فقد وجد قبل هذه القصة كما سيصرح به في السطر الرابع اھ اي في الرواية المعلقة الآتية عن الحسين قال الحافظ وصله ابو نعيم في المستخرج الى آخر ما بسط في توضيح هذا المقام فارجع اليه لو شئت.

ص۹۵۵ باب من اجاز طلاق الثلث اي دفعة واحدة او مفرقا لقول الله تعالى الطلاق مرتان اي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع فامساك بمعروف برجعة او تسريح باحسان وهذا عام يتناول ايقاع الثلث دفعة واحدة وقد دلت الآية على ذلك من غير نكير خلافا لمن لم يجز ذلك لحديث ابغض الحلال الى الله الطلاق وقال الشيعة وبعض اهل الظاهر لا يقع اذا اوقعه دفعة واحدة وعن بعض المبتدعة انه انما يلزم بالثلاث اذا كانت مجموعة واحدة وهو قول محمد بن اسحق صاحب المغازي وحجاج بن ارطاة الى آخر ما ذكره القسطلاني وذكر الحافظ في معنى الترجمة وجهين اذ قال وفي الترجمة اشارة الى ان من السلف من لم يجز وقوع الطلاق الثلث فيحتمل ان يكون مراده بالمنع

من كره البينونة الكبرى وهي بايقاع الثلث اعم من ان تكون مجموعة او مفرقة ويمكن ان يتمسك له بحديث ابغض الحلال الى الله الطلاق واخرج سعيد بن منصور عن انس ان عمر رض كان اذا اتي برجل طلق امرأته ثلاثاً اوجع ظهره وسنده صحيح ويحتمل ان يكون مراده بعدم الجواز من قال لايقع الطلاق اذا اوقعها مجموعة للنهي عنه وهو قول للشيعة وبعض اهل الظاهر ثم بسط الحافظ الكلام على المسئلة وكذا بسط الكلام عليه الشيخ في البذل فارجع اليهما لو شئت و تقدم من كلام صاحب الفيض ان ميل المصنف الى مذهب الشافعي من انه لابدعي عنده من حيث العدد فلذا لايكون الجمع بين الطلقات الثلث بدعة عنده قوله وقال ابن الزبير في مريض طلق الخ سكت الشراح عن بيان مذاهب الائمة في ذلك قال الحافظ ومحل المسئلة المذكورة كتاب الفرائض وانما ذكرت ههنا استطراداً وفي الهداية اذا طلق امرأته في مرض موته بائناً فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث وقال الشافعي لاترث في الوجهين وقال ابن الهمام اجمعوا على انها ترث في العدة في الطلاق الرجعي وقيده بالعدة لانها لاترث بعدها خلافاً لمالك اذ قال ترث وان تزوجت بعشرة ولابن ابي ليلى ترث مالم تتزوج باخر وهو قول احمد اهـ وفي هامش اللامع بسط الكلام على اطلاق المريض في الاوجز وفيه حكى صاحب التعليق الممجد عن البناية فيه ثنتى عشرة مذاهب ثم ذكر فيه مذاهب الائمة الاربعة في تلك المسئلة فارجع اليه لو شئت قوله فطلقها ثلاثاً في الحاشية فيه المطابقة للترجمة وقال صاحب الفيض واستدل منه البخاري على انه جمع بينها في اللفظ ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم فدل على عدم كونها بدعة الى آخر ما بسط في الجواب عنه

۲۹۱ باب من خير نساءه قال القسطلاني وفي نسخة ازواجه اي بين ان يطلقن انفسهن او يستمررن في العصمة اهـ وفي هامش النسخة الهندية قال النووي وفي هذه الاحاديث دلالة لمذهب مالك والشافعي وابي حنيفة واحمد وجماهير العلماء ان من خير زوجته فاختارته لم يكن ذلك طلاقاً ولايقع به فرقة وروى عن علي وزيد بن ثابت والحسن والليث بن سعد ان نفس التخيير يقع به طلقة بائنة اختارت زوجها ام لا ثم هو مذهب ضعيف مردود بهذه الاحاديث الصريحة ولعل القائلين به لم تبلغهم هذه الاحاديث انتهى قال الحافظ ولقول عائشة المذكور يقول جمهور الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار وهو ان من خير زوجته فاختارته لايقع بذلك طلاق لكن اختلفوا فيما اذا اختارت نفسها هل يقع طلقة واحدة رجعية او بائناً او يقع ثلاثاً وحكى الترمذي عن علي ان اختارت نفسها فواحدة بائنة وان اختارت زوجها فواحدة رجعية وعن زيد بن ثابت ان اختارت نفسها فثلاث وان اختارت زوجها فواحدة بائنة الى آخر ما بسط من ذكر الاختلاف

۲۹۲ باب اذا قال فارقتك او سرحتك قال القسطلاني في شرحه باب في كنايات الطلاق وهي ما يحتمل الطلاق وغيره ولايقع الطلاق بها الا بالنية لانها غير موضوعة للطلاق بل موضوعة لما هو اعم من حكمه والاعم في المادة الاستعمالية يحتمل كلاً من ماصدقاته ولايتعين احدها الا بمعين والمعين في نفس الامر هو النية ومقتضى ما ذكره المصنف ان لاصريح عنده الا لفظ الطلاق وما تصرف منه وهو قول الشافعي في القديم لكن نص في الجديد على ان صريح لفظ الطلاق والفراق والسراح لوروده ذلك في القران بمعنى الطلاق قوله فهو على نيته ان نوى الطلاق وقع والا فلا اهـ مختصراً قال الحافظ ووجه القديم انه ورد في القران لفظ الفراق والسراح لغير الطلاق بخلاف الطلاق فانه لم يرد الا للطلاق وقد رجح جماعة القديم الطبري والمحاملي وغيرهما وهو قول الحنفية واختاره القاضي عبد الوهاب من المالكية اهـ وفي الفيض قوله باب اذا قال الخ شرع في الكنايات وهي عندنا بوائن وعند الشافعية رواجع وذلك لانهم اخذوا بالكنايات على مصطلح علماء البيان فيكون الحاصل لفظ التطليق ولايقع منه الا رجعياً وهي عندنا كنايات على اصطلاح الاصوليين اي باعتبار استتار المراد فالعوامل فيها الفاظها وهي الفاظ البينونة فقلنا بموجباتها اهـ

۲۹۲ باب من قال لامرأته انت علي حرام كتب الشيخ قدس سره في اللامع ومذهب الحنفية انه ان نوى بذلك يميناً كان يميناً او الثلاث فثلاث وان واحدة فواحدة بائنة فذلك اهـ وفي الفيض قوله وقال الحسن نيته اي ما نوى يميناً او طلاقاً او ظهاراً وهو اصل مذهبنا وان افتى المتاخرون بكونه طلاقاً اهـ والمسئلة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في هامش اللامع وابسط منه في الاوجز ففي هامش اللامع قال الحافظ في المسئلة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبي الى ثمانية عشر قولاً وزاد غيره عليها قال القرطبي قال بعض علمائنا سبب الاختلاف انه لم يقع في القران صريحاً ولا في السنة ظاهر صحيح يعتمد عليه في حكم هذه المسئلة فتجاذبها العلماء فمن تمسك بالبراءة الاصلية قال لايلزمه شئ ومن قال انه يمين اخذ بظاهر قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم بعد قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى آخر ما ذكره وذكر ابن القيم في الهدى ثلاثة عشر مذهباً اصولا تفرعت على عشرين مذهباً وذكر في اعلام الموقعين خمسة عشر مذهباً واختلفت الروايات عن الائمة الاربعة في ذلك والمرجح عندهم ما في فروعهم قال الموفق اذا قال لزوجته انت علي حرام واطلق فهو ظهار واما ان نوى غير الظهار فالمنصوص عن احمد انه ظهار نوى الطلاق او لم ينوه وعدّ في شرح الاقناع للشافعية من الفاظ الكناية قال البجيرمي كناية ان قصد بها الطلاق وقع والا فلا ومع عدم النية يلزمه كفارة يمين وعده صاحب الهداية من فروع الحنفية في الكنايات التي اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلاثاً كانت ثلاثاً ثم قال في الايلاء وان قال اردت الظهار فهو ظهار عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ليس بظهار وان قال اردت التحريم او لم ارد شيئاً فهو يمين يصير به مولياً وقال الباجي الذي ذهب اليه مالك انها في المدخول بها ثلاث نوى واحدة او ثلاثاً وان زعم انه لم ينو طلاقاً لم يصدق واما غير المدخول بها فان مالكاً ينويه وقوله اردت واحدة ويحمله على الثلاث اذا لم ينو عدداً وفي المحلى قال عياض المشهور عن مالك انه يقع به ثلاث سواء كانت مدخولة بها او لا لكن لو نوى اقل من ثلاث قبل في غير المدخول بها خاصة اهـ وعده الدردير في الفاظ تجب به الثلاث الا ان ينوي اقل في غير المدخول بها والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري مال في هذه المسئلة الى مذهب الامام مالك كما يدل عليه الروايات الواردة في ذلك كما يقال ان المعروف من دأبه ان ميله يظهر من الآثار التي اورده في الباب وههنا ذكر اولا اثر الحسن وهو يشعر انه مال الى مذهب الشافعي فان مسلك الشافعي موافق لاثر الحسن وذلك لان الامام البخاري ذكر ههنا الاقوال المختلفة للعلماء ومن جملتها قول الحسن ايضاً وقال الحافظ الذي يظهر من مذهب البخاري ان الحرام ينصرف الى نية القائل ولذا صدر الباب بقول الحسن وهذه عادته في موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابي او تابعي فهو اختياره الى آخر ما قال. قلت وكان رأيي اولا في ذلك ما ذهب اليه الحافظ من ان ميل البخاري في ذلك الى قول الحسن كما هو الظاهر من صنيعه لكن النظر الدقيق يشعر الى انه مال في ذلك الى قول مالك للروايات المرفوعة الواردة في الباب الى آخر ما في هامش اللامع قوله قال اهل العلم اذا طلق ثلاثاً الخ كتب الشيخ في اللامع استدلال على وقوع الثلاث بلفظ الحرام اذا نوى به الطلاق ويستنبط منه الحكم في غير الثلاث اهـ وبسط الكلام في شرح قول البخاري هذا في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قوله وليس هذا كالذي يحرم الطعام قال العلامة القسطلاني اي ليس هذا التحريم المذكور في المرأة كالذي يحرم الطعام على نفسه لانه لايقال لطعام الحل ولابي ذر للطعام الحل حرام قال الشافعي وان حرم طعاماً او شراباً فلغو ويقال للمطلقة حرام خلافاً لما نقل عن الاصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة والطعام والشراب وقد ظهر الشيئين وان استويا من جهة فقد يفترقان من جهة اخرى فالزوجة اذا حرمها على نفسه واراد بذلك تطليقها حرمت عليه والطعام والشراب اذا حرمه على نفسه لم يحرم عليه ولايلزمه كفارة لاختصاص الابضاع بالاحتياط وشدة قبولها التحريم ولذا احتج باتفاقهم على ان المرأة بالطلقة الثالثة تحرم على الزوج فقال وقال تعالى في الطلاق ثلاث الخ اهـ من القسطلاني وكتب الشيخ في اللامع قوله لانه لايقال الخ فلم يحتمل الا اليمين بخلاف المرأة فانها تصير حراماً بتحريمه اياها عليه فاحتمل طلاقاً ويميناً والمعين في مثله النية اهـ قال الحافظ واظن البخاري اشار الى قول اصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة والطعام والشراب ثم قال الحافظ وقد اختلف العلماء فيمن حرم على نفسه شيئاً فقال الشافعي ان حرم زوجته او امته ولم يقصد الطلاق ولا الظهار ولا العتق فعليه كفارة يمين وان حرم طعاماً او شراباً فلغو وقال احمد عليه في الجميع كفارة يمين اهـ مختصراً وفي الاكليل شرح مدارك التنزيل عن كتاب رحمة الامة في اختلاف الائمة اختلفوا في الرجل اذا حرم طعامه او شرابه او امته فقال ابوحنيفة واحمد هو حالف وعليه كفارة يمين بالحنث وقال الشافعي ان حرم الطعام او الشراب والملبوس فليس بشئ ولاكفارة عليه وان حرم الامة فقولان احدهما لاشئ عليه والثانية لايحرم ولكن عليه كفارة يمين وهو الراجح وقال مالك لايحرم عليه شئ من ذلك على الاطلاق ولاكفارة اهـ مختصراً كذا في هامش اللامع قال صاحب الفيض لفظ الحرام موثر في النساء عندنا وعند غيرنا اما في غير النساء كالطعام والشراب فيوثر فيه ايضاً عندنا بخلاف الشافعي وتفرد ابن عباس حيث انكر تاثيره في النساء وغيرها سواء اهـ ويأتي تبويب المصنف على هذه المسئلة في كتاب الايمان والنذور اذ ترجم بقوله باب اذا حرم طعاماً.

۲۹۳ باب لم تحرم ما احل الله لك الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الغرض من هذه الترجمة تفسير الآية بانها وردت في القصتين معاً ولذا ذكر في الباب الوقعتين واما مسئلة التحريم فقد تقدم في الباب السابق قوله اذا حرم امرأته ليس بشئ في الفيض وذلك من تفرد ابن عباس اهـ

۲۹۳ باب لاطلاق قبل النكاح كتب الشيخ قدس سره في اللامع وانت تعلم انا لم نقل بوقوعه قبل النكاح حتى يجري علينا شئ من احتجاجاته التي ساقها اهـ وفي هامشه قال العيني قال الكرماني مذهب الحنفية صحة الطلاق قبل النكاح فاراد البخاري الرد عليه قال العيني لم تقل الحنفية ان الطلاق يقع قبل وجود النكاح وليس هذا بمذهب لاحد فالعجب من الكرماني ومن وافقه في كلامه هذا كيف يصدر منهم مثل هذا الكلام الى آخر ما ذكره والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه ان العلماء كافة اجمعوا على ان تنجيز الطلاق على الاجنبية لايصح اما تعليق الطلاق فالخلاف فيه شهير معروف في الفقه والاصول ومذهب الحنفية في ذلك ان الرجل اذا علق الطلاق او العتق على الملك او سبب الملك فيصح التعليق وينفذ في الطلاق والعتق معاً مثل ان يقول الرجل اذا تزوجت فلانة فهي طالق او ان ملكت هذا العبد فهو حر فينفذ الطلاق والعتق في الصور كلها عندنا الحنفية ولايصح الطلاق ولا العتق عند الشافعية لاتنجيزاً كما تقدم ولاتعليقاً ولاتعميماً ولاتخصيصاً وللامام احمد في ذلك ثلاث روايات الاولى مثل الحنفية والثانية مثل الشافعية والثالثة التفريق بين الطلاق والعتق ففي الطلاق مثل الشافعية وفي العتق مثل الحنفية واختلفت الحنابلة في الترجيح فمنهم من رجح الرواية الثانية كالموفق ومنهم من اختار الثالثة كالخرقي وللامام مالك في ذلك ثلاث روايات الاولى المرجوحة وهي عدم الوقوع مطلقاً وهي رواية ابن وهب والمخزومي عنه والثانية التوقف في ذلك والثالثة الراجحة في المذهب والمشهور المعروف من مذهبه والمختار عند المالكية انه ان عين امرأة او عبداً مثل ان يقول ان تزوجت هذه المرأة او ملكت هذا العبد او نسبها الى قبيلة او مكان او زمان لزمه الطلاق او العتق وان اطلق او عمم مثل ان يقول كل امرأة اتزوجها او كل عبد ملكت فلا ينفذ الطلاق ولا العتق الى آخر ما بسط في الاوجز كذا في هامش اللامع

۲۹۳ باب اذا قال لامرأته وهو مكره هذه اختي الخ قال الحافظ قال ابن بطال اراد بذلك الرد على من كره ان يقول لامرأته يا اختي وقد روى عبد الرزاق من طريق ابي تميمة الهجيمي مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجل وهو يقول لامرأته يا اخية فزجره قال ابن بطال ومن ثم قال جماعة من العلماء يصير بذلك مظاهراً اذا قصد ذلك فارشده النبي صلى الله عليه وسلم الى اجتناب اللفظ المشكل قال وليس بين هذا الحديث وبين قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام معارضة لان ابراهيم انما اراد بها انها اخته في الدين فمن قال ذلك ونوى اخوة الدين لم يضره قال الحافظ وقد قيد البخاري بكون قائل ذلك اذا كان مكرهاً لم يضره وتعقبه بعض الشراح بانه لم يقع في قصة ابراهيم اكراه وهو كذلك لكن لاتعقب على البخاري لانه اراد بذكر قصة ابراهيم الاستدلال على ان من قال ذلك في حالة الاكراه لايضره قياساً على ما وقع في قصة ابراهيم قال العيني قال ابويوسف فيمن قال لامرأته يا اختي ان لم يكن له نية فهو تحريم قال محمد بن الحسن هو ظهار اذا لم يكن له نية ذكره الخطابي اهـ.

۲۹۳ باب الطلاق في الاغلاق الخ اشتملت هذه الترجمة على احكام يجمعها ان الحكم انما يتوجه على العاقل المختار

العامد الذاكر وشمل ذلک الاستدلال بالحديث لان غير العاقل المختار لانية له فيما يقول او يفعل وكذلک الغالط والناسي والذي يكره على الشئ اھ من الفتح وقوله الاغلاق اختلفوا في تفسيره على اقوال قال الحافظ الاغلاق بكسر الهمزة وسكون المعجمة الاكراه على المشهور وقيل هو العمل في الغضب وبالاول جزم ابو عبيد وجماعة والى الثاني اشار ابو داؤد فانه اخرج حديث عائشة لاطلاق ولاعتاق في غلاق قال ابو داؤد والغلاق اظنه الغضب وترجم على الحديث الطلاق على غيظ ووقع عنده غلاق بغير الف وحكى البيهقي انه روى على الوجهين ورد الفارسي في مجمع الغرائب على من قال الاغلاق الغضب وغلطه في ذلک وقال طلاق الناس غالبا انما هو في حالة الغضب وقيل معناه النهي عن ايقاع الطلاق البدعي مطلقا والمراد النفي عن فعله لا النفي عن حكمه كانه يقول بل يطلق للسنة اھ مختصرا وفي البذل عن المجمع او معناه لا يغلق التطليقات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيه شئ لكن يطلق طلاق السنة وعن الشوكاني قيل الجنون واستبعده المطرزي اھ مختصرا اما غلق التطليقات بان يطلق ثلاثا بلفظ واحد فقد تقدم الكلام عليه قريبا في باب من اجاز طلاق الثلاث واما الطلاق في الغضب فقد تقدم قريبا ان الامام ابا داؤد مال الى عدم وقوع الطلاق في الغضب قال الحافظ واراد بذلک الرد على من ذهب الى ان الطلاق في الغضب لا يقع وهو مروي عن بعض متاخري الحنابلة ولم يوجد عن احد من متقدميهم الا ما اشار اليه ابو داؤد اھ قلت ومذهب الحنابلة كما في فروعهم ان الطلاق في حالة الغضب يقع بالكنايات ايضا بدون النية فكيف بالصريح قوله والكره قال الحافظ في عطفه على الاغلاق نظر الا ان كان يذهب الى ان الاغلاق الغضب ويحتمل ان يكون قبل الكاف ميم لانه عطف عليه السكران فيكون التقدير باب حكم الطلاق في الاغلاق وحكم المكره والسكران الخ وقد اختلف السلف في طلاق المكره الى آخر ما ذكر وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه عن المغني لا تختلف الرواية عن احمد رحمه الله ان طلاق المكره لا يقع روي ذلک عن عمر وعلي وجماعة نقلت اسمائهم في الاوجز منهم مالک والشافعي واسحاق واجازه ابن عمر والشعبي والنخعي والزهري والثوري وابو حنيفة وصاحباه وجماعة لانه طلاق من مكلف في محل يملكه فينفذ كطلاق غير المكره اھ ولا يذهب عليک انه وقع التحريف من الكاتب في الحاشية النسخة الهندية في نقل المذاهب في طلاق المكره اذ نقل فيه قال الحنفية لا يصح طلاق المكره وقالت الائمة الثلثة يصح وعليه الجمهور فانعكست المذاهب فان مذهب الحنفية انه يصح طلاق المكره بخلاف الائمة الثلثة قوله والسكران قال الحافظ وذهب الى عدم وقوع طلاق السكران عطاء وربيعة والمزني واختاره الطحاوي وقال بوقوعه طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب وغيره وبه قال الثوري ومالک وابو حنيفة وعن الشافعي قولان المصحح منهما وقوعه والخلاف عند الحنابلة لكن الترجيح بالعكس اھ قلت وفيه عن الامام احمد ثلاث روايات الاولى يقع الطلاق والثانية لا والثالثة التوقف عن الجواب قال ابن القيم في الهدي وهي الرواية الثانية التي استقر عليها مذهبه يعني احمد وصرح برجوعه اليها واختاره من الحنفية الطحاوي والكرخي وفي الفيض ولنا في السكر من الحرام قولان فان كان من الحلال لا يقع طلاقه قولا واحدا اھ وفي الدر المختار ويقع طلاق سكران ولو بنبيذ قال ابن عابدين اي سواء كان سكره من الخمر او الاشربة الاربعة المحرمة او غيرها من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل عند محمد قال في الفتح وبقوله يفتي لان السكر من كل شراب محرم اھ وما في الخانية من تصحيح عدم الوقوع فهو مبني على قولهما من ان النبيذ حلال والمفتى به خلافه نعم لو زال عقله بمباح كما اذا سكر من ورق الرمان فانه لا يقع طلاقه ولا عتاقه ونقل الاجماع على ذلک صاحب التهذيب كذا في الهندية اھ قوله والمجنون قال الموفق اجمع اهل العلم على ان الزائل العقل بغير سكر او ما في معناه لا يقع طلاقه كذلک قال عثمان وعلي وجماعة من التابعين وغيرهم ذكر اسمائهم الموفق ومنهم مالک والشافعي واصحاب الرائي واجمعوا على ان الرجل اذا طلق في حال نومه لا طلاق له وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق اھ قوله والغلط في الفيض هو الخطأ اي اراد ان يسبح الله فسبق على لسانه ذكر الطلاق قوله والنسيان الخ قال الحافظ اي اذا وقع من المكلف ما يقتضي الشرك غلطا او نسيانا هل يحكم عليه به واذا كان لا يحكم عليه به فليكن الطلاق كذلک وقوله وغيره اي وغير الشرك مما هو دونه ثم بسط الحافظ الكلام على ما في بعض النسخ من لفظ الشک بدل الشرک وقال ان ثبت فهو عطف على النسيان لا على الطلاق ثم قال واختلف السلف في طلاق الناسي فكان الحسن يراه كالعمد الا ان اشترط فقال الا ان انسى وعن عطاء انه كان لا يراه شيئا وهو قول الجمهور وكذلک اختلف في طلاق المخطئ فذهب الجمهور الى انه لا يقع وعن الحنفية فيمن اراد ان يقول لامرأته شيئا فسبق لسانه فقال انت طالق يلزمه الطلاق اھ وهكذا ذكر العيني في بيان المذاهب في المخطئ لكن قال في طلاق الغالط والناسي انه واقع وهو قول عطاء والشافعي في قول واسحق ومالک والثوري والاوزاعي اھ وفي الدر المختار يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبدا او مكرها او هازلا او مخطئا بان اراد التكلم بغير الطلاق فجرى على لسانه الطلاق او تلفظ به غير عالم بمعناه او غافلا او ساهيا قال ابن عابدين المراد بالغافل هنا الناسي وصورته ان يعلق طلاقها على دخول الدار مثلا فدخلها ناسيا التعليق اھ وفي الفيض استشكلت على بعضهم صورة النسيان وذكر له في البحر صورا نحو ان يقول ان اجزت لک ان تذهبي الى بيت فلان فانت طالق فنسي واجاز اھ ثم قال البخاري رحمه الله تعالى وما لا يجوز من اقرار الموسوس ثم حكى عن عقبة لا يجوز طلاق الموسوس قال الحافظ بمهملتين والواو الاولى مفتوحة والثانية مكسورة اي لا يقع طلاقه لان الوسوسة حديث النفس ولا مؤاخذة بما يقع في النفس اھ وهكذا في شرح الكرماني والعيني والقسطلاني ثم قال الحافظ في اثر قتادة اذا طلق في نفسه فليس بشئ وصله عبد الرزاق عن قتادة والحسن قالا من طلق سرا في نفسه فليس طلاقه ذلک بشئ وهذا قول الجمهور وخالفهم ابن سيرين وابن شهاب فقالا تطلق وهي رواية عن مالک اھ وفي الاوجز عن المغني الطلاق لا يقع الا بلفظ فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع في قول عامة اهل العلم وقال الزهري اذا عزم على ذلک طلقت وقال ابن سيرين فيمن طلق في نفسه اليس قد علمه الله ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم به او تعمل رواه الترمذي وقال صحيح اھ وفي تقرير المكي قوله من اقرار الموسوس اي من اقرار المجنون بالطلاق اھ ملخصا من هامش اللامع والبسط فيه وفي الفيض الموسوس المجنون او المعتوه والعته

اخف من الجنون وضبطه مشكل اھ وسيأتي حكم طلاق المعتوه في كلام المصنف قوله وقال عطاء اذا بدأ بالطلاق فله شرطه قال القسطلاني اي اذا اراد ان يطلق وبدأ بالطلاق قبل الشرط بان قال انت طالق ان دخلت الدار فله شرطه كما في العكس بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فلا يلزم تقديم الشرط على الطلاق بل يصح سابقا ولاحقا اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع اشار بذلک الى ان لفظ الطلاق لا يكون سببا لوقوعه ما لم يجامعه النية فان من قال انت طالق وكان من نيته تقييده بشرط حتى عقبه بالشرط فقال ان دخلت الدار لم يقع طلاقه هذا ما لم تدخل الدار فلو كان الطلاق واقعا بمجرد اللفظ لما افاد تقييده هذا بالشرط لتقدم الطلاق ووقوعه وان كانت نيته ان يقيده وكذلک قوله طلق رجل امرأته ان خرجت اھ وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الاثر بالترجمة ولم يتعرض لذلک احد من الشراح وكان الشيخ اشار بذلک الى ان الترجمة من الاصل الثامن عشر من الاصول المذكورة في المقدمة وهو ارادة العام بالترجمة الخاصة وهو نص كلام الشيخ المكي في تقريره اذ قال غرض البخاري ان طلاق هؤلاء لا يقع اصلا لا قضاء ولا ديانة لعدم النية لهم وكذلک لا يقع عندنا ايضا الا ان القاضي يقضي بالوقوع لمكان التهمة لا انه يقع اھ قوله وطلاق كل قوم بلسانهم عجميا او غيره وهذا وصله ابن ابي شيبة وقال في الروضة ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات صريح على المذهب لشهرة استعمالها في معناها عند اهل تلک اللغات كشهرة العربية عند اهلها وقيل وجهان ثانيهما انها كناية اھ وفي الدر المختار صريحه ما لا يستعمل الا فيه ولو بالفارسية قال ابن عابدين قوله بالفارسية فما لا يستعمل فيها الا في الطلاق فهو صريح يقع بلا نية وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كنايات العربية الى آخر ما بسط فيه من الالفاظ التركية وغيرها اھ قوله وقال قتادة اذ قال اذا حملت فانت طالق ثلاثا الخ وصله ابن ابي شيبة بسنده عن قتادة مثله لكن قال عند كل طهر مرة ثم يمسک حتى تطهر وذكر بقيته نحوه ومن طريق اشعث عن الحسن يغشاها اذا طهرت من الحيض ثم يمسک عنها الى مثل ذلک وقال ابن سيرين يغشاها حتى تحمل وبهذا قال الجمهور واختلفت الرواية عن مالک ففي رواية ابن القاسم ان وطئها مرة بعد التعليق طلقت سواء استبان بها حملها ام لا وان وطئها في الطهر الذي قال لها ذلک بعد الوطئ طلقت مكانها وتعقبه الطحاوي بالاتفاق على ان مثل ذلک اذا وقع في تعليق العتق لا يقع الا اذا وجد الشرط قال فكذلک الطلاق فليكن اھ من الفتح وبهذا ذكر القسطلاني قول ابن القاسم وقال لان الحمل موقوف على سبب والسبب بيد الحالف ان شاء اوقعه وان شاء لم يوقعه وهو الوطي ثم ذكر اقوال المالكية الاخر وجوهها قوله وكل طلاق جائز الا طلاق المعتوه قال العيني وهو الناقص العقل فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران وقد روى الترمذي بسنده عن ابي هريرة مرفوعا كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله وقال هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء بن عجلان وهو ضعيف ذاهب الحديث والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم ان طلاق المعتوه المغلوب على عقله لا يجوز الا ان يكون معتوها يفيق الاحيان فيطلق في حال افاقته اھ قال القسطلاني والمعتوه كالمجنون في نقص العقل فيه الطفل والمجنون والسكران وذكر اقوالا اخر في تعريف المعتوه قلت قد علمت فيما سبق حكم طلاق المجنون والسكران واما طلاق الصبي فقال القسطلاني ايضا ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لا يعتبر في التصرفات لان المدار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم وبهذا يبعد ما نقل عن ابن المسيب انه اذا عقل الصبي الطلاق جاز طلاقه وعن ابن عمر جواز طلاق الصبي ومراده العاقل ومثله عن الامام احمد والله اعلم بصحة هذه النقول قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى وعن ابن عباس عند ابن ابي شيبة لا يجوز طلاق الصبي اھ قال الخرقي واذا عقل الصبي الطلاق فطلق لزمه قال الموفق واما الصبي الذي لا يعقل فلا خلاف فيه انه لا طلاق له واما الذي يعقل الطلاق ويعلم ان زوجته تبين به وتحرم عليه فاكثر الروايات عن احمد ان طلاقه يقع اختاره ابو بكر والخرقي وروي نحو ذلک عن ابن المسيب وعطاء والحسن والشعبي واسحاق وروى ابو طالب عن احمد لا يجوز طلاقه حتى يحتلم وهو قول النخعي ومالک والثوري وابي عبيد وذكر ابو عبيد انه قول اهل العراق واهل الحجاز لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم اھ

باب الخلع وكيف الطلاق فيه

الخلع بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ماخوذ من الخلع بفتح الخاء وهو النزع سمي به لان كلا من الزوجين لباس الآخر في المعنى قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وضم مصدره تفرقة بين الحسي والمعنوي قاله القسطلاني قال الحافظ في الفتح ويسمى ايضا فدية وافتداء واجمع العلماء على مشروعيته الا بكر بن عبد الله المزني التابعي المشهور فانه قال لا يحل للرجل ان ياخذ من امرأته في مقابل فراقها شيئا لقوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا فاوردوا عليه فلا جناح عليهما فيما افتدت به الى ان قال الحافظ وضابطه شرعا فراق الرجل زوجته ببذل قابل للعوض يحصل لجهة الزوج وهو مكروه الا في حال مخافة ان لا يقيما او واحد منهما ما امر به اھ مختصرا قوله وكيف الطلاق فيه قال الحافظ اي هل يقع الطلاق بمجرده او لا يقع حتى يذكر الطلاق اما باللفظ واما بالنية وللعلماء فيما اذا وقع الخلع مجردا عن الطلاق لفظا ونية ثلاثة آراء وهي اقوال للشافعي ثم بسطها وفي هامش النسخة الهندية قال الطيبي نقلا عن المظهر اختلف في انه لو قال خالعتک على كذا فقال قبلت وحصلت الفرقة بينهما بل هي طلاق ام فسخ ومذهب ابي حنيفة ومالک واصح قولي الشافعي انه طلاق بائن ومذهب احمد واحد قولي الشافعي انه فسخ اھ وقال العلامة العيني وللفقهاء فيه خلاف فعند اصحابنا الواقع بلفظ الخلع والواقع بالطلاق على مال بائن وعند الشافعي في القديم فسخ وليس بطلاق يروى ذلک عن ابن عباس حتى لو خالعها مرارا ينعقد النكاح بينهما بغير تزوج بزوج آخر وبه قال احمد وفي قول للشافعي انه رجعي وفي قول وهو اصح اقواله انه طلاق بائن كمذهبنا لقوله صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة بائنة وفي التوضيح اختلف العلماء في البينونة في الخلع على قولين احدهما انه تطليقة بائنة الا ان يكون سمت ثلاثا فهي ثلاث وهو قول مالک والثوري والاوزاعي والكوفيين وهو احد قولي الشافعي والثاني انه فسخ وليس بطلاق الا ان ينويه وبه قال احمد واسحاق وهو قول الشافعي الآخر انتهى ثم ذكر العيني تخريج

الحديث المذكور الذي هو مستدل الحنفية مع الكلام عليه قوله اقبل الحديقة وطلقها كتب الشيخ في اللامع ولا يتوهم انه يدل على ان الخلع لا يكون طلاقا اذ لو كان كذلك لما احتيج الى ذكر الطلاق لانا نقول كان ذلك طلاقا على مال فاحتيج الى ذكره اذ لو كان خلعا لكان لفظه مذكورا او اذا كان الخلع والطلاق على مال في حكم واحد لم يحتج في اثبات انه طلاق لا فسخ الى علة اخرى فان في هذه الرواية كفاية فلو كان الخلع فسخا كما قالته الشافعية لم يمكن ايقاع الطلاق اهـ وفي هامشه قوله كما قالته الشافعية اي على احد الاقوال عنهم والا فهو مشهور مذهب الامام احمد اهـ

ص۷۹۵ باب الشقاق. قال العيني هو بالكسر الخلاف وقيل الخصام وقوله يشير بالخلع فاعل يشير محذوف وهو اما الحكم من احد الزوجين او الولي او احد منهما او الحاكم اذا ترافعا اليه والقرينة الحالية والمقالية تدل على ذلك اهـ ثم استشكلوا وجه المطابقة بين الحديث والترجمة وذكروا الوجوه قال القسطلاني واجاب في الكواكب فاجاد بان كون فاطمة ما كانت ترضى بذلك فكان الشقاق بينها وبين علي متوقعا فاراد النبي صلى الله عليه وسلم دفع وقوعه بمنع علي من ذلك بطريق الايماء والاشارة وقيل غير ذلك مما فيه تكلف وتعسف اهـ وكذا ارجح هذا الجواب العلامة العيني بقوله واحسن من هذا اوجه ما قاله الكرماني فذكر ما تقدم عن القسطلاني وقال شيخ مشائخنا الدهلوي في التراجم غرضه انه يلزم دفع الشقاق بين الزوجين اما بالصلح كما في قصة سودة او خلع كما في قصة امرأة ثابت او بمنع الزوج عما يؤذيها كما في قصة علي رضي الله عنه وعنهم اهـ قلت هكذا في النسخ التي بايدينا من التراجم والمذكور في حديث الباب انما هي قصة علي فقط۔

ص۷۹۵ باب لا يكون بيع الامة طلاقا اورد فيه قصة بريرة قال ابن التين لم يأت في الباب بشيء مما يدل عليه التبويب لكن لو كانت عصمتها عليه باقية ما خيرت بعد عتقها لان شراء عائشة كان العتق بازائه وهذا الذي قاله عجيب اما اولا فان الترجمة مطابقة فان العتق اذا لم يستلزم الطلاق فالبيع بطريق الاولى وايضا فان التخيير الذي جر الى الفرق لم يقع الا بسبب العتق لا بسبب البيع واما ثانيا فانها لو طلقت بمجرد البيع لم يكن للتخيير فائدة واما ثالثا فان آخر كلامه يرد اوله فانه يثبت ما نفاه من المطابقة قال ابن بطال اختلف السلف هل يكون بيع الامة طلاقا فقال الجمهور لا يكون بيعها طلاقا وروي عن ابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب ومن التابعين عن سعيد بن المسيب والحسن ومجاهد قالوا يكون طلاقا وتمسكوا بظاهر قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وحجة الجمهور حديث الباب وهو ان بريرة عتقت فخيرت في زوجها فلو كان طلاقها يقع بمجرد البيع لم يكن للتخيير معنى والآية نزلت في المسبيات فهن المراد بملك اليمين على ما ثبت في الصحيح من سبب نزولها اهـ ملخصا وما نقل عن الصحابة اخرجه ابن ابي شيبة باسانيد فيها انقطاع الى آخر ما ذكره الحافظ

ص۷۹۵ باب خيار الامة تحت العبد قال الحافظ يعني اذا عتقت وهذا مصير من البخاري الى ترجيح قول من قال ان زوج بريرة كان عبدا وقد ترجم في اوائل النكاح بحديث عائشة في قصة بريرة باب الحرة تحت العبد وهو جزم منه ايضا بانه كان عبدا اعترض عليه هناك ابن المنير بانه ليس في حديث الباب ان زوجها كان عبدا واثبات الخيار لها لا يدل لان المخالف يدعي ان لا فرق بين ذلك في الحر والعبد والجواب ان البخاري جرى على عادته من الاشارة الى ما في بعض طرق الحديث الى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على الروايات المختلفة الواردة في هذا الباب وترجيح ما هو الراجح عنده ومسئلة الباب خلافية تقدم في اوائل النكاح في باب الحرة تحت العبد وفي الفيض خالف ابا حنيفة وجعل لها الخيار ان كانت تحت العبد وان كانت تحت الحر فلا خيار لها

ص۷۹۵ باب شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في زوج بريرة اي عند بريرة لترجع الى عصمته قال ابن المنير موقع هذه الترجمة من الفقه تسويغ الشفاعة للحاكم عند الخصم في خصمه ان يحط عنه او يسقط ونحو ذلك اهـ من الفتح۔

ص۷۹۵ باب بغير ترجمة قال الحافظ كذا لهم بغير ترجمة وهو من متعلقات ما قبله ثم بسط الحافظ الكلام على حديث قصة بريرة من ذكر اختلاف الروايات وترجيح ما هو الراجح عنده وفي ذكر ما يستفاد منه من الفوائد الكثيرة فارجع اليه لو شئت قال العيني قوله باب اي هذا باب ذكره مجردا لانه كالفصل لما قبله وقد جرت عادته بذلك كما يذكر الفقهاء في كتبهم فصل بعد ذكر لفظة كتاب او باب اهـ

ص۷۹۶ باب قول الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن. لم يبت البخاري حكم المسئلة لقيام الاحتمال عنده في تاويلها فالاكثر انها على العموم وانها خصت بآية المائدة وعن بعض السلف ان المراد بالمشركات ههنا عبدة الاوثان والمجوس حكاه ابن المنذر وغيره ثم اورد المصنف فيه قول ابن عمر في نكاح النصرانية وهذا مصير منه الى استمرار حكم عموم آية البقرة فكانه يرى ان آية المائدة منسوخة وبه جزم ابراهيم الحربي ورده النحاس وحمله على التورع كما سياتي وذهب الجمهور الى ان عموم آية البقرة خص بآية المائدة وهي قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فبقي سائر المشركات على اصل التحريم واطلق ابن عباس ان آية البقرة منسوخة بآية المائدة وقد قيل ان ابن عمر شذ بذلك فقال ابن المنذر لا يحفظ عن احد من الاوائل انه حرم ذلك اهـ لكن اخرج ابن ابي شيبة بسند حسن ان عطاء كره نكاح اليهوديات والنصرانيات وقال كان ذلك والمسلمات قليل وروي عن عمر انه كان يامر بالتنزه عنهن من غير ان يحرمهن وقيل ان هذا اراد ابن عمر لكنه خلاف ظاهر السياق لكن الذي احتج به ابن عمر يقتضي تخصيص المنع بمن يشرك من اهل الكتاب لا من يوحد وقد فصل كثير من العلماء كالشافعية بين من دخل آباؤها في ذلك الدين قبل التحريف او النسخ او بعد ذلك وهو من جنس مذهب ابن عمر بل يمكن ان يحمل عليه وذهب الجمهور الى تحريم النساء المجوسيات وجاء عن حذيفة انه تسرى بمجوسية اخرجه ابن ابي شيبة واورده ايضا عن سعيد بن المسيب وطائفة وبه قال ابو ثور وقال ابن بطال هو محجوج بالجماعة والتنزيل واجيب بانه لا اجماع مع ثبوت الخلاف عن بعض الصحابة والتابعين واما التنزيل فظاهره ان

المجوس ليسوا اهل كتاب لقوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا لكن لما اخذ النبي صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس دل على انهم اهل كتاب فكانوا [illegible] ان تجري عليهم بقية احكام الكتابيين لكن اجيب عن اخذ الجزية من المجوس انهم اتبعوا فيهم الخبر ولم يرد مثل ذلك في النكاح والذبائح وسياتي تعرض لذلك في كتاب الذبائح ان شاء الله تعالى اهـ من الفتح قال العيني في شرح ترجمة الباب وانما ذكر هذه الآية الكريمة توطئة للاحاديث التي ذكرها في هذا الباب وفي الباب الذين بعده وانما لم ينبه على المقصود من ايرادها لاختلاف القائم فيها وقد اخذ ابن عمر بعموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حتى كره نكاح اهل الكتاب واشار اليه البخاري بايراد حديثه في هذا الباب ونكح جماعة من الصحابة نساء نصرانيات ولم يروا بذلك بأسا الى آخر ما بسط وقال القسطلاني والائمة الاربعة على حل الكتابية الحرة وعلى المنع من غير اهل الكتابين من المجوس وان كان لهم شبهة كتاب اذ لا كتاب بايديهم وكذا المتمسكون بصحف شيث وادريس وابراهيم وزبور داؤد لانها لم تنزل بنظم يدرس ويتلى وانما اوحي اليهم معانيها الى آخر ما ذكر قلت والذي يظهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف مال في تلك المسئلة الى قول ابن عمر ومن وافقه من بعض السلف ثم لا يذهب عليك ان حكم الحرائر من الكتابيات يخالف حكم اماء اهل الكتاب اما الاول فقد تقدم الحكم في ذلك وان الائمة الاربعة متفقة في اباحة النكاح فيها وفي الاوجز لا اختلاف بين اهل العلم في حل حرائر اهل الكتاب قال ابن المنذر لا يصح عن احد من الاوائل انه حرم ذلك وبه قال سائر اهل العلم وحرمته الامامية لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر الى آخر ما بسط فيه وقد تقدم الخلاف فيه لبعض السلف كابن عمر وغيره واما حكم اماء اهل الكتاب فهي مسئلة خلافية فقد ترجم الامام مالك في موطئه النهي عن نكاح اماء اهل الكتاب وفي الاوجز قال الموفق وليس للمسلم وان كان عبدا ان يتزوج امة كتابية لقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وهذا ظاهر مذهب احمد وهو قول مالك والشافعي وقال ابو ميسرة وابو حنيفة يجوز للمسلم نكاحها لانها تحل بملك اليمين فحلت بالنكاح ونقل ذلك من احمد الا ان الخلال رد هذه الرواية وقال انما توقف احمد فيها الى آخر ما فيه وههنا مسئلة ثالثة وهي اجماعية بين الائمة الاربعة وهي اباحة وطي الامة الكتابية بملك اليمين ففي الاوجز عن المغني ان امته الكتابية حلال له وهذا قول عامة اهل العلم الا الحسن البصري فانه كرهه اهـ

ص۷۹۶ باب نكاح من اسلم من المشركات وعدتهن قال الحافظ اي قدرها والجمهور على انها تعتد عدة الحرة وعن ابي حنيفة يكفي ان تستبرئ بحيضة اهـ قال العيني اي هذا باب في بيان حكم من اسلم من المشركات وبيان حكم عدتهن فاذا اسلمت وهاجرت الى المسلمين وقعت الفرقة باسلامها بينها وبين زوجها الكافر عند جماعة الفقهاء ووجب استبراؤها بثلث حيض ثم تحل للازواج هذا قول مالك وابي يوسف ومحمد والشافعي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا عدة عليها وانما عليها استبراء رحمها بحيضة واحتج بان العدة انما تكون عن طلاق واسلامها فسخ وليس بطلاق اهـ قلت وفي المسئلة فروع كثيرة متقاربة خلافية بين الائمة بسطت في الاوجز في باب نكاح المشرك اذا اسلمت زوجته وفي الفيض اي ما الحكم فيما اسلم احد الزوجين قلنا ان كان الزوجان في دار الاسلام يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم هو ايضا فهما على نكاحهما والا بانت منه وان كانا في دار الحرب لم يقع الفرقة حتى تحيض ثلث حيض واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة وقعت البينونة بمجرد المهاجرة ولا عدة عليها

ص۷۹۶ باب اذا اسلمت المشركة او النصرانية تحت الذمي والحربي قال العيني واقتصاره على النصرانية ليس بقيد لان اليهودية ايضا مثلها ولو قال اذا اسلمت المشركة او الذمية لكان احسن واشمل ولم يذكر جواب اذا الذي هو الحكم لاشكاله الى آخر ما ذكر قال الحافظ وكانه راعى لفظ الاثر المنقول في ذلك ولم يجزم بالحكم لاشكاله بل اورد الترجمة مورد السؤال فقط وقد جرت عادته ان دليل الحكم اذا كان محتملا لا يجزم بالحكم والمراد بالترجمة بيان حكم اسلام المرأة قبل زوجها هل تقع الفرقة بينهما بمجرد اسلامها او يثبت لها الخيار او يوقف في العدة فان اسلم استمر النكاح والا وقعت الفرقة بينهما وفيه خلاف مشهور وتفاصيل يطول شرحها وميل البخاري الى ان الفرقة تقع بمجرد الاسلام كما سابينها اهـ وكتب الشيخ في الكوكب الدري تحت ترجمة الامام الترمذي باب في الزوجين المشركين يسلم احدهما هذا يشمل ما اذا بقي بعد الاسلام في دار الكفر ولم ينتقل الى دار الاسلام وما اذا هاجر احد الزوجين بعد الاسلام فعندنا لا يفرق بينهما من غير تباين الدارين وهو الثابت بالحديث واما اذا اسلم وبقي هناك فلا يقع [illegible] بنفس الاسلام ما لم يعرض امر ينسب اليه التفريق كالاباء فان الاسلام جامع لا مفرق الى آخر ما بسط [illegible] زينب وغيرها وفي هامشه قال ابن عباس اذا اسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه وبذلك قال عطاء والثوري وفقهاء الكوفة واختاره ابن المنذر واليه جنح البخاري وشرط اهل الكوفة ومن وافقهم ان يعرض على زوجها الاسلام في تلك المدة فيمتنع ان كانا معا في دار الاسلام وقال مجاهد اذا اسلم في العدة يتزوجها وبه قال الشافعي ومالك واحمد واسحق وابو عبيد قال الحافظ قلت اي بدون تجديد العقد في العدة كما صرحوا به وقوله عن ابن عباس اذا اسلمت الخ فقال بالحرمة بدون عرض الاسلام او غيره وهو مختار البخاري فيقع الفرقة بلا مهلة اهـ من الفيض وفيه ايضا قوله وقال الحسن وقتادة في مجوسيين اسلما اي اسلما معا فهما على نكاحهما وهو المذهب عندنا ولا عبرة بالنظر المنطقي بان صورة اسلامهما متعذر فلا بد من التقدم ولو يسيرا لان التقدم مثله ساقط لا يعتبر به قوله واذا سبق احدهما صاحبه وابى الآخر بانت الخ وهذا يشير الى عرض الاسلام ايضا لانه ادار البينونة على الاباء والاباء يشعر بعرض الاسلام عنده ايضا انتهى كلام الفيض ثم ذكر الحافظ في الفتح (تنبيه) استنبط البخاري من اصل ترجمة الباب الى شيء مما يتعلق بشرح آية الامتحان فذكر اثر عطاء فيما يتعلق بالمعاهدة المشار اليها في الآية بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم ثم ذكر اثر مجاهد المقوي لدعوى عطاء ان ذلك كان خاصا بذلك العهد الذي وقع بين المسلمين وبين قريش وان ذلك انقطع يوم الفتح وكانه اشار بذلك الى ان الذي وقع في ذلك الوقت من تقرير المسلمة تحت المشركة لانتظار اسلامه ما دامت في العدة منسوخ لما دلت عليه هذه الآثار

من اختصاص ذلك باولئك وان الحكم في ذلك فيمن اسلمت ان لاتقر تحت زوجها المشرك اصلا ولو اسلم وهي في العدة وقد ورد في اصل المسئلة حديثان متعارضان احدهما ما اخرجه احمد من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على ابي العاص وكان اسلامها قبل اسلامه بست سنين على النكاح الاول ولم يحدث شيئا والحديث الثاني ما اخرجه الترمذي وابن ماجة من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على ابي العاص ابن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد الى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على هذين الحديثين فارجع اليه وقال ايضاً ثم ذكر البخاري حديث عائشة في شان الامتحان وبيانه لشدة تعلقه باصل المسئلة اهـ

صـ۷۹۲ **باب قول الله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الآية** ووقع في شرح ابن بطال باب الايلاء وقوله تعالى الخ قاله الحافظ وقال العيني واعلم ان الكلام ههنا اي في الايلاء في عدة مواضع ثم بسطها اشد البسط وفي هامش النسخة الهندية عن العيني الايلاء في اللغة الحلف والايلاء المذكور في قوله تعالى للذين يؤلون هو الحلف على ترك قربان امرأته اي وطيها اربعة اشهر او اكثر منها كقوله لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر او لا اقربك وهو قول ابي حنيفة واصحابه والثوري وقال ابن المنذر اكثر اهل العلم قالوا لا يكون الايلاء اقل من اربعة اشهر وقال مالك والشافعي واحمد وابوثور الايلاء ان يحلف ان لا يطأ امرأته اكثر من اربعة اشهر وان حلف على اربعة اشهر او فيما دونها لم يكن مولياً اهـ ثم قال العيني الموضع الثاني في حكم الايلاء وهو انه ان وطئها في الاربعة الاشهر كفر لانه حنث في يمينه وان لم يطأها حتى مضت اربعة اشهر بانت المرأة منه بتطليقة واحدة وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وعند ابن المسيب ومكحول وربيعة والزهري يقع تطليقة رجعية وذكر البخاري عن ابن عمر ان المولي يوقف حتى يطلق وقال مالك كذلك الامر عندنا وبه قال الليث والشافعي واحمد واسحق فان طلق فهي واحدة رجعية الا ان مالكا قال لا تصح رجعته حتى يطأ في العدة ولا يعلم احد قاله غيره اهـ وقال الامام الترمذي في جامعه والايلاء ان يحلف الرجل ان لا يقرب امرأته اربعة اشهر او اكثر واختلف اهل العلم فيه اذا مضت اربعة اشهر فقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم اذا مضت اربعة اشهر يوقف فاما ان يفئ واما ان يطلق وهو قول مالك بن انس والشافعي واحمد واسحق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة وهو قول الثوري واهل الكوفة اهـ وفي هامشه قال محمد في الموطا قال ابن عباس في تفسير آية الايلاء انه قال الفئ الجماع في الاربعة الاشهر وعزيمة الطلاق انقضاء الاربعة فاذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف بعدها وكان عبد الله بن عباس اعلم بتفسير القرآن من غيره وهو قول ابي حنيفة والعامة اهـ وفي التعليق الممجد ثم عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي في الجديد اذا حلف على ترك قربان زوجته اربعة اشهر كان مولياً واشترط مالك ان يكون مضرا بها او يكون حالة الغضب فان كان للاصلاح لم يكن مولياً ووافقه احمد واتفق الائمة الاربعة وغيرهم على انه لو حلف ان لا يقرب اقل من اربعة اشهر لا يكون مولياً ثم في الايلاء الشرعي ان جامع زوجته في اربعة اشهر فليس عليه الا كفارة يمين وان مضت اربعة اشهر ولم يفئ بجماع ولا بلسان طلقت طلقة بائنة عند الحنفية وبه قال ابن مسعود وعلي وزيد بن ثابت وغيرهم وذهب مالك والشافعي واحمد الى ان المولي اذا لم يفئ ومضت اربعة اشهر لا يقع بمضي هذه المدة طلاق بل يوقف حتى يفئ او يطلق اهـ مختصرا وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدري وفسروا رأي الحنفية ؛ قوله تعالى فيه للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا في ايام التربص هكذا وان عزموا الطلاق فلم يفيئوا هكذا وهو اوفق بقوله تعالى فان الله غفور رحيم لما فيه من نقض ما حلفوا عليه من عدم القربان اربعة اشهر بخلاف ما فسروه اهـ

صـ۷۹۲ **باب حكم المفقود في اهله وماله** كذا اطلق ولم يفصح بالحكم ودخول حكم الاهل يتعلق بابواب الطلاق بخلاف المال لكن ذكره معه استطرادا اهـ من الفتح وفي هامش الهندية قوله وقال ابن المسيب وصله عبد الرزاق باتم منه عن الثوري عن داؤد وابن ابي هند عنه قال اذا فقد في الصف تربصت امرأته سنة واذا فقد في غير الصف فاربع سنين والى قول ابن المسيب ذهب مالك لكن فرق بين ما اذا وقع القتال في دار الحرب او في دار الاسلام وفرق مالك بين من فقد في الحرب فتؤجل الاجل المذكور وبين من فقد في غير الحرب فلا تؤجل بل ينتظر مضي العمر الذي يغلب على الظن انه لا يعيش اكثر منه وقال احمد واسحق من غاب عن اهله فلم يعلم خبره لا تاجيل فيه وانما يؤجل من فقد في البحر او في الحرب او نحو ذلك وجاء عن علي اذا فقدت المرأة زوجها لا تتزوج حتى يقدم او يموت قال عبد الرزاق بلغني عن ابن مسعود انه وافق عليا في انها تنتظره ابداً وروى من طريق النخعي لا تتزوج حتى يستبين امره وهو قول فقهاء الكوفة والشافعي كذا في الفتح قال العيني والكوفيون يقولون لا يقسم ماله حتى ياتي عليه من الزمان ما لا يعيش مثله وقال الشافعي لا يقسم حتى يعلم وفاته انتهى ثم قال القسطلاني ومطابقة الحديث للترجمة من جهة ان الضالة كالمفقود فكما لم يزل ملك المالك فيها فكذلك يجب ان يكون النكاح باقيا بينهما وقد سبق الحديث مرات في اللقطة اهـ قال صاحب الفيض تحت ترجمة الباب ويحكم عندنا بموته (اي المفقود) بموت اقرانه ثم يجري الارث في ماله وفي الهداية انه هو الاقيس وقد قرره بعضهم بتسعين وغيره واما عند مالك فينتظر اربع سنين ثم يحكم بموته وبه يفتي علماء زماننا ونقل الشامي مذهب مالك ثم لم ينقل شرائطه عنده والناس اليوم يفتون بمذهبه ولا يراعون شرائطه المدونة عندهم فهولاء لا يعملون بمذهبهم ولا بمذهبه الى آخر ما ذكره اهـ

صـ۷۹۲ **باب قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية** كذا في النسخة الهندية وفي نسخ الشروح الثلثة باب الظهار وقول الله تعالى الخ ولم يتعرضوا عن اختلاف النسخ وفي الاوجز والظهار بكسر الظاء المعجمة مصدر ظاهر مفاعلة من الظهر قال الحافظ الظهار قول الرجل لامرأته انت علي كظهر امي وانما خص الظهر بذلك دون سائر الاعضاء لانه محل الركوب غالباً ولذلك سمي المركوب ظهرا فشبهت الزوجة بذلك لانها مركوب الرجل اهـ مذكور في الاوجز في ذلك وجوه اخرا فارجع اليه وتست وكذا بسط فيه فروع عديدة مما يتعلق بالظهار وقال العيني ثم الكلام فيه على انواع الاول سبب نزول هذه الآيات ثم بسطها النوع الثاني في صورة الظهار واعلم ان الالفاظ التي يصير به المرء مظاهرا على نوعين صريح نحو انت علي كظهر امي او انت عندي كظهر امي وكناية نحو ان يقول انت علي كامي او مثل امي او نحوهما يعتبر فيه نيته وان اراد ظهارا كان ظهارا وان لم ينو لا يصير مظاهرا وعند محمد بن الحسن هو ظهار وعن ابي يوسف هو مثله ان كان في الغضب وعنه ان يكون ايلاء وان نوى طلاقا بائنا النوع الثالث لا يكون الظهار الا بالتشبيه بذات محرم فاذا ظاهر بغير ذات محرم فليس بظهار وبه قال الحسن وعطاء وهو قول ابي حنيفة والشافعي في قول وعنه وهو اشهر اقواله ان كل من ظاهر بامرأة حل له نكاحها يوما من الدهر فليس ظهارا ومن ظاهر بامرأة لم يحل له نكاحها قط فهو ظهار وقال مالك من ظاهر بذات محرم او باجنبية فهو كله ظهار وعن الشعبي انه لا ظهار الا بالام او جدة وهو قول للشافعي وبه قالت الظاهرية النوع الرابع فيمن يصح منه الظهار ثم بسط الاختلاف فيه والنوع الخامس في بيان الكفارة وهو تحرير رقبة قبل الوطئ سواء كانت ذكرا او انثى صغيرا او كبيرا مسلمة او كافرة لاطلاق النص وقال الشافعي لا تجوز الكافرة وبه قال مالك واحمد الى آخر ما بسط وفي هامش الهندية واختلف فيما اذا لم يعين الام بان قال مثلا كظهر اختي فعن الشافعي في القديم لا يكون ظهارا بل يختص بالام وقال في الجديد يكون ظهارا وهو قول الجمهور وعليه الحنفية قوله وقول الله تعالى قد سمع الله الخ واستدل بقوله وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا على ان الظهار حرام وقد ذكر المصنف في الباب آثارا واقتصر على الآية وعليها وكانه اشار بذكر الآية الى الحديث المرفوع الوارد في سبب ذلك وقد ذكر بعض طرقه تعليقا في اوائل كتاب التوحيد من حديث عائشة وفيه تسمية المظاهر وتسمية المجادلة وهي التي ظاهر منها والراجح انها خولة بنت ثعلبة وانه اول ظهار كان في الاسلام كذا في الفتح اهـ ما في الهامش

صـ۷۹۲ **باب الاشارة في الطلاق والامور الخ** قال ابن بطال ذهب الجمهور الى ان الاشارة اذا كانت مفهمة تتنزل منزلة النطق وخالفه الحنفية في بعض ذلك ولعل البخاري رد عليهم بهذه الاحاديث التي جعل فيها النبي صلى الله عليه وسلم الاشارة قائمة مقام النطق واذا جازت الاشارة في احكام مختلفة في الديانة فهي لمن لا يمكنه النطق اجوز وقال ابن المنير اراد البخاري ان الاشارة بالطلاق وغيره من الاخرس وغيره التي يفهم منها الاصل والعدد نافذ كاللفظ قال الحافظ ويظهر لي ان البخاري اورد هذه الترجمة واحاديثها توطئة لما يذكره من البحث في الباب الذي يليه مع من فرق بين لعان الاخرس وطلاقه والله تعالى اعلم وقد اختلف العلماء في الاشارة المفهمة فاما في حقوق الله تعالى فقالوا يكفي ولو من القادر على النطق واما في حقوق الآدميين كالعقود والاقرار والوصية ونحو ذلك فاختلف العلماء في من اعتقل لسانه ثالثها عن ابي حنيفة ان كان مايوسا من نطقه وعن بعض الحنابلة ان [illegible] بالموت ورجحه الطحاوي وعن الاوزاعي ان سبقه كلام ونقل عن مكحول ان قال فلان حر ثم اصمت فقيل له وفلان فاومأ صح واما القادر على النطق فلا تقوم اشارته مقام نطقه عند الاكثرين اهـ وتقدم شئ من الكلام على الاشارة

في كتاب الوصايا في باب اذا اومأ المريض براسه كذا في هامش اللامع ورد العلامة العيني على ابلغ وجه و اوكده على من قال من الشراح من ابن بطال وغيره ان الامام البخاري اراد بهذا الباب الرد على ابي حنيفة او قال وكذلك ابن بطال الذي اطلق لسانه في ابي حنيفة بوجه باطل حيث قال حاول البخاري بهذا الباب الرد على ابي حنيفة لانه صلى الله عليه وسلم حكم بالاشارة في هذه الاحاديث الى ان قال وانما حمل ابا حنيفة على قوله هذا انه لم يعلم السنن التي جاءت بجواز الاشارات في احكام مختلفة انتهى قلت هذا الذي قاله قلة ادب فمن قال ان ابا حنيفة لم يعلم هذه السنن فمن نقل عنه انه لم يجوز العمل بالاشارة وهذه كتب اصحابه ناطقة بجواز ذلك كما نبهنا على بعض شئ من ذلك وقال اصحابنا اشارة الاخرس وكتابته كالبيان باللسان فيلزمه الاحكام بالاشارة بالكتابة حتى يجوز نكاحه وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراءه وغير ذلك من الاحكام بخلاف معتقل اللسان الذي حبس لسانه فان اشارته غير معتبرة لان الاشارة لا تنبئ عن المراد الا اذا طالت وصارت معهودة كالاخرس اهـ قلت وطلاق الاخرس واقع عند الائمة الاربعة قال الموفق ولا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق الا في موضعين احدهما من لا يقدر على الكلام كالاخرس اذا طلق بالاشارة طلقت زوجته وبهذا قال مالك والشافعي واصحاب الرأي ولا نعلم عن غيرهم خلافهم الى آخر ما فيه

صـ۷۹۳ **باب اللعان** قال العلامة العيني هو مصدر لاعن وهو مشتق من اللعن وهو الطرد والابعاد وسمي به لبعدهما من الرحمة او لبعد كل منهما عن الآخر ولا يجتمعان ابدا واللعان والالتعان والملاعنة بمعنى وسمي به لما فيه من لعن نفسه في الخامسة وهي من تسمية الكل باسم البعض كالصلوة تسمى ركوعا وسجودا ومعناه الشرعي شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن وقال الشافعي هي ايمان مؤكدات بلفظ الشهادة فيشترط اهلية اليمين عنده فيجري بين المسلم وامرأته الكافرة وبين الكافر والكافرة وبين العبد وامرأته وبه قال مالك واحمد وعندنا يشترط اهلية الشهادة فلا يجري الا بين المسلمين الحرين العاقلين البالغين غير محدودين في قذف واختير لفظ اللعن على لفظ الغضب وان كانا مذكورين في الآية لتقدمه فيها ولان جانب الرجل فيه اقوى من جانب المرأة لانه قادر على الابتداء باللعان الى آخر ما ذكر وقال ايضا وجوز اللعان لحفظ الانساب ودفع المعرة عن الازواج واجمع العلماء على صحته اهـ قوله فاذا قذف الاخرس امرأته الخ قال العيني اراد البخاري بهذا الكلام بيان الاختلاف بين اهل الحجاز وبين الكوفيين في حكم الاخرس في اللعان والحد فلذلك قال فاذا قذف الاخرس الى آخره بالفاء عقيب ذكر قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم الآية واخذ بعموم قوله يرمون لان الرمي اعم من ان يكون باللفظ وبالاشارة المفهمة وبنى على هذا كلامه فقال اذا قذف الاخرس امرأته الخ اهـ ثم قال العيني قوله فقال بعض الناس اراد به الكوفيين لانه لما فرغ من الاحتجاج لكلام اهل الحجاز شرع لبيان قول الكوفيين في قذف الاخرس الى آخر ما بسط في شرح كلام البخاري والجواب عن الحنفية فارجع اليه لو شئت وسيتكلف الائمة

فی لعان الاخرس والخرساء قال الموفق فاما الاخرس والخرساء فان کانا غیر معلومی الاشارة والکتابة فہما کالمجنونین لانہ لا یتصور منہما لعان وان کانا معلومی الاشارة والکتابة فقد قال احمد اذا کانت المرأة خرساء لم تلاعن لانہ لا تعلم مطالبتہا وحکاہ ابن المنذر عن احمد واصحاب الرای وکذلک ینبغی ان یکون فی الاخرس وقال القاضی و ابو الخطاب ہو کالناطق فی قذفہ ولعانہ وہو مذہب الشافعی اھ مختصرا واما مذہب المالکیۃ فموافق للشافعی قال الدردیر یشہد بالله اربعا لرأیتہا تزنی واشار الاخرس ذکرا کان او انثی او کتب ما یدل علیہ اھ قولہ ثم زعم ان طلقوا بکتاب او اشارة الخ فی ہامش الہندیۃ عن الخیر الجاری المولف اورد النقض فی کلام الحنفیۃ حیث جعلوا احد الملاعنین وہو الطلاق صحیحا بالاشارة دون الآخر وہو القذف وہذا النقض غیر وارد علیہم فان القذف من الحدود وہی تندرئ بالشبہات والطلاق من الامور التی جدہن جد وہزلہن جد فجدہ وہزلہ سواء فاین احدہما من الآخر انتہی وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ فاذا قذف الاخرس امرأتہ الخ بحثہ عن الاشارة بعد باب اللعان اشارة الی ان الاشارة معتبرة فی جملة ہذہ الابواب لعانا کان او طلاقا او غیر ذلک ولذلک عمم فی ترجمۃ الباب الاول لفظ الامور لیشمل کل باب وانت تعلم ان عدم اعتبار الحدود عندنا مبنی علی قولہ صلی الله علیہ وسلم ادرؤا الحدود بالشبہات فلا یضرنا ما ساقہ من الروایات والآثار وغیرہا لانا لم ننکر ثبوت الحکم بالاشارة حتی یفتقر الی ثبوتہ وانما قلنا ان الاشارة غیر صریحۃ فی المراد ولا شک فیہ فنشأت شبہۃ درأت الحد فی القاذف وکذلک فی غیرہ من الحدود وانما سقط اللعان لقیامہ مقام الحد اھ

ص۷۹۹ باب اذا عرض بنفی الولد قال الحافظ بتشدید الراء من التعریض وہو ذکر شئ یفہم منہ شئ آخر لم یذکر ویفارق الکنایۃ بانہا ذکر شئ بغیر لفظہ الموضوع یقوم مقامہ وترجم البخاری لہذا الحدیث فی الحدود وما جاء فی التعریض وکانہ اخذہ من قولہ فی بعض طرقہ یعرض بنفیہ اھ وقال العینی مطابقۃ الحدیث للترجمۃ تؤخذ من قولہ ولدت غلاما اسود فان فیہ تعریضا لنفیہ عنہ یعنی انا ابیض وہذا اسود فلا یکون منی اھ قال القسطلانی تحت حدیث الباب وفائدة الحدیث المنع عن نفی الولد بمجرد الامارات الضعیفۃ بل لابد من تحقق کان رآہا تزنی او ظہور دلیل قوی کان لم یکن وطئہا او اتت بولد قبل ستۃ اشہر من مبدء وطئہا او لاکثر من اربع سنین بل یلزمہ نفی الولد لان ترک نفیہ یتضمن استلحاقہ واستلحاق من لیس منہ حرام کما یحرم نفی من ہو منہ وقال ایضا وفی الحدیث ان التعریض بالقذف لیس قذفا وبہ قال الجمہور واستدل بہ امامنا الشافعی لذلک وعن المالکیۃ یجب بہ الحد اذا کان مفہوما اھ قال العینی فی کتاب الحدود واختلف العلماء فی ہذا الباب فقال قوم لا حد فی التعریض وانما یجب الحد بالتصریح البین وبہ قال الثوری وابو حنیفۃ والشافعی الا انہ یجب الادب والزجر وعلیہ یدل تبویب البخاری وقال الآخرون التعریض کالتصریح وبہ قال مالک والاوزاعی اھ قلت فی الموطا قال مالک لا حد عندنا الا فی قذف او نفی او تعریض یری ان قائلہ انما اراد بذلک نفیا او قذفا فعلی من قال ذلک الحد تاما وفی الاوجز قال الباجی وقد جلد عمر بن الخطاب فی التعریض وبہ قال عمر بن عبد العزیز وقال ابو حنیفۃ والشافعی لیس فی التعریض حد الی آخر ما بسط وقال الموفق واختلفت الروایۃ عن احمد فی التعریض بالقذف مثل ان یقول لمن یخاصمہ ما انت بزان او ما یعرفک الناس بالزنا او یقول ما انا بزان فروی عنہ حنبل لا حد علیہ وہو ظاہر کلام الخرقی واختیار ابی بکر وبہ قال الشافعی واصحاب الرای ثم ذکر حدیث الباب وروی الاثرم وغیرہ عن احمد ان علیہ الحد وبہ قال اسحاق الی آخر ما فیہ وفی فیض الباری باب اذا عرض الخ والتعریض کالایماء والاشارة بالقذف وعدہما البخاری کالصریح فلزمہ ان یقول باللعان فی صورة التعریض ایضا اھ قال الحافظ وقد اعترضہ ابن المنیر فقال ذکر ترجمۃ التعریض عقب ترجمۃ الاشارة لاشتراکہما فی افہام المقصود لکن کلامہ یشعر بان حکم التعریض یتناقض مذہبہ فی الاشارة اھ واجاب عنہ الحافظ ببیان الفرق بینہما فارجع الیہ

ص۷۹۹ باب احلاف الملاعن المراد بالاحلاف ہہنا النطق بکلمات اللعان وقد تمسک بہ من قال ان اللعان یمین وہو قول مالک والشافعی والجمہور وقال ابو حنیفۃ اللعان شہادة وہو وجہ للشافعیۃ وقیل شہادة فیہا شائبۃ الیمین وقیل بالعکس اھ من الفتح وفی ہامش اللامع اشار الامام البخاری بہذہ الترجمۃ الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرة بسطت فی الاوجز وہی ان اللعان شہادات مؤکدات بالایمان او ہو ایمان مؤکدات بلفظ الشہادة وقد تقدم الکلام مع التفریع علیہ فی اول کتاب اللعان قال القسطلانی فی شرح قولہ فاحلفہا النبی صلی الله علیہ وسلم ای الاحلاف المخصوص وہو اللعان وہو دلیل علی ان اللعان یمین ثم ذکر الاختلاف المذکور

ص۷۹۹ باب یبدء الرجل بالتلاعن اشار الامام البخاری بذلک الی مسئلۃ خلافیۃ بسطت فی الاوجز ومنہ فی ہامش اللامع وفیہ انہ استدل بالآیۃ وبحدیث ابن عباس فی قصۃ ہلال علی ان الرجل یقدم قبل المرأة فی الملاعنۃ وبہ قال الشافعی ومن تبعہ واشہب من المالکیۃ ورجحہ ابن العربی وقال ابن القاسم لو ابتدأت بہ المرأة صح واعتد بہ وہو قول ابی حنیفۃ واحتجوا بان الله تعالی عطف بالواو وہی لا تقتضی الترتیب وفی الدر المختار فان التعن لاعنت بعدہ لانہ المدعی فلو بدأ بلعانہا اعادت فلو فرق قبل الاعادة صح لحصول المقصود وقال ابن عابدین قولہ اعادت لیکون علی الترتیب المشروع وظاہرہ الوجوب لکن فی الغایۃ لا تجب الاعادة وقد اخطأ السنۃ ورجح فی الفتح بانہ الوجہ وہو قول مالک اھ قلت ومقتضی کلام البدائع الوجوب کما فی الاوجز وقال الموفق یشترط فی صحۃ اللعان شروط ستۃ الخامس الترتیب فان قدم لفظۃ اللعنۃ علی شئ من الالفاظ الاربعۃ او قدمت المرأة لعانہا علی لعان الرجل لم یعتد بہ اھ

ص۷۹۹ باب اللعان ومن طلق بعد اللعان اشار الامام بہذہ الترجمۃ ایضا الی خلافیۃ شہیرة ومال فی ذلک الی مسلک الحنفیۃ وہی ان الفرقۃ ہل تقع بنفس اللعان او بایقاع الحاکم بعد الفراغ او بایقاع الزوج فذہب مالک والشافعی ومن تبعہما الی ان الفرقۃ تقع بنفس اللعان ثم اختلفا قال مالک وغالب اصحابہ بعد فراغ المرأة وقال الشافعی بعد فراغ الزوج وتظہر فائدة الخلاف فی التوارث لو مات احدہما عقب فراغ الرجل وفیما اذا علق طلاق امرأة بفراق اخری ثم لاعن الاخری وقال الثوری وابو حنیفۃ واتباعہما لا تقع الفرقۃ حتی یوقعہا علیہا الحاکم وعن احمد روایتان احداہما مع الحنفیۃ والثانیۃ مع المالکیۃ والقول الثالث انہ لا تقع الفرقۃ حتی یوقعہا الزوج ذہب الیہ عثمان البتی ومقابلہ قول ابی عبید ان الفرقۃ تقع بنفس القذف ولو لم یقع اللعان اھ من ہامش اللامع ملخصا وسیأتی فی ہذا المعنی باب التفریق بین المتلاعنین۔

ص۸۰۰ باب التلاعن فی المسجد قال الحافظ اشار بہذہ الترجمۃ الی خلاف الحنفیۃ ان اللعان لا یتعین فی المسجد وانما یکون حیث کان الامام او حیث شاء اھ وتعقبہ العلامۃ العینی فقال قلت الذی یفہم مما قالہ انما وضع ہذہ الترجمۃ لتعیین اللعان فی المسجد ولیس کذلک وانما ہذا بیان ما قد وقع من التلاعن فی المسجد ولا یلزم من ذلک ان یکون المسجد متعینا ولہذا قال صاحب التوضیح استحب جماعۃ ان یکون التلاعن بعد العصر فی ای مکان کان والمسجد الجامع احری اھ وتقدم بیان الخلاف فی المسئلۃ فی ابواب المساجد فانہ قد ترجم المصنف ہناک بقولہ باب القضاء واللعان فی المسجد فارجع الیہ

ص۸۰۰ باب قول النبی صلی الله علیہ وسلم لو کنت راجما بغیر بینۃ الخ ای من انکر والافالمعرف ایضا یرجم قالہ الحافظ وقال العینی وجواب لو محذوف ای لرجمتہا اھ وقال الحافظ فی شرح قولہ فی الحدیث لو کنت راجما بغیر بینۃ تمسک بہ من قال ان نکول المرأة عن اللعان لا یوجب علیہا الحد وہو قول الاوزاعی واصحاب الرای واحتجوا بان الحد و لا تثبت بالنکول وبان قولہ صلی الله علیہ وسلم لو کنت راجما لم یقع بسبب اللعان فقط وقال احمد اذا امتنعت تحبس وابی ان اقول ترجم لانہا لو اقرت صریحا ثم رجعت لم ترجم فکیف ترجم اذا ابت اللعان اھ

ص۸۰۰ باب صداق الملاعنۃ۔ ای بیان الحکم فیہ وقد انعقد الاجماع علی ان المدخول بہا تستحق جمیعہ واختلف فی غیر المدخول بہا فالجمہور علی ان لہا النصف کغیرہا من المطلقات قبل الدخول وقیل بل لہا جمیعہ قالہ ابو الزناد والحکم وحماد وقیل لا شئ لہا اصلا قالہ الزہری وروی عن مالک اھ من الفتح

ص۸۰۰ باب قول الامام للمتلاعنین ان احدکما کاذب الخ قال الحافظ قولہ وقال الله یعلم ان احدکما لکاذب قال عیاض ظاہرہ انہ قال ہذا الکلام بعد فراغہما من اللعان فیؤخذ منہ عرض التوبۃ علی المذنب ولو بطریق الاجمال وانہ یلزم من کذب التوبۃ من ذلک وقال الداؤدی قال ذلک قبل اللعان تحذیرا لہما منہ والاول اظہر واولی فی سیاق الکلام قلت والذی قالہ الداؤدی اولی من جہۃ اخری وہی مشروعیۃ الموعظۃ قبل الوقوع فی المعصیۃ بل ہو احری مما بعد الوقوع الی آخر ما ذکر۔

ص۸۰۰ باب التفریق بین المتلاعنین ثبتت ہذہ الترجمۃ للمستملی وذکرہا الاسمٰعیلی وثبت عند النسفی باب بلا ترجمۃ وسقط ذلک للباقین والاول انسب قالہ الحافظ وقال العینی فی شرح قولہ فی الحدیث فرق بین رجل وامرأة وفیہ دلیل لابی حنیفۃ ومن تبعہ ان اللعان لا یتم الا بتفریق الحاکم وہو قول الثوری ایضا وقد مر الکلام فیہ مبسوطا اھ قلت واشار بذلک الی ما تقدم فی باب اللعان ومن طلق بعد اللعان وقد تقدم ہناک تفصیل الخلاف فی ہذہ المسئلۃ وتقدم ہناک ایضا ان الظاہر ان میل المصنف الی مسلک الحنفیۃ وذکر الحافظ توجیہ الحدیث علی مسلک الشافعیۃ بان قولہ فرق بینہما بیان حکم لا ایقاع فرقۃ الی آخر ما بسط من الکلام علی الروایات المختلفۃ فی مسئلۃ الباب

ص۸۰۰ باب یلحق الولد بالملاعنۃ۔ قال العلامۃ العینی یعنی ان الولد یلحق بالمرأة الملاعنۃ اذا نفاہ الزوج قبل الوضع او بعدہ وحدیث الباب رواہ البخاری ایضا فی الفرائض واخرجہ مسلم فی اللعان وابو داؤد فی الطلاق وہو مشتمل علی ثلاثۃ احکام الاول اللعان ولیس فیہ خلاف واجمعوا علی صحتہ ومشروعیتہ الثانی التفرقۃ واختلف العلماء فیہا وقد مر قریبا فی الباب السابق والثالث الحاق الولد بالام وذلک انہ اذا لاعنہا ونفی عنہ نسب الحمل انتفی عنہ ویثبت نسبہ من الام ویرثہا وترث منہ قال الطحاوی وذہب قوم الی ان الرجل اذا نفی ولد امرأتہ لم ینتف بہ ولم یلاعن بہ لقولہ صلی الله علیہ وسلم الولد للفراش وللعاہر الحجر قالوا الفراش یوجب حق الولد فی اثبات نسبہ من الزوج والمرأة فلیس لہما اخراجہ منہ بلعان ولا غیرہ قلت اراد الطحاوی بالقوم ہولاء عامر الشعبی ومحمد بن ابی ذئب وبعض اہل المدینۃ وخالفہم الآخرون وہم جمہور الفقہاء من التابعین ومن بعدہم منہم الائمۃ الاربعۃ واصحابہم فانہم قالوا اذا نفی الرجل ولد امرأتہ یلاعن وینتفی نسبہ منہ ویلزم امہ اھ مختصرا

ص۸۰۰ باب قول الامام اللہم بین قال ابن العربی لیس معنی ہذا الدعاء طلب ثبوت صدق احدہما فقط بل معناہ ان تلد لیظہر الشبہ ولا یمتنع ذلک بموت الولد مثلا فلا یظہر البیان والحکمۃ فیہ ردع من شاہد ذلک عن التلبس بمثل ما وقع لما یترتب علی ذلک من القبح ولو اندرأ الحد اھ من الفتح

ص۸۰۰ باب اذا طلقہا ثلاثا ثم تزوجت بعد العدة زوجا غیرہ فلم یمسہا ای ہل تحل للاول ان طلقہا الثانی بغیر مسیس قال الحافظ قال العینی وجواب اذا محذوف ای لا تحل للاول الا بطلاق الزوج الثانی وکان قد وطئہا وہذا لا خلاف فیہ الا سعید بن المسیب فانہ قال العقد الصحیح کاف ویحصل بہ التحلیل للزوج الاول ولم یوافقہ علی ہذا احد الا طائفۃ من الخوارج وقیل ان ابن المسیب رجع عن مذہبہ وقال الحسن البصری الا انزال شرط وزعم ان معنی العسیلۃ الانزال وخالفہ سائر الفقہاء وقالوا التقاء الختانین یحلہا للزوج الاول اھ مختصرا قال القسطلانی ولیس المراد طلاق الملاعن لان الملاعنۃ لا تعود للذی لاعن منہا ولو تزوجت عشرة سواء وطئہا او لم یطأہا اھ قلت وہکذا فی الفتح وہو الصواب وتوہم العلامۃ العینی فشرح الترجمۃ بطلاق الملاعن ثم لا یخفی علیک ان ہذا الباب لا تعلق لہ باللعان بل ہو متعلق بالعدة ولذا قال الحافظ (تنبیہ) لم یفرد کتاب العدة عن کتاب اللعان فیما وقفت علیہ من النسخ ووقع فی شرح ابن بطال قبل الباب الذی یلی ہذا وہو باب واللائی یئسن من المحیض کتاب العدة وبعضہم ابواب العدة والاولی اثبات ذلک ہنا فان ہذا الباب لا تعلق لہ باللعان ثم ذکر ما تقدم عن القسطلانی ۔

كتاب العدة

ہكذا فی ہامش النسخ الہندیۃ معلما بعلامۃ النسخۃ وہكذا فی نسخۃ العینی بلفظ كتاب العدة ولیس فی متن النسخ الہندیۃ ولافی نسخۃ الفتح والقسطلانی وتقدم بیان اختلاف النسخ فی الباب السابق قال العلامۃ العینی والعدة اسم لمدة تتربص بہا المرأة عن الزوج بعد وفاة زوجہا او فراقہ لہا اما بالولادة او بالاقراء او بالاشہر قلت العدة مصدر من عد یعد یقال عددت الشئ اذا احصیتہ وفی الشرع ہی تربص ای انتظار مدة تلزم المرأة عند زوال النكاح او شبہتہ الی آخر ما بسط

عـ٨٥ــلہ باب قولہ واللائی یئسن من المحیض من نسائكم قال الحافظ سقط لفظ باب لغیر ابی ذر وكریمۃ وثبت للباقین ووقع عند ابن بطال كتاب العدة باب قول اللہ الخ اھ وتقدم ایضاً ذكر اختلاف النسخ تحت الباب السابق قولہ قال مجاہد ان لم تعلموا یحضن او لایحضن ای فسر قولہ تعالیٰ ان ارتبتم ای لم تعلموا وقولہ واللائی قعدن عن المحیض ای حكمہن حكم اللائی یئسن وقولہ واللائی لم یحضن فعدتہن ثلاثۃ اشہر ای ان حكم اللائی لم یحضن اصلاً ورأساً حكمہن فی العدة حكم اللائی یئسن فكان تقدیر الآیۃ واللائی لم یحضن كذلك لانہا وقعت بعد قولہ فعدتہن ثلاثۃ اشہر واثر مجاہد ہذا وصلہ الفریابی وتقدم بیانہ فی تفسیر سورة الطلاق الی آخر ما ذكر الحافظ فی تفسیر الآیۃ وبیان الاختلاف فیہا وكتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ ان لم تعلموا یحضن الخ ای اشتبہ علیكم علمہ بانجرار الدم من الاستحاضۃ وغیرہ اھ وقال القسطلانی قولہ واللائی قعدن عن المحیض ای كبرن وصرن عجائز وقولہ واللائی لم یحضن ای اصلاً وہن الصغار اللائی لم یبلغن من المحیض اھ فعلی ہذا المذكور ہہنا ثلاثۃ اقسام الاولی التی اشتبہ امرہا بانجرار الدم الثانیۃ العجوز التی بلغت سن الایاس والثالثۃ الصغیرة التی لم یبلغ سن المحیض قال القسطلانی وقیل ان ارتبتم فی دم البالغات مبلغ الیاس وہو اثنتان وستون سنۃ اہو دم حیض او استحاضۃ فعدتہن ثلاثۃ اشہر واذا كانت عدة المرتابات بہا فغیر المرتابات اولی والاكثرون علی ان المعنی ان ارتبتم فی الحكم لافی الیاس اھ فحصل فی تفسیر الآیۃ ثلاثۃ اقوال الاول المذكور فی البخاری من قول مجاہد والثانی والثالث ما حكاہما القسطلانی وفی ہامش اللامع قال ابن كثیر وفی قولہ تعالیٰ ان ارتبتم قولان احدہما وہو قول طائفۃ من السلف كمجاہد والزہری ای ان رأین دما وشككتم فی كونہ حیضا او استحاضۃ وارتبتم فیہ والقول الثانی ان ارتبتم فی حكم عدتہن ولم تعرفوہ فہو ثلاثۃ اشہر وہذا مروی عن سعید بن جبیر وہو اختیار ابن جریر وہو اظہر فی المعنی اھ قلت وہذا الثانی ہو المعنی الاخیر المتقدم فی كلام القسطلانی الذی نسبہ الی الاكثر ثم اعلم انہ اختلفت الائمۃ فی عدة المستحاضۃ فعن مالك فیہ روایتان احداہما سنۃ مطلقاً والثانیۃ ان كانت ممیزة فعدتہا بالاقراء والا فبالسنۃ وفی مسلك الامام احمد تفاصیل كثیرة بسطت فی الاوجز جملتہا انہا ان كانت ممیزة او معتادة فتعتد بالاقراء وان كانت مبتدأۃ او ناسیۃ فعن احمد فیہا روایتان احدہما ان عدتہا ثلاثۃ اشہر والثانیۃ تعتد سنۃ واما عندنا الحنفیۃ فقال محمد فی مؤطاہ المعروف عندنا ان عدتہا علی اقرائہا التی كانت تجلس فیما مضی وبہ نأخذ وہو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا اھ من ہامش اللامع

صـ٨٦ــہ باب واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن. یتناول المطلقات والمتوفی عنہن ازواجہن قالہ القسطلانی وقال ایضا تحت حدیث الباب وہو مخصص كآیۃ الطلاق لعموم قولہ تعالیٰ والذین یتوفون منكم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا ثم قال وہذا قد اجمع علیہ جمہور العلماء من السلف وائمۃ الفتوی فی الامصار الا ما روی عن علی انہا تعتد آخر الاجلین یعنی ان وضعت قبل الاربعۃ الاشہر والعشر تربصت الی انقضائہا ولا تحل بمجرد الوضع وان انقضت المدة قبل الوضع تربصت الی الوضع وبہ قال ابن عباس لكن روی انہ رجع عنہ اھ وقال الحافظ وبہ ای بقول علی قال ابن عباس ویقال انہ رجع عنہ ویقویہ ان المنقول عن اتباعہ وفاق الجماعۃ فی ذلك وتقدم فی تفسیر الطلاق ان عبد الرحمان بن ابی لیلی انكر علی ابن سیرین القول بانقضاء عدتہا بالوضع وانكر ان یكون ابن مسعود قال بذلك وقد ثبت عن ابن مسعود من عدة طرق انہ كان یوافق الجماعۃ حتی كان یقول من شاء لاعنتہ علی ذلك وقد وافق سحنون من المالكیۃ علیا نقلہ المازری وغیرہ وہو شذوذ مردود لانہ احداث خلاف بعد استقرار الاجماع والسبب الحامل لہ الحرص علی العمل بالآیتین اللتین تعارض عمومہما وقال ابن عبد البر لولا حدیث السبیعۃ لكان القول ما قال علی وابن عباس لانہما عدتان مجتمعتان بصفتین وقد اجتمعتا فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا فلا تخرج من عدتہا الا بیقین والیقین آخر الاجلین اھ ملخصا من الفتح وتقدم الكلام علی مسئلۃ الباب فی تفسیر سورة البقرة ایضاً

صـ٨٦ــہ باب قول اللہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلاثۃ قروء قال العلامۃ القسطلانی سقط لفظ باب لابی ذر قولہ قال ابراہیم فیمن تزوج فی العدة تزویجا فاسدا فحاضت عندہ ای عند الثانی بانت بانقضاء ہذہ العدة من الزوج الاول ولا تحتسب بہ بالحیض لمن بعدہ لمن بعد الاول بل تعتد اخری للثانی فلا تداخل لتعدد المستحق فتعتد لكل واحد منہما عدة كاملۃ وروی المدنیون عن مالك ان كانت حاضت حیضۃ او حیضتین من الاول انہا تتم بقیۃ عدتہا منہ ثم تستأنف عدة اخری وہو قول الشافعی واحمد وقال الزہری تحتسب بالحیض الثانی كالاول فیكفی لہما عدة واحدة وہو قول الحنفیۃ وروایۃ عن مالك اھ قال العینی ہذہ مسئلۃ اجتماع العدتین فنقول اولا ان العلماء مجمعون علی ان الناكح فی العدة یفسخ نكاحہ ویفرق بینہما فاذا تزوج فی العدة فحاضت عندہ ثلث حیض بانت من الاول لانہا عدتہا منہ ثم ذكر نحو ما تقدم عن القسطلانی وفی ہامش اللامع بسط الكلام علی المسئلۃ فی الاوجز فیہ وعن المبسوط للسرخسی بعد ذكر مذہب الحنفیۃ وہو قول معاذ بن جبل وقال الجصاص وہو قول ابراہیم النخعی اھ

صـ٨٧ــہ باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس الخ سقط لفظ باب فی نسخۃ الحافظ وقال كذا للاكثر ولبعضہم باب

وبہ جزم ابن بطال والاسماعیلی وفاطمۃ ہی بنت قیس بن خالد من بنی محارب بن فہر بن مالك وہی اخت الضحاك بن قیس الذی ولی العراق لیزید بن معاویۃ وقیل ہو رابط وہو من صغار الصحابۃ وہی اسن منہ وكانت من المہاجرات الاول وكان لہا عقل وجمال وتزوجہا ابو عمرو بن حفص ویقال ابو حفص بن عمرو فخرج مع علی لما بعثہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن فبعث الیہا بتطلیقۃ ثالثۃ بقیت لہا وامر ابنی عمیہ الحارث ابن ہشام وعیاش بن ابی ربیعۃ ان یدفعا لہا تمرا وشعیرا فاستقلت ذلك وشكت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہا لیس لك سكنی ولا نفقۃ ہكذا اخرج مسلم قصتہا من طرق متعددة عنہا ولم ار ہا فی البخاری وانما ترجم لہا كما تری واورد اشیاء من قصتہا بطریق الاشارة الیہا ووہم صاحب العمدة فاورد حدیثہا بطولہ فی المتفق اھ قال العینی ثم العلماء اختلفوا فی الباب فی فصلین الاول ان المطلقۃ ثلاثا لا تجب لہا النفقۃ ولا السكنی عند قوم اذا لم تكن حاملا وہم الحسن البصری وطاؤس وعطاء بن ابی رباح واحمد واسحاق واہل الظاہر وقال قوم لہا النفقۃ والسكنی حاملا او غیر حامل وہم حماد وشریح والنخعی والثوری وابو حنیفۃ وصاحباہ وہو مذہب عمر وعبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما وقال قوم لہا السكنی بكل حال والنفقۃ اذا كانت حاملاً وہم عبد الرحمان بن مہدی ومالك والشافعی الی آخر ما ذكر من الدلائل وفی الاوجز اختلفوا فی مسئلۃ النفقۃ والسكنی للمعتدة ففی التعلیق الممجد اختلف العلماء فی ہذا الباب فذہب عمر بن الخطاب من الصحابۃ وآخرون وبہ قال اصحابنا ان للمطلقۃ المبتوتۃ النفقۃ والسكنی فی العدة وان لم تكن حاملا وقال ابن عباس واحمد لانفقۃ لہا ولا سكنی وقال مالك والشافعی وغیرہما یجب السكنی دون النفقۃ واما المتوفی عنہا زوجہا فلا نفقۃ لہا بالاجماع والاصح وجوب السكنی واما المطلقۃ الرجعیۃ فیجب لہا النفقۃ والسكنی اھ وفی البذل عن البدائع ان المعتدة عن طلاق رجعی لہا النفقۃ والسكنی بلا خلاف لان ذلك النكاح قائم فكان الحال بعد الطلاق كالحال قبلہ وان كان الطلاق ثلاثا او بائنا فلہا النفقۃ والسكنی ان كانت حاملا بالاجماع اھ وقال النووی المطلقۃ الحائل البائن لہا النفقۃ والسكنی عند ابی حنیفۃ وقال احمد لا نفقۃ لہا ولا سكنی وقال مالك والشافعی یجب لہا السكنی لا النفقۃ واما البائن الحامل فتجب لہا السكنی والنفقۃ والرجعیۃ تجبان لہا بالاجماع والمتوفی عنہا زوجہا فلا نفقۃ لہا بالاجماع والاصح عندنا وجوب السكنی لہا ولو كانت حاملا فالمشہور انہ لانفقۃ لہا كما لو كانت حائلا اھ الی آخر ما بسط فیہ وفی آخرہ وقد علمت مما سبق ان السكنی للمبتوتۃ وان لم تكن حاملا تجب عندنا الحنفیۃ وبہ قال مالك والشافعی وہو روایۃ لاحمد والاخری لہ وہو ظاہر مذہبہ ان لاسكنی لہا وبہ قال داؤد واما ان كانت حاملا فلا خلاف بین اہل العلم فی وجوب السكنی اھ قال العینی والفصل الثانی فی حكم خروج المبتوتۃ بالطلاق من بیتہا فی عدتہا روی ذلك عن ابن مسعود وعائشۃ وبہ قال ابن المسیب قال لا تعتد فی بیت زوجہا حیث طلقہا وحكی ابو عبید ہذا القول عن مالك والثوری والكوفیین وانہم كانوا یرون ان لا تبیت المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا الا فی بیتہا وفیہ قول آخر ان المبتوتۃ تعتد حیث شاءت روی ذلك عن ابن عباس وجابر وعطاء وطاؤس والحسن وعكرمۃ وكان مالك یقول المتوفی عنہا زوجہا تزور وتقیم الی قدر ما یہدأ الناس بعد العشاء ثم تنقلب الی بیتہا وہو قول اللیث والشافعی واحمد وقال ابو حنیفۃ تخرج المتوفی عنہا نہارا ولا تبیت الا فی بیتہا ولا تخرج المطلقۃ لیلا ولا نہارا اھ قال محمد لا تخرج المطلقۃ ولا المتوفی عنہا زوجہا لیلاً ولا نہارا فی العدة وقام الاجماع علی ان الرجعیۃ تستحق السكنی والنفقۃ اذ حكمہا حكم الزوجات فی جمیع امورہا اھ وفی الاوجز اعلم ان ہہنا ثلاثۃ مسائل كلہا خلافیۃ وطالما یلتبس احدہا بالاخری علی نقلۃ المذاہب الاولی وجوب سكنی المتوفی عنہا علی الزوج یعنی فی مالہ الثانیۃ خروجہا عن بیت العدة لیلا او نہارا الی حوائجہا والثالثۃ الاعتداد فی بیتہا الذی بلغہا فیہ نعیہ سواء كانت السكنی علیہا او علی زوجہا ثم بسط الكلام علی تلك المسائل واختلاف العلماء فیہا اما المسئلۃ الاولی فقد تقدم آنفا واما الثانیۃ وہی ایضاً خلافیۃ شہیرة قال الموفق للمعتدة الخروج فی حوائجہا نہاراً سواء كانت مطلقۃ او متوفی عنہا وقال محمد فی مؤطاہ المتوفی عنہا تخرج بالنہار فی حوائجہا ولا تبیت الا فی بیتہا واما المطلقۃ مبتوتۃ كانت او غیر مبتوتۃ فلا تخرج لیلاً او نہاراً ما دامت فی عدتہا اھ وقال مالك تخرج المبتوتۃ ایضاً بالنہار لقضاء الحاجۃ وانما تلزم بیتہا فی اللیل وسواء فی ذلك الرجعیۃ والبائنۃ وقال الشافعی فی الرجعیۃ لا تخرج لیلاً ولا نہاراً وانما تخرج نہارا المبتوتۃ كذا قال ابن رسلان وہكذا حكی الزرقانی مذہب مالك اھ من الاوجز وتقدم ایضاً بیان الاختلاف فی سكنی المتوفی عنہا ونفقتہا فی التفسیر فی باب قولہ والذین یتوفون منكم ویذرون ازواجاً

صـ٨٧ــہ باب المطلقۃ اذا خشی علیہا فی مسكن زوجہا الخ قال العلامۃ القسطلانی وجواب اذا محذوف والتقدیر تنتقل الی مسكن غیر مسكن الطلاق قال فی الفتح وقد اخذ البخاری الترجمۃ من مجموع ما ورد فی قصۃ فاطمۃ فرتب الجواز علی احد الامرین اما خشیۃ الاقتحام علیہا واما ان یقع منہا علی اہل مطلقہا فحش فی القول ولم یر ان بین الامرین فی قصۃ فاطمۃ معارضۃ لاحتمال وقوعہما معا فی شأنہا وقال الكرمانی فان قلت لم یذكر البخاری ما شرط فی الترجمۃ من البذاء قلت علم من القیاس علی الاقتحام والجامع بینہما رعایۃ المصلحۃ وشدة الحاجۃ الی الاحتراز عنہ وقال شارح التراجم ذكر فی الترجمۃ الخوف علیہا والخوف منہا والحدیث یقتضی الاول وقاس الثانی علیہ ویؤیدہ قول عائشۃ لہا فی بعض الطرق اخرجك ہذا اللسان فكان الزیادة لم تكن علی شرطہ فضمنہا للترجمۃ قیاساً اھ

صـ٨٧ــہ باب قول اللہ ولا یحل لہن ان یكتمن ما خلق اللہ فی ارحامہن من الحیض والحمل قال الحافظ رحمہ اللہ كذا للاكثر وہو تفسیر مجاہد وفصل ابو ذر بین ارحامہن وبین من بأثرہ اشارة الی انہ ارید بہ التفسیر لا انہا قراءة واخرج الطبری عن طائفۃ ان المراد بہ الحیض وعن آخرین الحمل وعن مجاہد كلاہما والمقصود من الآیۃ ان امر العدة لما دار علی الحیض والطہر والاطلاع علی ذلك یقع من جہۃ النساء غالباً جعلت المرأة مؤتمنۃ علی ذلك وقد تقدم بیان مدة اكثر الحیض واقلہ فی كتاب الحیض والاختلاف فی ذلك اھ وفی ہامش النسخۃ الہندیۃ عن الخیر الجاری قولہ كئیبۃ ای حزینۃ وہذا موضع الترجمۃ اذ یفہم منہ انہا اظہرت حیضہا اھ وقال القسطلانی قال ابن المنیر لما رتب صلی اللہ علیہ وسلم علی مجرد قول صفیۃ انہا حائض تاخیرہ عن السفر اخذ منہ تعدی الحكم الی الزوج فتصدق المرأة

فی الحیض والحمل باعتبار رجعة الزوج وسقوطها والحاق الحمل به اھ

باب قوله وبعولتهن احق بردهن قال القسطلانی جمع بعل والتاء لاحقة لتانیث الجمع ای ازواجهن اولی برجعتهن ماکن فی العدة فاذا انقضت العدة احتیج لعقد جدید اھ قال الحافظ وقال ابن بطال ما ملخصه المراجعة علی ضربین اما فی العدة فهی علی ما فی حدیث ابن عمر لان النبی صلی الله علیه وسلم امره بمراجعتها ولم یذکر انه احتاج الی عقد جدید واما بعد العدة فعلی ما فی حدیث معقل وقد اجمعوا علی ان الحر اذا طلق الحرة بعد الدخول بها تطلیقة او تطلیقتین فهو احق برجعتها ولو کرهت المرأة ذلک فان لم یراجع حتی انقضی العدة فتصیر اجنبیة فلا تحل له الا بنکاح مستانف واختلف السلف فیما یکون به الرجل مراجعا فذکر نحو ما سیاتی من کلام العینی قوله وکیف یراجع قال العینی جزء آخر للترجمة ولم یذکر جواب المسئلة اما بناء علی عادته اعتمادا علی معرفة الناظر بذلک واما اکتفاء بما یعلم من احادیث الباب واختلفوا فیما یکون به مراجعا فقالت طائفة اذا جامعها فقد راجعها روی ذلک عن ابن المسیب والاوزاعی وبه قال الثوری وابو حنیفة وقالا ایضا اذا لمسها او نظر الی فرجها بشهوة من غیر قصد الرجعة فهی رجعة وینبغی ان یشهد وقال مالک واسحاق اذا وطئها فی العدة وهو یرید الرجعة وجهل ان یشهد فهی رجعة وینبغی للمرأة ان تمنعه الوطی حتی یشهد وقال ابن ابی لیلی اذا راجع ولم یشهد صحت الرجعة وهو قول اصحابنا ایضا والاشهاد مستحب وقال الشافعی لا تکون الرجعة الا بالکلام فان جامعها بنیة الرجعة فلا رجعة ولها علیه مهر المثل اھ

باب مراجعة الحائض ای اذا طلقت طلاقا غیر بائن واختلفوا فی وجوب هذه المراجعة وعدمه کما تقدم فی مبدأ کتاب الطلاق من انها واجبة عند مالک والحنفیة واحمد فی روایة وقال الجمهور هی مستحبة وفی المغنی فان طلق للبدعة وهو ان یطلقها حائضا او فی طهر اصابها فیه اثم ووقع طلاقه فی قول عامة اهل العلم ولم یخالف فی ذلک الا اهل البدع والضلال ثم قال ویستحب ان یراجعها لامر النبی صلی الله علیه وسلم بمراجعتها واقل احوال الامر الاستحباب ولا یجب ذلک فی ظاهر المذهب وهو قول الثوری والشافعی واصحاب الرای وعن احمد روایة اخری انها تجب وهو قول مالک وداؤد اھ مختصرا

باب تحد المتوفی عنها اربعة اشهر وعشرا تحد بضم الفوقیة وکسر الحاء المهملة من الثلاثی المزید فیه من احد تحد احدادا وهو لغة المنع واصطلاحا ترک المتوفی عنها زوجها فی عدة الوفاة لبس مصبوغ بما یقصد لزینته الی آخر ما ذکره القسطلانی وبسط الحافظ الکلام علیه لغة وقال یروی بالجیم حکاه الخطابی قال یروی بالحاء والجیم وبالحاء اشهر والجیم ماخوذ من جددت الشیء اذا قطعته فکان المرأة انقطعت عن الزینة اھ قوله وقال الزهری لا اری ان تقرب الصبیة الخ وفی هامش النسخة الهندیة عن الکرمانی اختلفوا فی الصغیرة التی مات عنها زوجها فقال ابو حنیفة لا احداد علیها وقال الائمة الثلثة علیها الاحداد یامرها به من یتولاها اھ وهکذا حکی العینی عن الکرمانی وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله لا اری ان تقرب الصبیة الخ یعنی بذلک انها وان لم تکن مکلفة بذلک الا ان الاولیاء لیس لهم التلبس بما یحرم علی المعتدة فلا یجوز لهم الباسها مزعفرا ولا معصفرا وغیر ذلک مما یجب ... کن لبست هی بنفسها او تطیبت کانت غیر ماخوذة وعلی هذا التقریر لا یخالف مذهبه مذهب الاحناف اھ وفی هامشه قال الحافظ قوله لان علیها العدة اظنه من تصرف المصنف فان اثر الزهری وصله ابن وهب فی موطئه عن یونس عنه بدونها اھ

باب الکحل للحادة قال ابن التین الصواب الحاد بلا هاء لانه نعت للمؤنث کطالق وحائض ثم رد الحافظ علیه بانه جائز ولیس بخطاء ثم رد العینی علی الحافظ ثم اجاب عنه القسطلانی فارجع الیه ومسئلة الباب خلافیة قال الموفق یحرم علیها ان تکتحل بالاثمد من غیر ضرورة لروایة ام سلمة وغیرها ولان الکحل من ابلغ الزینة ویحرک الشهوة فهی کالطیب وابلغ منه وان اضطرت الی الکحل بالاثمد للتداوی فلها ان تکتحل لیلا وتمسحه نهارا ورخص فیه عند الضرورة عطاء والنخعی ومالک واصحاب الرای وانما منع من الکحل بالاثمد لانه الذی تحصل به الزینة فاما الکحل بالتوتیا ونحوه فلا باس به لانه لا زینة فیه اھ مختصرا وقال النووی فی حدیث الباب دلیل علی تحریم الاکتحال علی الحادة سواء احتاجت الیه ام لا وجاء فی حدیث ام سلمة فی الموطا وغیره اجعلیه باللیل وامسحیه بالنهار ووجه الجمع انها اذا لم تحتج الیه لا یحل واذا احتاجت لم یجز بالنهار ویجوز باللیل اھ مختصرا وقال مالک فی روایة عنه یمنعه مطلقا وعنه یجوز اذا خافت علی عینها بما لا طیب فیه وبه قالت الشافعیة مقیدا باللیل کذا فی الفتح قال الباجی قال ابن المواز عن مالک ان اکتحلت من علة وضرورة بالصبر باللیل فلتمسحه بالنهار وقال مالک فی المختصر الصغیر لا تکتحل الحاد الا ان تضطر فتکتحل باللیل وتمسحه بالنهار اھ مختصرا من الاوجز وفی الدر المختار وتحد بترک الکحل والحناء ولبس المعصفر والمزعفر الا بعذر اذ الضرورات تبیح المحظورات قال ابن عابدین وقید لبعض الشافعیة الاکتحال للعذر بکونه لیلا ثم تنزعه نهارا کما وردت فی الحدیث ولم ار من قید بذلک من علمائنا وکانه معلوم من قاعدة ان الضرورة تتقدر بقدرها لکن ان کفا باللیل او النهار اقتصرت علی اللیل ولا تعکس لان اللیل اخفی لزینة الکحل وهو محمل الحدیث والله سبحانه اعلم اھ

باب القسط للحادة عند الطهر قال العینی ای هذا باب فی بیان استعمال القسط للمرأة الحادة عند طهرها من الحیض اذا کانت ممن تحیض والقسط بضم القاف وسکون السین وهو عود یتبخر به وقال ابن الاثیر القسط ضرب من العود ثم قال العینی تحت حدیث الباب مطابقته للترجمة فی قوله من کست لان القسط فابدلت الکاف من القاف والتاء من الطاء وقد مر بیانه مستقصی فی کتاب الحیض فی باب الطیب للمرأة عند غسلها من الحیض فانه اخرج هذا الحدیث هناک بعین هذا الاسناد والمتن وقال النووی القسط والاظفار نوعان معروفان من البخور ولیسا من مقصود الطیب ورخص فیها لازالة الرائحة لا للتطیب اھ

باب تلبس الحادة ثیاب العصب بفتح العین وسکون الصاد المهملتین وبالباء الموحدة وهو برود الیمن یعصب غزلها ای یجمع ویشد ثم یصبغ وینسج فیاتی موشیا لبقاء ما عصب منه ابیض لم یأخذه صبغ یقال برد عصب وبرود عصب بالتنوین والاضافة وقیل هی برود مخططة قال ابن الاثیر فیکون نهی المعتدة عما صبغ بعد النسج اھ من کلام العینی وقال الحافظ قوله الا ثوب عصب وهی برود الیمن یعصب غزلها ای یربط ثم یصبغ ثم ینسج معصوبا وانما یعصب السدی دون اللحمة ثم ذکر اقوالا اخر فی تفسیره وقال ایضا قال ابن المنذر اجمع العلماء علی انه لا یجوز للحادة لبس الثیاب المعصفرة ولا المصبغة الا ما صبغ بسواد فرخص فیه مالک والشافعی لکونه لا یتخذ للزینة بل هو من لباس الحزن وکره عروة العصب وکره مالک غلیظه قال النووی الاصح عند اصحابنا تحریمه مطلقا وهذا الحدیث حجة لمن اجازه وقال ابن دقیق العید یفهم من مفهوم الحدیث جواز ما لیس بمصبوغ وهی ثیاب البیض ومنع بعض المالکیة المرتفع منها الذی یتزین به وکذلک الاسود اذا کان مما یتزین به قال النووی ورخص اصحابنا فیما لا یتزین به ولو کان مصبوغا اھ والحاصل انها لا تلبس العصب عند الحنفیة مطلقا وهو الاصح عند الشافعی کما قال النووی وقوله الآخر انه یجوز مطلقا واجاز الامام مالک غلیظه دون رقیقه کما صرح بذلک فی موطئه وعن احمد فیه روایتان احداهما وهو الاصح انه یحرم قال الموفق وما صبغ غزله ثم نسج فیه احتمالان احدهما یحرم لبسه لانه ارفع واحسن ولانه مصبوغ للحسن فاشبه ما صبغ بعد نسجه والثانی لا یحرم لقوله صلی الله علیه وسلم الا ثوب عصب وهو ما صبغ غزله قبل نسجه والاول اصح اھ

باب والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن الآیة قد تقدم تبویب المصنف بهذه الترجمة فی کتاب التفسیر فی تفسیر سورة البقرة وتقدم هناک الکلام علی المسئلة وبیان مسلک الجمهور ومذهب ابن عباس وعطاء ومجاهد فی تلک المسئلة بالبسط فارجع الیه لو شئت

باب مهر البغی والنکاح الفاسد البغی بکسر المعجمة وتشدید التحتانیة بوزن فعیل من البغاء وهو الزنا یستوی فیه المذکر والمونث والتقدیر ومهر من نکحت فی النکاح الفاسد ای بشبهة من اخلال شرط ونحو ذلک اھ وقال العینی قوله والنکاح الفاسد وانواعه کثیرة کالنکاح بلا شهود وبلا ولی عند البعض ونکاح المعتدة والنکاح الموقت والشغار عند البعض ونحوها قوله وقال الحسن اذا تزوج محرمة الخ بضم المیم وتشدید الرای امرأة محرمة علیه وفی روایة المستملی محرمه بفتح المیم وسکون الحاء وفتح الراء والمیم وبالضمیر قوله ولها ما اخذت ای من الرجل یعنی صداقها المسمی ولیس لها غیره وهو قول مالک المشهور قوله ثم قال ای الحسن بعد ای بعد ذلک لیس لها غیرها صداقها یعنی صداق مثلها وسائر الفقهاء علی هذین القولین فطائفة تقول بصداق المثل وطائفة تقول بالمسمی واما من تزوج محرمة وهو عالم بالتحریم فقال مالک وابو یوسف ومحمد والشافعی علیه الحد ولا صداق فی ذلک وقال الثوری وابو حنیفة لا حد علیه وان علم یعزر اھ

باب المهر للمدخول علیها وکیف الدخول قال العینی عطف علی ما قبله ای وفی بیان ... الدخول یعنی بم یثبت بین العلماء فقالت طائفة اذا اغلق بابا وارخی سترا علی المرأة فقد وجب الصداق کاملا والعدة وهو قول الکوفیین واللیث والاوزاعی واحمد وقالت طائفة لا یجب المهر الا بالمس ای الجماع والیه ذهب الشافعی وابو ثور وقال ابن المسیب اذا دخل بالمرأة فی بیتها صدق علیها وان دخلت علیه فی بیته صدقت علیه وهو قول مالک قوله او طلقها قبل الدخول او المسیس قال ابن بطال تقدیره او کیف طلاقها فاکتفی بذکر الفعل عن ذکر المصدر بدلالته علیه انتهی وانما ذکر اللفظین اعنی الدخول والمسیس اشارة الی المذهبین الاکتفاء بالخلوة والاحتیاج الی الجماع اھ کله من العینی وقال الحافظ فی بیان مسئلة الباب قال الکوفیون الخلوة الصحیحة یجب معها المهر کاملا سواء وطئ او لم یطأ الا ان کان احدهما مریضا او صائما او محرما او کانت حائضا فلها النصف ولها العدة کاملا وذهب الشافعی وطائفة الی ان المهر لا یجب کاملا الا بالجماع اھ

باب المتعة للتی لم یفرض لها قال الحافظ وتقییده فی الترجمة بالتی لم یفرض لها قد استدل له بقوله فی الآیة او تفرضوا لهن فریضة وهو مصیر منه الی ان او للتنویع فنفی الجناح عن من طلقت قبل المسیس فلا متعة لها لانها نقصت من المسمی فکیف یثبت لها قدر زائد عمن فرض لها قدر معلوم مع وجود المسیس وهذا احد قولی العلماء واحد قولی الشافعی ایضا وعن ابی حنیفة تختص المتعة بمن طلقها قبل الدخول ولم یسم لها صداقا وقال اللیث لا تجب المتعة اصلا وبه قال مالک وذهبت طائفة من السلف الی ان لکل مطلقة متعة من غیر استثناء وعن الشافعی مثله وهو الراجح وکذا تجب فی کل فرقة الا فی فرقة وقعت بسبب منها اھ وقال العینی قوله لقوله تعالی لا جناح علیکم الخ استدل البخاری بهذه الآیة علی وجوب المتعة لکل مطلقة مطلقا وهو قول سعید بن جبیر وغیره واختاره ابن جریر وقوله وللمطلقات متاع بالمعروف الخ ای ولقوله تعالی وللمطلقات الآیة واستدل البخاری ایضا بعموم هذه الآیة فی وجوب المتعة لکل مطلقة مطلقا اھ قلت واجاب الجصاص عن الجمهور بقوله فان قیل قوله تعالی وللمطلقات متاع بالمعروف الآیة عام فی سائرهن الا ما خصه الدلیل قیل له هو کذلک الا ان المتاع اسم لجمیع ما ینتفع به قال الله تعالی وفاکهة وابا متاعا لکم وقال تعالی متاع قلیل ثم ماواهم جهنم وغیر ذلک من الآیات فالمتعة والمتاع اسم یقع علی جمیع ما ینتفع به ونحن متی اوجبنا للمطلقات شیئا مما ینتفع به من مهر او نفقة فقد قضینا عهدة الآیة الی آخر ما ذکر ثم لم اتحصل ما قال العینی من ان البخاری قائل بالعموم والحال ان المصنف قید فی الترجمة بقوله للتی لم یفرض لها فتامل ثم المذکور فی الآیة شیئان احدهما عدم المسیس وهو واضح والثانی تسمیة المهر بقوله تفرضوا لهن فریضة ولم یتعرض المصنف فی الترجمة للاول منهما وتعرض للثانی بقوله للتی لم یفرض لها والظاهر ان المصنف اشار بذلک الی ان الشیء الثانی منها داخل تحت النفی واختلف فیه اقوال المفسرین کما فی الجمل وغیره قال ابو بکر الجصاص فی احکام القرآن فی تفسیر هذه الآیة تقدیره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فریضة الا تری انه عطف علیه قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فلو کان الاول بمعنی ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة او لم تفرضوا لما عطف علیها المفروض لها فدل ذلک علی ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فریضة ثم ذکر تفصیل

الخلاف فی المسئلة وقال ایضا واما فقہاء الامصار فان ابا حنیفة وابا یوسف ومحمدا قالوا المتعة واجبة للتی طلقها قبل الدخول ولم یسم لها مہرا وقال ابن ابی لیلی وابو الزناد والمتعة لیست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم یفعل ولا یجبر علیها ولم یفرقا بین المدخول بہا وبین غیر المدخول بہا وبین من سمی لہا وبین من لم یسم لہا وہکذا ذکر مذہب مالک وقال فی مذہب مالک انہ قال وانما ہی مما ینبغی ان یفعله فلا یجبر علیہا وقال الشافعی المتعة واجبة لکل مطلقة ولکل زوجة اذا کان الفراق من قبله الا التی سمی لہا وطلق قبل الدخول اھ مختصرا قوله ولم یذکر فی الملاعنة متعة قال الحافظ قد تقدمت احادیث اللعان مستوفات الطرق ولیس فی شئ منہا للمتعة ذکر فکانہ تمسک فی ترک المتعة للملاعنة بالعدم اھ ولم یذکر الحافظ ولا العلامة العینی ولا القسطلانی اختلاف الائمة فیہ نعم قال الجصاص قال مالک ولیس للملاعنة متعة علی حال من الحالات ولم یذکر فیہ خلاف غیرہ من الائمة واما عندنا الحنفیة فاللعان لا ینافی وجوب المتعة لان اللعان فی حکم التطلیقة البائنة وضابطة وجوب المتعة عندنا ما فی البدائع اذ قال الطلاق الذی تجب فیہ المتعة نوعان احدہما ان یکون قبل الدخول فی نکاح لا تسمیة فیہ ولا فرض بعدہ والثانی ان یکون قبل الدخول فی نکاح لم یسم فیہ المہر وانما فرض بعدہ وقال ایضا بحثا علی مسائل المتعة وکذا الفرقة بالایلاء واللعان والجب والعنة فکل فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول فی نکاح لا تسمیة فیہ فتوجب المتعة الی آخر ما ذکر فی الدر المختار وتجب متعة لمفوضة وہی من زوجت بلا مہر طلقت قبل الوطی قال ابن عابدین قوله طلقت قبل الوطی ای والخلوة وقد مر انہا وطی حکما والمراد بالطلاق فرقة جاءت من قبل الزوج ولم یشارکہ صاحب المہر فی سببہا طلاقا کانت او فسخا کالطلاق والفرقة بالایلاء واللعان والجب والعنة والردة واباءہ الاسلام الی آخر ما ذکر وفی الانوار فی فروع الشافعیة فی بیان من تجب لہا المتعة وکل فراق یحصل فی الحیاة من جہتہ لا بسبب من جہتہا کالطلاق وکل فراق منہا او بسببہا فلا متعة لہا وان لم یجب لہا مہر اھ لکن لم اجد فیہ تصریح اللعان ثم وجدت فی شرح الاقناع حیث قال وفرقة لا بسببہا بان کانت من الزوج کردتہ ولعانہ کطلاق فی ایجاب المتعة اھ واما مذہب الحنابلة کمذہب مالک انہ لا متعة لہا ففی نیل المآرب ویسقط الصداق کلہ قبل الدخول حتی المتعة لفرقة اللعان قبل تقریرہ لکون الفرقة من قبلہا لان الفسخ انما یقع اذا تم لعانہا الی آخر ما ذکر فالحاصل انہم اختلفوا فی وجوب المتعة للملاعنة فعندنا الحنفیة والشافعیة الملاعنة کالمطلقة فتجب فیما تجب للمطلقة وعند المالکیة والحنابلة لا متعة لہا ثم البراعة فی قولہ ابعد لک منہا عند الحافظ واما عندی ففی قولہ حسابکما علی اللہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

کتاب النفقات

قال العلامة القسطلانی فی جمع نفقة مشتقة من النفوق وہو الہلاک یقال نفقت الدابة تنفق نفوقا ہلکت ونفق الرجل افتقر وذہب مالہ او من النفاق وہو الرواج یقال نفقت السلعة نفاقا راجت وفی الشرع عبارة عما وجب لزوجة او قریب او مملوک وجمعہا لاختلاف انواعہا من نفقة زوج وقریب ومملوک اھ مختصرا وسیأتی الکلام علی وجوب النفقة فی باب مستقل۔

مث باب فضل النفقة علی الاہل وقع فی النسخ الہندیة ہکذا واختلفت النسخ ہہنا کما ذکرہ الشراح وفی نسخ الشروح الثلاثة کتاب النفقات وفضل النفقة علی الاہل قال القسطلانی فی شرح حدیث الباب قولہ کانت لہ صدقة ای کالصدقة فی الثواب والا لحرمت علی الہاشمی والمطلبی والصارف لہ عن الحقیقة الاجماع واطلاق الصدقة علی النفقة مجاز والمراد بہا الثواب فالتشبیہ واقع علی اصل الثواب لا فی الکمیة ولا فی الکیفیة الی آخر ما بسط وقال الحافظ قال الطبری ما ملخصہ الانفاق علی الاہل واجب والذی یعطیہ یوجر علی ذلک بحسب قصدہ ولا منافاة بین کونہا واجبة وبین تسمیتہا صدقة بل ہی افضل من صدقة التطوع اھ

مث باب وجوب النفقة علی الاہل والعیال قال القسطلانی الاہل الزوجة وقولہ والعیال من عطف العام علی الخاص وعیال الرجل من یقوم بہم وینفق علیہم وبدأ بالزوجة لانہا اقوی لوجوبہا بالمعاوضة وغیرہا بالمواساة ولانہا لا تسقط بمضی الزمان والعجز بخلاف غیرہا ولوجوبہا سببان نسب وملک فیجب بالنسب خمس نفقات نفقة الاب الحر وآبائہ وامہاتہ ونفقة الام الحرة وآبائہا وامہاتہا ونفقة الاولاد والاحرار واولادہم بشرط یسار المنفق بفاضل عن قوتہ وقوت زوجتہ وخادمہا وخادمہ وولدہ یومہ ولیلتہ ویعتبر مع القوت الکسوة والسکنی ویجب بالملک خمس ایضا الی آخر ما بسط وقال الحافظ الظاہر ان المراد بالاہل فی الترجمة الزوجة وعطف العیال علیہا من العام بعد الخاص او المراد بالاہل الزوجة والاقارب والمراد بالعیال الزوجة والخدم

فتکون الزوجة ذکرت مرتین تاکیدا لحقہا ووجوب نفقة الزوجة دلیلہ الاجماع قال المہلب النفقة علی الاہل واجبة بالاجماع ودلیلہ من السنة حدیث جابر عند مسلم ولہن علیکم رزقہن وکسوتہن بالمعروف ومن جہة المعنی انہا محبوسة عن التکسب لحق الزوج وانعقد الاجماع علی الوجوب لکن اختلفوا فی تقدیرہا فذہب الجمہور الی انہا بالکفایة والشافعی وطائفة الی انہا بالامداد ووافق الجمہور من الشافعیة اصحاب الحدیث کابن خزیمة وابن المنذر ومن غیرہم ابو الفضل بن عبدان الی آخر ما بسط اھ مختصرا ملتقطا

مث باب حبس الرجل قوت سنة علی اہلہ وکیف نفقات العیال قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عمر وہو مطابق لرکن الترجمة الاول واما الرکن الثانی وہو کیفیة النفقة علی العیال فلم یظہر لی اولا وجہ اخذہ من الحدیث ولا رأیت من تعرض لہ ثم رأیت انہ یمکن ان یؤخذ منہ دلیل التقدیر لان مقدار نفقة السنة اذا عرف عرف منہ توزیعہا علی ایام السنة فیعرف حصة کل یوم من ذلک فکانہ قال لکل واحدة فی کل یوم قدر معین من المتحصل المذکور والاصل فی الاطلاق التسویة اھ وسیأتی فی کتاب الاطعمة باب ما کان السلف یدخرون الخ ولا یتوہم التکرار لاختلاف الاغراض فالاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الغرض من ہذا الباب بیان ان نفقة العیال لسنة لکونہ فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم ومداومتہ علیہ والغرض من الباب الآتی الرد علی من زعم من صوفیة انہ لا یجوز ادخار طعام لغد وانہ ینافی التوکل وما ورد فی الترمذی من حدیث انس من انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یدخر شیئا لغد لا ینافی الجواز او مخصوص بذاتہ الشریفة فانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یذکر شیئا من التبر فی الصلوة فیتخطی الناس حتی یأمر بقسمتہ کما ورد فی مواضع من البخاری وہذا ہو الجدیر بشانہ الرفیع صلی اللہ علیہ وسلم کما ہو اہلہ اھ من ہامش اللامع وقال الحافظ قال ابن دقیق العید فی الحدیث جواز الادخار للاہل قوت سنة وفی السیاق ما یؤخذ منہ الجمع بینہ وبین حدیث کان لا یدخر شیئا لغد فیحمل علی الادخار لنفسہ وحدیث الباب علی الادخار لغیرہ الی آخر ما ذکر

مث باب قولہ والوالدات یرضعن اولادہن کذا فی النسخ الہندیة والعینی والقسطلانی واما فی نسخة الفتح فہذا الباب متأخر عن الباب الآتی قال العینی وہذہ الترجمة وقعت فی روایة النسفی بعد الباب الذی یلیہ قولہ والوالدات یرضعن خبر ومعناہ امر لما فیہ من الالزام ای لترضع الوالدات اولادہن یعنی الاولاد من ازواجہن وہن احق ولیس ذلک بایجاب اذا کان المولود لہ حیا موسرا لقولہ تعالی فی سورة النساء القصری فان ارضعن لکم فآتوہن اجورہن واکثر المفسرین علی ان المراد بالوالدات ہہنا المبتوتات فقط وقام الاجماع علی ان اجر الرضاع علی الزوج اذا خرجت المطلقة من العدة واختلفوا فی ذات الزوج ہل تجبر علی رضاع ولدہا فقال ابن ابی لیلی نعم ما کانت امرأتہ وہو قول مالک وابی ثور وقال الثوری والکوفیون والشافعی لا یلزمہا رضاعہ وہو علی الزوج علی کل حال وقال ابن القاسم تجبر علی رضاعہ الا ان یکون مثلہا لا ترضع فذلک علی الزوج قولہ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ذکر ہذہ الآیة الکریمة اشارة الی قدر المدة التی یجب فیہا الرضاع قولہ وقال وان تعاسرتم فسترضع لہ اخری الخ اشار بہذہ الآیة الکریمة الی مقدار الانفاق وانہ بالنظر لحال المنفق اھ من العینی وقال العلامة القسطلانی فی قولہ والوالدات یرضعن اولادہن وہذا الامر علی وجہ الندب او علی وجہ الوجوب اذا لم یقبل الصبی الاثدی امہ او لم یوجد لہ ظئر او کان الاب عاجزا عن الاستئجار او اراد الوالدات المطلقات واجراء النفقة او الکسوة لاجل الرضاع قولہ قال وان تعاسرتم ای تضایقتم فلم ترض الام بما ترضع بہ الاجنبیة ولم یزد الاب علی ذلک فسترضع لہ اخری فلیستأجر ولا تجوز مرضعة غیر الام ترضعہ وفیہ طرف من معاتبة الام علی المعاسرة وقولہ لہ ای للاب ای سیجد الاب غیر معاسرة ترضع لہ ولدہ ان عاسرتہ امہ وفیہ انہ لا یجب علی الام ارضاع ولد بالہم علیہا ارضاعہ اللبأ بالاجرة والقصر باجرة وبدونہا لانہ لا یعیش غالبا الا بہ وہو اللبن اول الولادة ولو اجبر امتہ علی ارضاع ولدہ امتہ او من غیرہ لان لبنہا ومنافعہا لہ بخلاف الحرة اھ وقال الحافظ فی شرح ترجمة الباب قیل دلت الآیة الاولی علی ایجاب الانفاق علی المرضعة من اجل ارضاعہا الولد سواء کان فی العصمة ام لا وفی الثانیة الاشارة الی قدر المدة التی یجب ذلک فیہا وفی الثالثة الاشارة الی مقدار الانفاق وانہ بالنظر لحال المنفق وفیہا ایضا الاشارة الی ان الارضاع لا یتحتم علی الام اھ

مث باب نفقة المرأة اذا غاب عنہا زوجہا قال القسطلانی اذا غاب الزوج الموسر عن زوجتہ فلیس لہا فسخ النکاح لتمکنہا من تحصیل حقہا بالحاکم فیبعث قاضی بلدہا الی قاضی بلدہ فیلزمہ بدفع نفقتہا ان علم موضعہ واختار القاضی الطبری وابن الصباغ جواز الفسخ لہا اذا تعذر تحصیلہا فی غیبتہ للضرورة ولو انقطع خبرہ ثبت لہا الفسخ لان تعذر النفقة بانقطاع خبرہ کتعذرہا بالافلاس نقلہ الزرکشی عن صاحبی المہذب والکافی واقرہ واما نفقة الولد فتجب بشرط الحاجة والاصح عند الشافعیة اعتبار العجز لو الزمانة اھ وقال العینی بعد الحدیث الاول من حدیثی الباب مطابقتہ للترجمة ظاہرة فی نفقة الولد فقط لان ابا سفیان کان حاضرا فی المدینة وقال بعد الحدیث الثانی قیل لا وجہ لایراد ہذا الحدیث فی ہذا الباب فلا مطابقة بینہ وبین الترجمة واجیب بانہ لما کان للمرأة ان تتصدق من مال زوجہا من غیر امرہ بما تعلم انہ یسمح لمثلہ وہو غیر واجب کان لہا ان تأخذ من مالہ بما یجب علیہ بالطریق الاولی وہذا ہو الجامع بین الحدیثین وہذا القدر کاف فی المطابقة اھ

مث باب عمل المرأة فی بیت زوجہا الظاہر عندی ان المصنف اشار بالترجمة الی مسئلة خلافیة شہیرة وہی استخدام المرأة قال ابن رسلان فی شرح حدیث عائشة کان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعطینی السواک لاغسلہ قد یستدل بہ علی ان علی الزوجة خدمة زوجہا لا سیما اذا طلب منہا واختلف العلماء فیہ فمذہب الشافعی لیس علیہا الخدمة لان العقد یتناول الاستمتاع لا الخدمة وقال بعض المالکیة علیہا خدمة مثلہا ان کانت شریفة المحل فعلیہا التدبیر للمنزل وان کانت متوسطة فعلیہا ان تفرش الفراش وتناول الشراب وان کانت

دون ذلك فعليها الكنس والتطبيخ قال تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف اهـ قال الموفق وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ واشباهه نص عليه احمد وقال ابو بكر بن ابي شيبة وابو اسحاق الجوزجاني عليها ذلك واحتجا بقصة علي وفاطمة اهـ مختصراً وفي الدر المختار امتنعت المرأة من الطحن والخبز ان كانت ممن لا تخدم او كان بها علة فعليه ان يأتيها بطعام مهيأ وان لا بان كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ولا يجوز لها اخذ الاجرة على ذلك لوجوبه عليها ديانة ولو شريفة لانه صلى الله عليه وسلم قسم الاعمال بين علي وفاطمة فجعل اعمال الخارج على علي رضي الله عنه والداخل على فاطمة رضي الله عنها مع انها سيدة نساء العالمين قال ابن عابدين قال السرخسي لا تجبر ولكن اذا لم تطبخ لا يعطيها الادام وهو الصحيح اهـ

باب خادم المرأة اي هل يشرع ويلزم الزوج اخدامها ذكر فيه حديث علي المذكور في الباب الذي قبله وسياقه اخصر منه قاله الحافظ ثم قال وحكى ابن حبيب عن اصبغ وابن الماجشون عن مالك ان خدمة البيت تلزم المرأة ولو كانت الزوجة ذات قدر وشرف اذا كان الزوج معسرا قال ولذلك الزم النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بالخدمة الباطنة وعليا بالخدمة الظاهرة وحكى ابن بطال ان بعض الشيوخ قال لا نعلم فيه شيئا من الآثار ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى على فاطمة بالخدمة الباطنة وانما جرى الامر بينهم على ما تعارفوه من حسن العشرة وجميل الاخلاق بل الاجماع منعقد على ان على الزوج مؤنة الزوجة كلها ونقل الطحاوي الاجماع على ان الزوج ليس له اخراج خادم المرأة من بيته فدل على انه يلزمه نفقة الخادم على حسب الحاجة اليه وقال الشافعي والكوفيون يفرض لها ولخادمها النفقة اذا كانت ممن تخدم وشذ اهل الظاهر فقالوا ليس على الزوج ان يخدمها ولو كانت بنت الخليفة اهـ مختصراً

باب خدمة الرجل في اهله حمل العلامة القسطلاني هذه الترجمة على بيان الجواز ولذا اقدر لفظ الجواز فقال باب جواز خدمة الرجل بنفسه ولم يتعرض لذلك الحافظان نعم قال العيني في ذكر فوائد الحديث وفيه ان خدمة الدار واهله سنة عباد الله الصالحين وهذا يومي الى الاستحباب وهو الظاهر عند هذا العبد الضعيف

باب اذا لم ينفق الرجل فللمرأة ان تأخذ الخ اي مع حضور الزوج فلا تكرار بما تقدم من باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها او يقال ان الغرض من الترجمة الاولى بيان وجوب النفقة مطلقاً سواء كان الزوج حاضراً او غائباً والغرض من هذه الترجمة ان الزوج اذا لم يعطها النفقة فماذا تفعل هل تأخذ بغير اذنه ام لا قال الحافظ اخذ المصنف هذه الترجمة من حديث الباب بطريق الاولى لانه دل على جواز الاخذ لتكملة النفقة وكذا يدل على جواز اخذ جميع النفقة عند الامتناع ثم ذكر الحافظ فوائد عديدة في شرح الحديث فقال وفيه وجوب نفقة الزوجة وانها مقدرة بالكفاية ثم ذكر الخلاف فيه وقد تقدم في باب وجوب النفقة على الاهل والعيال ثم قال وفيه اعتبار النفقة بحال الزوجة وهو قول الحنفية واختار الخصاف منهم انها معتبرة بحال الزوجين معا قال صاحب الهداية وعليه الفتوى والحجة فيه ضم قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته الآية الى هذا الحديث وذهبت الشافعية الى اعتبار حال الزوج تمسكا بالآية وهو قول بعض الحنفية واستدل به على ان من له عند غيره حق وهو عاجز عن استيفائه جاز له ان يأخذ من ماله قدر حقه بغير اذنه وهو قول الشافعي وجماعة وتسمى مسئلة الظفر والراجح عندهم لا يأخذ غير جنس حقه الا اذا تعذر حق جنسه وعن ابي حنيفة المنع وعنه يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه الا احد النقدين بدل الآخر وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء وعن احمد المنع مطلقاً اهـ وقد تقدمت هذه المسئلة في ابواب المظالم والقصاص فانه قد ترجم المصنف هناك على حديث الباب بقوله قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه فارجع اليه لو شئت

باب حفظ المرأة زوجها في ذات يده والنفقة عليه المراد بذات اليد المال وعطف النفقة عليه من عطف الخاص على العام ووقع في شرح ابن بطال والنفقة عليه وزيادة لفظ عليه غير محتاج اليها في هذا الموضع وليست من حديث الباب في شيء اهـ من الفتح

باب كسوة المرأة بالمعروف هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه مسلم من حديث جابر المطول في صفة الحج ومن جملته في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة اتقوا الله في النساء ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولما لم يكن على شرط البخاري اشار اليه واستنبط الحكم من حديث آخر على شرطه قال ابن المنير وجه مطابقة الحديث ان الذي حصل لزوجته فاطمة رضي الله عنها من الحلة قطعة فرضيت بها اقتصادا بحسب الحال لا اسرافا واما حكم المسئلة فقال ابن بطال اجمع العلماء على ان للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوبا اهـ من الفتح

باب عون المرأة زوجها في ولده كانه استنبط قيام المرأة على ولد زوجها من قيام امرأة جابر على اخواته ووجه ذلك منه بطريق الاولى قال ابن بطال وعون المرأة زوجها في ولده ليس بواجب عليها وانما هو من جميل العشرة ومن شيمة صالحات النساء اهـ من الفتح

باب نفقة المعسر على اهله قال الحافظ رحمه الله بعد ذكر استنباط الترجمة عن ابن بطال والذي يظهر ان الاخذ من جهة اهتمام الرجل بنفقة اهله حيث قال لما قيل له تصدق به فقال اعلى افقر منا فلولا اهتمامه بنفقة اهله لبادر وتصدق اهـ قلت اراد الامام البخاري بالترجمة ان اعسار الزوج لا يسقط عنه النفقة على اهله

باب وعلى الوارث مثل ذلك قال ابن بطال ما ملخصه اختلف السلف في المراد بقوله وعلى الوارث مثل ذلك فقال ابن عباس عليه ان لا يضار وبه قال الشعبي ومجاهد والجمهور قالوا ولا غرم على احد من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد المورث وقال آخرون على من يرث الاب مثل ما كان على الاب من اجر الرضاع اذا كان الولد لا مال له ثم اختلفوا في المراد بالوارث فقال الحسن والنخعي هو كل من يرث الاب من الرجال والنساء وهو قول احمد واسحق وقال ابو حنيفة واصحابه هو من كان ذا رحم محرم للمولود دون غيره وقال زيد بن ثابت اذا خلف اما وعما فعلى كل منهما ارضاع الولد بقدر ما يرث وبه قال الثوري قال ابن بطال والى هذا القول اشار البخاري بقوله وهل على المرأة منه شيء ثم اشار الى رده بقوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم فنزل المرأة من الوارث منزلة الابكم من المتكلم اهـ مختصراً من الفتح وقال الكرماني قال شارح التراجم مقصود البخاري الرد على من اوجب النفقة والارضاع على الام بعد الاب وذلك لان الام كل على الاب ومن تجب النفقة له كيف تجب عليه لغيره وحمل حديث ام سلمة على التطوع لقوله لك اجر وحديث هند اذ اباح لها اخذها من ماله دل على سقوطها عنه فكذلك بعده وخالفه وفي الاستدلال نظر الى آخر ما بسط اهـ مختصراً من هامش اللامع وقال القسطلاني في قوله وعلى الوارث عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اي وعلى وارث الصبي عند عدم الاب مثل الذي كان على ابيه في حياته من الرزق والكسوة واجر الرضاع اذا كان الولد لا مال له واختلف في الوارث فعند ابن ابي ليلى كل من ورثه وهو قول احمد وعند الحنفية من كان ذا رحم محرم منه وقال الجمهور لا غرم على احد من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد المورث وقال زيد بن ثابت اذا خلف اما وعما فعلى كل واحد منهما ارضاع الولد بقدر ما يرث واليه اشار المؤلف بقوله وهل على المرأة اي الام منه اي من ارضاع الصبي شيء وهل ههنا للنفي واشار به الى الرد على قول زيد ثم قال القسطلاني بعد حديث الباب وغرض المؤلف انه لما لم يلزم الامهات نفقة الاولاد في حياة الآباء فالحكم مستمر بعد الآباء ويقويه قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اي رزق الامهات وكسوتهن من اجل الارضاع للابناء فكيف يجب لهن في اول الآية ويجب عليهن نفقة الابناء في آخرها قاله في الفتح اهـ

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك كلا او ضياعا فالي قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة من غير لفظ الترجمة واما لفظ الترجمة فاورده في الاستقراض من طريق ابي حازم عن ابي هريرة واراد المصنف بادخاله في ابواب النفقات الاشارة الى ان من مات وله اولاد ولم يترك لهم شيئا فان نفقتهم تجب في بيت مال المسلمين والله اعلم اهـ

باب المراضع من المواليات وغيرهن قال العلامة القسطلاني بفتح الميم في الفرع كاصله والذي في معظم الروايات من الموالي اهـ وفي شرح شيخ الاسلام بفتح الميم جمع مولاة وهي الامة اهـ وبسط الشراح من دونهما فنظير ابن حجر والعيني الكلام في تحقيق هذا اللفظ قال العلامة العيني قال ابن بطال كانت العرب في اول امرها تكره رضاع الاماء وتحب العربيات طلبا لنجابة الولد فاراهم النبي صلى الله عليه وسلم انه قد رضع من غير العرب وان رضاع الاماء لا يهجن قوله وقال شعيب عن الزهري الخ تعليق مر في حديث موصول في اوائل كتاب النكاح وانما اراد بذكره ههنا ايضاح ان ثويبة كانت مولاة ليطابق الترجمة اهـ وبراعة الاختتام كما تقدم في مقدمة اللامع في قوله اعتقها ابو لهب۔

بسم الله الرحمٰن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

كتاب الاطعمة

اعلم ان مناسبة هذا الكتاب بما قبله هي ما تقدم في مقدمة اللامع في الفائدة الثالثة عشر (في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب المذكورة في صحيح البخاري) من قوله ولما انقضت النفقات وهي من الماكولات غالبا اردف كتاب الاطعمة واحكامها وآدابها اهـ قال القسطلاني الاطعمة جمع طعام كرحى وارحية قال في القاموس الطعام البر وما يؤكل وجمع الجمع اطعمات وقال ابن فارس في المجمل يقع على كل ما يطعم حتى الماء قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال النبي صلى الله عليه وسلم في زمزم انها طعام طعم وشفاء سقم والطعم بالفتح ما يؤديه الذوق يقال طعمه مر او حلو والطعام ايضا بالضم الطعام وطعم بالكسر اي اكل وذاق يطعم بالفتح طعما فهو طاعم وقول الله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم من مستلذاته او من حلالاته والحلال الماذون فيه ضد الحرام الممنوع منه والطيب في اللغة بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب والطيب في الاصل ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا يستلذ والحرام غير مستلذ لان الشرع زجر عنه اهـ وقال العلامة العيني كتاب الاطعمة اي هذا كتاب في بيان انواع الاطعمة واحكامها وهو جمع طعام قال الجوهري الطعام ما يؤكل وربما خص بالطعام البر والطعم بالفتح ما يؤديه ذوق الشيء من حلاوة ومرارة وغيرهما والطعم بالضم الاكل اهـ واما مطابقة الاحاديث بالترجمة فقال الحافظ (تنبيه) ذكر لي محدث الديار الحلبية برهان الدين ان شيخنا سراج الدين البلقيني قال ليس في هذه الاحاديث الثلاثة ما يدل على الاطعمة المترجم عليها المتلو فيها الآيات المذكورة قلت وهو ظاهر اذا كان المراد مجرد ذكر انواع الاطعمة اما اذا كان المراد بها ذلك وما يتعلق به من احوالها وصفاتها فالمناسبة ظاهرة لان من جملة احوالها التناشئة عنها الشبع والجوع ومن جملة صفاتها الحل والحرمة والمستلذ والمستخبث وكل ذلك ظاهر من الاحاديث الثلاثة واما الآيات

فانها تضمنت الاذن فی تناول الطیبات فکانه اشار بالاحادیث الی ان ذلک لایختص بنوع من الحلال ولا المستلذ ولا بحالة الشبع ولا بسد الرمق بل یتناول ذلک بحسب الوجدان وبحسب الحاجة والله اعلم اھ

ص باب التسمیة علی الطعام والاکل بالیمین ای قول بسم الله فی ابتداء الاکل واصرح ما ورد فی صفة التسمیة ما اخرجه ابوداؤد والترمذی عن عائشة مرفوعا اذا اکل احدکم طعاما فلیقل بسم الله فان نسی فی اوله فلیقل بسم الله فی اوله وآخره وقال النووی اجمع العلماء علی استحباب التسمیة علی الطعام فی اوله وفی نقل الاجماع علی الاستحباب نظر الا ان ارید بالاستحباب انه راجح الفعل والا فقد ذهب جماعة الی وجوب ذلک قوله وکل بیمینک قال شیخنا فی شرح الترمذی حمله اکثر الشافعیة علی الندب وبه جزم الغزالی ثم النووی لکن نص الشافعی فی الرسالة وفی موضع آخر من الام علی الوجوب اھ

ص باب الاکل مما یلیه قال العلامة العینی لیس فی بعض النسخ لفظ باب اھ وقال القسطلانی وقد نص ائمتنا علی کراهة الاکل مما یلی غیره ومن الوسط والاعلی لا نحو الفاکهة مما ینتقل به واما ما سبق من نص الشافعی علی التحریم فمحمول علی المشتمل علی الایذاء اھ

ص باب من تتبع حوالی القصعة حوالی بفتح اللام وسکون التحتانیة ای الجوانب یقال رأیت الناس حوله وحولیه وحوالیه واللام مفتوحة فی الجمیع ولا یجوز کسره اھ من الفتح وعندی هذا الباب کالاستثناء عما قبله وبسط الشراح لاسیما الحافظ الکلام علی الغرض من هذه الترجمة والجمع بین الروایات المختلفة فی ذلک کما سیأتی قوله اذا لم یعرف منه کراهیة قال الحافظ ذکر فیه حدیث انس فی تتبع النبی صلی الله علیه وسلم الدباء من الصحفة وهذا ظاهره یعارض الذی قبله فی الامر بالاکل مما یلیه فجمع البخاری بینهما بحمل الجواز علی ما اذا علم رضاء من یاکل معه ورمز بذلک الی تضعیف حدیث عکراش الذی اخرجه الترمذی حیث جاء فیه التفصیل بین ما اذا کان لونا واحدا فلا یتعدی ما یلیه او اکثر من لون فیجوز وقد حمل بعض الشراح فعله صلی الله علیه وسلم فی هذا الحدیث علی ذلک فقال کان الطعام مشتملا علی مرق ودباء وقدید فکان یاکل مما یعجبه وهو الدباء ویترک ما لا یعجبه وهو القدید وحمله الکرمانی علی ان الطعام کان للنبی صلی الله علیه وسلم وحده قال فلو کان له ولغیره لکان المستحب ان یاکل مما یلیه الی آخر ما بسط الحافظ

ص باب التیمن فی الاکل وغیره حدیث الباب ظاهر فیما ترجم له وظن بعضهم ان فی هذه الترجمة تکرارا لانه تقدم فی قوله باب التسمیة والاکل بالیمین وقد اجاب عنه ابن بطال بان هذه الترجمة اعم من الاولی لان الاولی لفعل الاکل فقط وهذا لجمیع الافعال فیدخل فیه الاکل والشرب بطریق التعمیم اھ من الفتح

ص باب من اکل حتی شبع لعله اشار الی اباحة لما ورد من ذمه فی الروایات الکثیرة قال الحافظ ذکر فیه ثلاثة احادیث قال ابن بطال فی هذه الاحادیث جواز الشبع وان کان ترکه احیانا افضل وقد ورد عن سلمان وابی جحیفة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال ان اکثر الناس شبعا فی الدنیا اطولهم جوعا فی الآخرة اخرجه ابن ماجه باسنادین لینین واخرج من ابن عمر نحوه وفی سنده مقال ایضا قال القرطبی وما جاء من النهی عنه محمول علی الشبع الذی یثقل المعدة ویثبط صاحبه عن القیام للعبادة ویفضی الی البطر والاشر والنوم والکسل وقد تنتهی کراهته الی التحریم بحسب ما یترتب علیه من المفسدة وذکر الکرمانی تبعا لابن المنیر ان الشبع المذکور محمول علی شبعهم المعتاد منهم وهو ان الثلث للطعام والثلث للشراب والثلث للنفس ویحتاج فی دعوی ان تلک عادتهم الی نقل خاص وانما ورد فی ذلک حدیث حسن اخرجه الترمذی والنسائی وابن ماجه الی آخر ما ذکر الحافظ

ص باب لیس علی الاعمی حرج الظاهر عندی ان غرض الامام البخاری بهذه الترجمة الاشارة الی اختلاف اقوال العلماء فی سبب نزول الآیة کما بسط المفسرون والاشارة الی ترجیح قول عطاء بن یزید اللیثی کما یدل علیه ما قاله الشراح فی مناسبة الحدیث بالآیة قال الحافظ وحکی ابن بطال عن المهلب قال مناسبة الآیة لحدیث سوید ما ذکره اهل التفسیر انهم کانوا اذا اجتمعوا للاکل عزل الاعمی علیحدة والاعرج علیحدة والمریض علیحدة لتقصیرهم عن اکل الاصحاء فکانوا یتحرجون ان یتفضلوا علیهم وهذا عن ابن الکلبی وقال عطاء بن یزید کان الاعمی یتحرج ان یاکل طعام غیره لجعله یده فی غیر موضعها والاعرج کذلک لاتساعه فی موضع الاکل والمریض لرائحته فنزلت هذه الآیة فاباح لهم الاکل مع غیرهم وفی حدیث سوید معنی الآیة لانهم جعلوا ایدیهم فیما حضر من الزاد سواء مع انه لا یمکن ان یکون اکلهم بالسواء لاختلاف احوال الناس فی ذلک وقد سوغ لهم الشارع ذلک مع ما فیه من الزیادة والنقصان فکان مباحا والله اعلم اھ کلامه وقال ابن المنیر موضع المطابقة من الترجمة وسط الآیة وهی قوله تعالی لیس علیکم جناح ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا وهی اصل فی جواز اکل المخارجة ولهذا ذکر فی الترجمة النهد والله اعلم اھ قوله والنهد الاجتماع علی الطعام قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة فی روایة المستملی وحده والنهد بکسر النون وسکون الهاء تقدم تفسیره فی اول الشرکة حیث قال باب الشرکة فی الطعام والنهد وتقدم هناک بیان حکمه اھ وفی تقریر الشیخ المکی قوله والنهد جواز من الآیة المذکورة قوله فما اتی الخ یعنی تجار القوم کل واحد منهم بما عنده من السویق فجمعنا السویق واکلناه مع ان بعضنا کان اقل السویق من البعض فبعضهم لم یکن عنده شیء فثبت النهد اھ قلت وعلی ما افاده الشیخ لا یرد ما اورده الحافظ اذ قال لیس حدیث سوید ظاهرا فی المراد من النهد الی آخر ما ذکر والبسط فی هامش اللامع

ص باب الخبز المرقق والاکل علی الخوان والسفرة قال القسطلانی المرقق بتشدید القاف الاولی الملین المحسن کالحواری او الموسع والخوان بکسر الخاء المعجمة وقال فی القاموس الخوان کغراب وکتاب ما یوکل علیه الطعام کالاخوان وقال فی الکوکب والاکل علیه من داب المترفین وصنع الجبابرة لئلا یفتقروا الی التطاطأ عند الاکل اھ وقال العینی فی تفسیر الخوان بعد ذکر ما تقدم عن القسطلانی ولیس فیما ذکره کله بیان هیئة الخوان وهو طبق کبیر من نحاس تحته کرسی من نحاس ملزوق به طوله قدر ذراع یرص فیه الزبادی ویوضع بین یدی کبیر من المترفین ولا یحمله الا اثنان فما فوقهما ثم قال فی شرح الحدیث قال ابن بطال اکل المرقق جائز مباح

ولم یترکه سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم الا زهدا فی الدنیا وترکا للتنعم وایثارا لما عند الله وغیر ذلک وکذلک الاکل علی الخوان ولیس نفی انس تاثیر قول من روی انه صلی الله علیه وسلم اکل علی خوان وانه اکل شواء وانما اخبر کل بما علم ومن علم حجة علی من لم یعلم اھ وکتب الشیخ قدس سره فی الکوکب قوله علی خوان هو مائدة لم یغیر صغارهم ان عدم الاکل علیه اما ان یکون قصدا او اتفاقا فان کان الاول لزم کراهته وان کان الثانی فلا ضیر فی الاکل علی الخوان الا انه لما کان من دیدن الجبابرة ههنا کان منهیا اذا کان علی دابهم والحاصل ان الاکل علیه بحسب نفس ذاته لا یربوا علی ترک الاولویة فاما اذا لزم فیه التشبه بالیهود والنصاری کما هو فی دیارنا کان مکروها تحریما الی ان قال والخبز المرقق علی هذا القیاس فانه مع کونه من داب المترفین المرفهین یکون سبب الاکثار فی الاکل للآکل اھ مختصرا.

ص باب السویق قال الحافظ ذکر فیه حدیث سوید بن النعمان وقد تقدم شرحه فی کتاب الطهارة اھ

ص باب ما کان النبی صلی الله علیه وسلم لا یاکل حتی یسمی له لانه ربما یکون ذلک مما یعافه صلی الله علیه وسلم او لا یجوز اکله لان الشرع ورد بتحریم بعض الحیوانات واباحة بعضها وکانوا ای العرب لا یحرمون شیئا منها وربما اتوا به مشویا ومطبوخا فلا یتمیز عن غیره الا بالسوال عنه اھ ملتقطا من القسطلانی والفتح کذا فی الهامش الهندیة

ص باب طعام الواحد یکفی الاثنین اورد فیه حدیث ابی هریرة طعام الاثنین یکفی الثلاثة وطعام الثلاثة یکفی الاربعة واستشکل الجمع بین الترجمة والحدیث فان قضیة الترجمة مرجعها النصف وقضیة الحدیث مرجعها الثلث ثم الربع واجیب بانه اشار بالترجمة الی لفظ حدیث آخر ورد ولیس علی شرطه وبان الجامع بین الحدیثین ان مطلق طعام القلیل یکفی الکثیر لکن اقصاه الضعف وقال المهلب المراد بهذه الاحادیث الحض علی المکارم والتقنع بالکفایة یعنی ولیس المراد الحصر فی مقدار الکفایة وانما المراد المواساة الی آخر ما بسط الحافظ وقال العینی تحت ترجمة الباب وهذه الترجمة لفظ حدیث اخرجه ابن ماجه باسناده من حدیث عمر مرفوعا وروی الطبرانی من حدیث ابن عمر رضی الله تعالی عنهما قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کلوا جمیعا ولا تفرقوا فان طعام الواحد یکفی الاثنین اھ مختصرا وقال القسطلانی اشار بالترجمة الی لفظ حدیث آخر لیس علی شرطه رواه مسلم ثم ذکر ما تقدم عن الحافظین ابن حجر والعینی

ص باب المومن یاکل فی معی واحد المعی بکسر العین مقصورا والجمع امعاء ممدود وهی المصارین اھ من الفتح وقال العینی وحکی القاضی عیاض عن اهل الطب والتشریح انهم زعموا ان امعاء الانسان سبعة المعدة ثم ثلاثة امعاء بعدها متصلة بها وهی کلها رقاق ثم ثلاثة غلاظ وذکر العینی اسماءها.

ص باب المومن یاکل فی معی واحد الخ هذه الترجمة مکررة فی جمیع النسخ الهندیة والمصریة من المتون والشروح غیر الکرمانی ففیها لم تتکرر هذه الترجمة قال القسطلانی کذا ثبت لابی ذر وسقط ذلک للباقین وهو اولی اذ لا فائدة فی اعادته اھ وبه جزم الحافظان ابن حجر والعینی والاوجه عند هذا العبد الضعیف انه لما ثبتت الترجمة مکررة فی اکثر النسخ کما تقدم فحینئذ هو من الاصل الثانی والعشرین من اصول التراجم والغرض من الترجمة الاولی التحریض علی تقلیل الطعام للمومن والغرض من الترجمة الثانیة التنبیه علی ان المومن لیس من شانه الا ان یاکل لسد الجوع فانه اختلف فی معنی الحدیث علی عشرة اقوال بسطت فی الاوجز السابع منها ما قال القرطبی شهوات الطعام سبع شهوة الطبع والنفس والعین والفم والاذن والانف وشهوة الجوع وهی الضروریة یاکل بها المومن واما الکافر فیاکل بالجمیع اھ ولا یبعد ایضا ان یکون الترجمة من الاصل الرابع والخمسین کما نبهت علیه فی مقدمة اللامع فی هذا الفصل اھ من هامش اللامع وذکر المعانی العدیدة للحدیث بالبسط فی هامش النسخة الهندیة فارجع الیه لو شئت وافاد صاحب الفیض ان المراد من معی تدویره وفی الطب انه سبعة تدویرات سموا کلا منها باسم فاین تلک السابعة وقد اجاب عنه الطحاوی فی مشکله ان السابعة هی المعدة اطلق علیها معی تغلیبا وحاصل الحدیث ان الکافر یاکل الکثیر والمومن القلیل اھ

ص باب الاکل متکئا ای ما حکمه وانما لم یجزم به لانه لم یأت فیه نهی صریح واختلف فی صفة الاتکاء فقیل ان یتمکن فی الجلوس للاکل علی ای صفة کان وقیل ان یمیل علی احد شقیه وقیل ان یعتمد علی یده الیسری من الارض اھ من الفتح وقال صاحب التوشیح بعد ذکر الاقوال الثلثة والاول هو المعتمد وهو شامل للقولین والحکمة فی ترکه انه من فعل ملوک العجم وانه ادعی الی کثرة الاکل اھ من هامش الهندیة قال الحافظ قال الخطابی تحسب العامة ان المتکئ هو الآکل علی احد شقیه ولیس کذلک بل هو المعتمد علی الوطاء الذی تحته قال ومعنی الحدیث انی لا اقعد متکئا علی الوطاء عند الاکل فعل من یستکثر من الطعام فانی لا آکل الا البلغة من الزاد ولذلک اقعد مستوفزا وفی حدیث انس انه صلی الله علیه وسلم اکل تمرا وهو مقع وفی روایة وهو محتفز والمراد الجلوس علی ورکیه غیر متمکن قلت وجزم ابن الجوزی فی تفسیر الاتکاء بانه المیل علی احد الشقین ولم یلتفت لانکار الخطابی لذلک الی آخر ما ذکر الحافظ من حکم الاتکاء وعلة النهی وفی الفیض ونبه الخطابی علی ان المراد من الاتکاء الجلوس مطمئنا بای نحو کان

ص باب الشواء بکسر المعجمة وبالمد معروف قاله الحافظ وفی فیض الباری ای اللحم المشوی ولعل الکباب ایضا داخل فیه اھ ثم قال تحت حدیث الباب اشار ابن بطال الی ان اخذ الحکم للترجمة ظاهر من جهة انه صلی الله علیه وسلم اهوی لیاکل ثم لم یمتنع الا لکونه ضبا فلو کان غیر ضب لاکل اھ

ص باب الخزیرة بخاء معجمة مفتوحة ثم زای مکسورة وبعد تحتانیة ساکنة راء هی ما یتخذ من الدقیق علی هیئة العصیدة لکنه ارق منها قاله الطبری وقال ابن فارس دقیق یخلط بشحم الی آخر ما ذکر الاقوال فی تفسیرها وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع قوله الخزیرة من النخالة یعنی بها الدقیق من غیر ان ینخل وینقی لا انها النخالة خالصة وقوله الحریرة من اللبن یقال انه یلقی فیه اللبن حقیقة وقیل المراد باللبن الدقیق نفسه لان رقیقه یشبه صورته صورة اللبن اھ

ص٨١٢ باب الأقط. بفتح الهمزة وكسر القاف وقد تسكن بعدها طاء مهملة وهو جبن اللبن المستخرج زبده وقد تقدم تفسيره في باب زكوة الفطر وغيره اهـ من الفتح وفي هامش النسخة الهندية قال في القاموس الاقط مثلثة ويحرك ككتف ورجل وابل شئ يتخذ من المخيض الغنمي انتهى

ص٨١٢ باب السلق والشعير. بكسر السين المهملة نوع من البقل معروف فيه تحليل لسدد الكبد ومنه صنف اسود يعقل البطن اهـ من الفتح.

ص٨١٢ باب النهش وانتشال اللحم قال العلامة القسطلاني النهش بفتح النون وسكون الهاء بعدها سين مهملة في الفرع واصله وبالمعجمة في غيرهما والانتشال استخراج اللحم من المرق قبل نضجه واسم ذلك اللحم النشيل والنهس القبض عليه بالفم وازالته من العظم اوغيره بعد الانتشال وقيل النهس بالمهملة الاخذ بمقدم الفم وبالمعجمة بالاضراس اهـ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الغرض من هذا الباب ندب النهس اشارة الى رواية الترمذي انهشوا اللحم نهشا فانه اهنأ وامرأ وقال الحافظ لعل البخاري اشار بهذه الترجمة الى تضعيف الحديث الذي سأذكره في الباب الذي يلي الباب الذي بعد هذا في النهي عن قطع اللحم بالسكين اهـ قلت وهذا ليس بواضح بل هذا الغرض الذي ذكره الحافظ ههنا هو الغرض من الباب الآتي اعني باب قطع اللحم بالسكين فاشار الامام البخاري بهذا الباب الى تضعيف ما اخرجه ابوداؤد من حديث عائشة مرفوعا لاتقطعوا اللحم بالسكين فانه من صنيع الاعاجم الحديث وهذا الحديث ضعيف جدا وقد اورده ابن الجوزي في الموضوعات وقال قال احمد ليس بصحيح وابو معشر ليس بشئ كما في هامش ابي داؤد وقال العيني قال النسائي ابو معشر له احاديث مناكير منها هذا وقال ابن عدي لايتابع عليه وهو ضعيف اهـ

ص٨١٢ باب تعرق العضد وهو العظم الذي بين الكتف والمرفق قال العيني في شرح قوله تعرق على وزن تفعل بالتشديد اي اكل ما كان من اللحم على الكتف اهـ من كلام العيني

ص٨١٢ باب قطع اللحم بالسكين تقدم الكلام عليه في باب النهش

ص٨١٢ باب ما عاب النبي صلى الله عليه وسلم طعاما قط اي مباحا اما الحرام فكان يعيبه ويذمه وينهى عنه وذهب بعضهم الى ان العيب ان كان من جهة الخلقة كره وان كان من جهة الصنعة لم يكره قال لان صنعة الله لاتعاب وصنعة الادميين تعاب قلت والذي يظهر التعميم فان فيه كسر قلب الصانع قال النووي من آداب الطعام المتأكدة ان لايعاب كقوله مالح حامض قليل الملح غليظ رقيق غير ناضج ونحو ذلك اهـ من الفتح

ص٨١٢ باب النفخ في الشعير اي بعد طحنه لتطير منه قشوره وكانه نبه بهذه الترجمة على ان النهي عن النفخ في الطعام خاص بالطعام المطبوخ اهـ من الفتح وتعقبه العلامة العيني بقوله قلت لانسلم ذلك بل المراد ان الشعير اذا طحن ينفخ فيه حتى يذهب عنه القشور ثم يستعمل خبزا او طعاما اوسويقا اوغير ذلك ولاينخل بالمنخل ونفس معنى الحديث يدل على ذلك اهـ قلت لامنافاة بين ما افاده الحافظ في الغرض من الترجمة وبين الغرض الذي ذكره العلامة العيني فالترجمة يحتمل الغرضين وما افاده العيني من الغرض ايضا وسيأتي في الباب الآتي بل كان لكم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مناخل قال ما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم منخلا من حين ابتعثه الله حتى قبضه الله الحديث

ص٨١٣ باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ياكلون اي في زمانه صلى الله عليه وسلم قاله الحافظ

ص٨١٣ باب التلبينة قال الكرماني تفعيلة من اللبن بالموحدة اهـ وقال الحافظ ويقال بلا هاء اهـ وقال العيني بفتح المثناة وسكون اللام وكسر الموحدة بعدها تحتانية ساكنة ثم نون طعام يتخذ من دقيق او نخالة وربما جعل فيها عسل سميت بذلك لشبهها باللبن في البياض والرقة والنافع منه ما كان رقيقا نضيجا لا غليظا نيئا اهـ من الفتح وفيه في موضع آخر قال الاصمعي هي حساء يعمل من دقيق او نخالة ويجعل فيه عسل قال غيره او لبن سميت تلبينة تشبيها لها باللبن في بياضها ورقتها وقاله ابن قتيبة وعلى قول من قال يخلط فيها اللبن سميت بذلك لمخالطة اللبن لها الى آخر ما ذكر وسيأتي في كتاب الطب باب التلبينة للمريض

ص٨١٣ باب الثريد بفتح المثلثة وكسر الراء معروف وهو ان يثرد الخبز بمرق اللحم وقد يكون معه اللحم ومن امثالهم الثريد احد اللحمين وربما كان انفع واقوى من نفس اللحم النضيج اذا ثرد بمرقته اهـ من الفتح

ص٨١٣ باب شاة مسموطة والكتف والجنب المسموطة التي ينتف شعر جلدها ثم تشوى وهو مأكل المترفين وانما كانت عادتهم ان ياخذوا جلد الشاة ينتفعوا به اهـ من القسطلاني قال العلامة العيني والاولان منها مذكوران في حديثي الباب واما الجنب فلا ذكر له وقال بعضهم (اي الحافظ) واما الجنب فاشار به الى حديث ام سلمة انها قربت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم جنبا مشويا فاكل منه ثم قام الى الصلوة اخرجه الترمذي وصححه اهـ ثم تعقبه العيني والتعقب عندي ليس بصحيح ثم قال والاوجه ان يقال ذكر الجنب استطرادا والحاقا للجنب بالكتف والشاة المسموطة وقال ايضا في شرح الحديث قال شارح التراجم مقصوده جواز اكل المسموط ولايلزم من كونه لم يره انه لم يرعضوا مسموطا فان الاكاره لاتوكل الا كذلك وقد اكلها اهـ

ص٨١٣ باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم واسفارهم من الطعام الخ قال العيني اراد البخاري بهذا الرد على الصوفية ومن يذهب الى مذهبهم في قولهم انه لايجوز ادخار طعام لغد وان المؤمن الكامل الايمان لايستحق اسم الولاية حتى يتصدق بما يفضل عن شبعه ولايترك طعاما لغد ولايصبح عنده شئ من عين ولاعرض ويمسي كذلك ومن خالف ذلك فقد اساء الظن بربه وفي هذه الاحاديث كفاية في الرد على من زعم ذلك اهـ مختصرا قلت وحكى الحافظ في الفتح الغرض المذكور عن ابن بطال وتقدم ايضا شئ من الكلام على هذا الباب في باب حبس الرجل قوت سنة على اهله الخ

ص٨١٣ باب الخبيص بالخاء المفتوحة والسين المهملتين بينهما تحتية ساكنة وهو تمر يخلط بسمن واقط فيعجن شديدا ثم يندر نواه وربما جعل فيه سويقا وقد حاسه يحيسه اهـ من القسطلاني

ص٨١٤ باب الاكل في اناء مفضض اي جعل فيه الفضة بالتضبيب او بالخلط او بالطلاء قاله القسطلاني قال الحافظ والاكل في جميع الآنية مباح الا اناء الذهب والفضة واختلف في الاناء الذي فيه شئ من ذلك اما بالتضبيب واما بالخلط وحديث حذيفة الذي ساقه في الباب فيه النهي عن الشرب في آنية الذهب والفضة ويؤخذ منع الاكل بطريق الالحاق قال مغلطاي لايطابق الحديث الترجمة الا ان كان الاناء الذي سقي فيه حذيفة كان مضببا فان الضبة موضع الشفة عند الشرب واجاب الكرماني بان لفظ مفضض وان كان ظاهرا فيما فيه فضة لكنه يشمل ما اذا كان متخذا كله من فضة اهـ

ص٨١٤ باب ذكر الطعام قال ابن بطال معنى هذه الترجمة اباحة اكل الطعام الطيب وان الزهد ليس في خلاف ذلك فان في تشبيه المؤمن بما طعمه طيب وتشبيه الكافر بما طعمه مر ترغيبا في اكل الطعام الطيب والحلو قال وانما كره السلف الادمان على اكل الطيبات خشية ان يصير ذلك عادة فلا تصبر النفس على فقدها اهـ من الفتح والاوجه عندي في غرض الترجمة انه اراد بذلك ان ذكر الاطعمة المختلفة ليس بداخل في الحرص والشره كما هو ظاهر مودى لفظ الترجمة والله اعلم ويؤيده قول الحافظ ذكر فيه ثلاثة احاديث احدها حديث ابي موسى والغرض منه هنا ذكر الطعم فيه والطعام يطلق بمعنى الطعم اهـ وقريب منه ما قال العلامة السندي قوله باب ذكر الطعام اي لايكره ذكر الطعام في المجالس وعند ذكر العلوم ولايستدل به على مقارفة طبع صاحبه او على حاجته اليه والله اعلم اهـ

ص٨١٤ باب الادم بضم الهمزة والدال المهملة ويجوز اسكانها جمع ادام وقيل هو بالاسكان المفرد وبالضم الجمع ثم قال الحافظ وقد اختلف الناس في الادم فالجمهور انه ما يؤكل به الخبز مما يطيبه سواء كان مرقا ام لا واشترط ابوحنيفة وابويوسف الاصطباغ وسيأتي بسط ذلك في كتاب الايمان والنذور اهـ من الفتح

ص٨١٤ باب الحلواء والعسل. كذا في النسخ الهندية ممدودا وفي بعض النسخ الحلوى وهما لغتان على قول ؤ عند الاصمعي بالقصر تكتب بالياء وعند الفراء بالمد تكتب بالالف وهو كل حلو يؤكل وقال الخطابي اسم الحلواء لايقع الا على ما دخلته الصنعة وفي المخصص لابن سيدة هي ما عولج من الطعام بحلاوة وقد تطلق على الفاكهة اهـ من الفتح

ص٨١٤ باب الدباء بضم الدال المهملة وتشديد الباء الموحدة ممدود ويجوز القصر وهو القرع وقيل خاص بالمستدير منه كذا في الحاشية الهندية عن الفتح

ص٨١٤ باب الرجل يتكلف الطعام لاخوانه قال الكرماني وجه التكلف من حديث الباب انه حصر العدد بقوله خامس خمسة ولو لا التكلف لما حصر وسبق الى نحو ذلك ابن التين وزاد ان التحديد ينافي البركة ولذلك لما لم يحدد ابوطلحة حصلت في طعامه البركة حتى وسع العدد الكثير اهـ من الفتح هكذا قال العيني وتبعه القسطلاني واستدل المصنف لهذه المسئلة اعني التكلف للضيف في كتاب الادب بحديث ابي جحيفة في قصة سلمان وابي الدرداء وهو ظاهر في الدلالة على المسئلة وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت ترجمة الباب ودلالة الرواية عليه من حيث انه جعل في طعامهم اللحم وهو غاية في التكلف اهـ وما افاده الشيخ قدس سره اوجه مما قاله الشراح ولايبعد ان يقال ان تكلفه يظهر من صنيعه اذ قال اصنع لي طعاما ادعو رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يشير الى انه اراد الطيب اللحم وفي التيسير بعد ذكر كلام الكرماني والعيني مي توان گفت كه اين مرد در از ان ششم كس تكلف كرده اگرچه گفته اند طعام الواحد يكفي الاثنين ليكن خالي از تكلف نيست اهـ قلت ولا فانه بعيد في باب الرأي لانه يدل انه اذن السادس بالتكلف وهو ليس بتكلف في الطعام ثم اعلم انه لا باس في التكلف للضيوف والاخوان لرواية الشيخين من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه الحديث وفي الاوجز في حديث ابي الهيثم اذ ذبح لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة لايدخل ذلك في التكلف المكروه بل هو داخل في اكرام الضيف المامور به قال النووي فذكره جماعة من السلف التكلف للضيف وهو محمول على ما يشق على صاحب البيت مشقة ظاهرة لان ذلك يمنع من الاخلاص وكمال السرور بالضيف واما فعل الانصاري فليس مما يشق عليه بل لو ذبح اغناما بل جمالا في ضيافة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه كان مسرورا بذلك مغبوطا فيه اهـ من هامش اللامع وسيأتي في كتاب الادب باب صنع الطعام والتكلف للضيف وسيأتي هناك الجواب عما في الترجمتين من التكرار -

ص٨١٤ باب من اضاف رجلا الى طعام واقبل هو على عمله قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى انه لايتحتم على الداعي ان ياكل مع المدعو وقال ابن بطال لااعلم في اشتراط اكل الداعي مع الضيف الا انه ابسط لوجهه واذهب لاحتشامه فمن فعل فهو ابلغ في قرى الضيف ومن ترك فجائز فقد تقدم في اضياف ابي بكر انهم امتنعوا ان ياكلوا حتى ياكل معهم وانه انكر ذلك اهـ وزاد القسطلاني والذي يظهر لي انه يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص على ما لايخفى اهـ

ص٨١٤ باب المرق قال العلامة العيني ترجم به اشارة الى ان له فضلا على الطعام الثخين ولهذا كان السلف ياكلون الطعام المرق وفي مسلم من حديث ابي ذر رفعه اذا طبخت قدرا فاكثر مرقها وتعاهد جيرانك وفيه امر النبي صلى الله عليه وسلم باكثار المرق بقصد التوسعة على الجيران والامر فيه محمول على الندب اهـ

ص٨١٤ باب القديد قال العلامة العيني وترجم به اشارة الى ان القديد من طعام النبي صلى الله عليه وسلم وطعام السلف اهـ وفي هامش الهندية عن النهاية القديد اللحم المملوح المجفف في الشمس فعيل بمعنى مفعول اهـ وهكذا في المجمع وفي الفيض كانوا يقددون اللحم ثم يلقونه في الشمس حتى ييبس ثم يدخرونه وياكلونه متى احتاجوا اليه اهـ

ص٨١٤ باب من ناول اوقدم الى صاحبه على المائدة شيئا قال صاحب الفيض في شرح ترجمة الباب

يعنی ان الناس اذا قعدوا على طعام حلقا حلقا فيجوز لاصحاب حلقة واحدة ان يناول احدهما الآخر من ما عندهم من الطعام ولايجوز لصاحب حلقة ان يناوله لصاحب حلقة اخرى الا ان يستاذن المضيف اھ ذكر فيه حديث انس فی قصة الخياط وفيه وقال ثمامة عن انس فجعلت اجمع الدباء بين يديه وصله قبل بابين من طريق ثمامة وقد تقدم فی باب من تتبع حوالی القصعة ان فی رواية حميد عن انس فجعلت اجمعه فادنيه منه وهو المطابق للترجمة الی آخر ما ذكرالحافظ من الكلام على المطابقة بين الحديث والترجمة -

ص٨١٨ باب الرطب بالقثاء قال فی القاموس القثاء بالكسر والضم معروف او هو الخيار والمراد اكلهما معا قال القسطلانی ثم قال فی شرح الحديث وانما جمع صلى الله عليه وسلم بينهما ليعتدلا فان كل واحد منهما مصلح للآخر مزيل لاكثر ضرره فالقثاء مسكن للعطش منعش للقوى بشمه لما فيه من العطرية مطفئ لحرارة المعدة الملتهبة غير سريع الفساد والرطب حار فی الاولى رطب فی الثانية يقوی المعدة الباردة لكنه معطش سريع التعفن فقابل الشیء البارد بالمضاد له الی آخر ما ذكر فيه -

ص٨١٨ باب الحشف كذا فی النسخة الهندية وفی نسخ الشروح الثلاثة باب بغير ترجمة قال القسطلانی باب من غير ترجمة ولم يزد عليه وقال العينی كذا وقع عند جميع الرواة مجردا وكانت عادته ان يذكر مثل هذا كالفصل لما قبله ويكون المذكور بعده ملحقا به لمناسبة بينهما ولا مناسبة اصلا بين الحديث المذكور بعده وبين الحديث قبله ولهذا اعترض الاسماعيلی بانه ليس فيه للرطب والقثاء ذكر ولم يذكر لفظ الباب اھ وقال الحافظ قوله باب كذا هو فی رواية الجميع بغير ترجمة وسقط عند الاسماعيلی فاعترض بانه ليس فيه للرطب والقثاء ذكره الذی اظن انه اراد ان يترجم به للتمر وحده ولو لنوع منه اھ وفی هامش النسخة الهندية عن الخير الجاری هو كالفصل لما قبله حيث ذكر فيها البلح وههنا ذكر التمرة والمناسبة بينهما ظاهر اھ قلت ولم يذكر الحافظان ولا القسطلانی ما فی النسخ الهندية من قوله باب الحشف وكذا لم يتعرضوا لترجمة الباب وكتب الشيخ قدس سره فی اللامع باب الحشف اراد بذلك دفع ما يتوهم من باب التكلف انه لعله لابد له منه فازاله باثبات ان النبی صلى الله عليه وسلم اكتفی بالحاضر عنده ولو حشفا فعلم ان التكلف ليس امرا لابد له منه اھ قلت والحشف هو الفاسد اليابس من التمر قيل الضعيف الذی لا نوى له كما قال العينی وغيره

ص٨١٨ باب الرطب والتمر قال العلامة العينی اشار به الی ان التمر له فضل على غيره من الاقوات فلذلك ذكر قوله وهزی اليك الآية على ما نذكره ان شاء الله تعالى وقد روى الترمذی من حديث عائشة رضی الله تعالى عنها مرفوعا بيت لا تمر فيه جياع اهله وقد وقع فی كتاب ابن بطال باب الرطب بالتمر بالباء الموحدة وليس فی حديث الباب مثل لذلك اھ -

ص٨١٩ باب اكل الجمار بضم الجيم وتشديد الميم ذكر فيه حديث ابن عمر فی النخلة وقد تقدم شرحه فی كتاب العلم مستوفی وتقدم الكلام على خصوص الترجمة باكل الجمار فی كتاب البيوع اھ من الفتح -

ص٨١٩ باب العجوة بفتح العين المهملة وسكون الجيم نوع من التمر معروف اھ من الفتح قال العينی ای باب فضل العجوة على غيرها من التمر وفی الترغيب على اكلها وهی اجود تمر المدينة ويسمونه لينة وقيل هی اكبر من الصيحانی يضرب الی السواد وذكر ابن التين ان العجوة غرس النبی صلى الله عليه وسلم اھ وفی هامش الهندية ودفع السحر والسم من خاصية ذلك النوع او من دعائه صلى الله عليه وسلم ای بابركة ای من اكله فی الصباح قبل ان يطعم شيئا قاله الطيبی قال الكرمانی هو ببركة دعوته لا من خاصية وتخصيص عجوة المدينة وعدد السبع توقيفية من باب عدد الركعات اھ من المجمع ولا نعلم نحن عن حكمها فيجب الايمان بها اھ من كلام النووی

ص٨١٩ باب القران فی التمر بكسر القاف وتخفيف الراء ای ضم تمرة الی اخری اذا اكل مع غيره ولابی ذر الاقران من اقرن والمشهور استعماله ثلاثيا وسقط له فی التمر اھ من القسطلانی وبسط الحافظ الكلام على تحقيق لفظ الاقران لغة ورواية وقال وقد اوضحت فی كتاب الحج ان اللغة الفصحی بغير الف قال ابن الاثير فی النهاية انما وقع النهی عن القران لان فيه شرها وذلك يزری بصاحبه او لان فيه غبنا برفيقه وقيل انما نهی عنه لما كانوا فيه من شدة العيش وقلة الشیء وكانوا مع ذلك يواسون من القليل واذا اجتمعوا ربما آثر بعضهم بعضا اھ مختصرا وقد بسط الحافظ الكلام على حكم القران وذكر الاختلاف فيه

ص٨١٩ باب بركة النخلة هكذا وقع فی النسخة الهندية بتقديم هذا الباب على الباب الآتی ای باب القثاء وفی نسخ الشروح الثلاثة بعكس الترتيب -

ص٨١٩ باب القثاء قال العلامة العينی وهذه الترجمة زائدة لا فائدة تحتها لانه ذكر عن قريب باب الرطب بالقثاء وذكر الحديث الذی ذكره فی هذا الباب اھ وسكت الحافظ عن ذلك وكذا العلامة القسطلانی (عجيبة) ذكرها الامام ابوداؤد فی باب صدقة الزرع من كتاب الزكوة قال ابوداؤد وشبرت قثاءة بمصر ثلاثة عشر شبرا ورأيت اترجة على بعير بقطعتين قطعت وصيرت على مثل عدلين اھ

ص٨١٩ باب جمع اللونين او الطعامين بمرة ای فی حالة واحدة ولعل البخاری لمح الی تضعيف حديث انس ان النبی صلى الله عليه وسلم اتی باناء او بقعب فيه لبن وعسل فقال ادمان فی اناء لا آكله ولا احرمه اخرجه الطبرانی وفيه راو مجهول قاله الحافظ وقال فی شرح الحديث ووقع فی رواية الطبرانی كيفية اكله لهما فاخرج فی الاوسط من حديث عبدالله بن جعفر قال رأيت فی يمين النبی صلى الله عليه وسلم قثاء وفی شماله رطبا وهو ياكل من ذا مرة ومن ذا مرة وفی سنده ضعف واخرج فيه وهو فی الطب لابی نعيم من حديث انس كان ياخذ الرطب بيمينه والبطيخ بيساره فياكل الرطب بالبطيخ واخرج النسائی عن انس رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الرطب والخربز وهو بكسر الخاء المعجمة وسكون الراء وكسر الموحدة بعد ها زای نوع من البطيخ الاصفر وقد تكبر القثاء فتصفر من شدة الحر فتصير كالخربز كما شاهدته كذلك فی الحجاز وفی هذا تعقب على من زعم ان المراد بالبطيخ فی الحديث الاخضر واعتل بان فی الاصفر حرارة كما فی الرطب وقد ورد التعليل بان احدهما يطفئ حرارة الآخر والجواب عن ذلك بان فی الاصفر بالنسبة للرطب برودة وان كان فيه لحلاوته طرف حرارة والله اعلم اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره فی الكوكب الدری البطيخ هو المشهور فينا بخربزه واما ما قال بعضهم فی معناه انه التربز فهو ليس لبعيد وما نشأ توهمه ما ورد فی بعض الروايات انه كان يميت بحر الرطب برده والجواب عنه ان المراد بالحر والبرد ثمه حرارة الحس واللمس وبرودته لا حرارة المزاج وبرودته فان الحالی من الاشياء يحس كانه حار ولا كذلك البطيخ فانه يتبرد به تبركه فقطوعا واما ما اجاب بعضهم بانه كان نيا غير نضيج فيأبى عنه انه لا يوكل عادة اھ وفی هامشه مال القاری فی شرح الشمائل الی ان المراد به الاخضر المشهور عندنا بتربوز وقال هو الاظهر لانه رطب بارد اھ واليه مال غير واحد من الشراح ومال الحافظ فی الفتح الی الاول وتعقب الثانی وهو مختار الشيخ وهو الاوجه لموافقة اهل اللغة فانهم فسروه بالخربز اھ واما حكم مسئلة الباب فقال الحافظ قال النووی فی حديث الباب جواز اكل الشيئين من الفاكهة وغيرها معا وجواز اكل طعامين معا ويؤخذ منه جواز التوسع فی المطاعم ولا خلاف بين العلماء فی جواز ذلك وما نقل عن السلف من خلاف هذا محمول على الكراهة منعا لاعتياد التوسع والترفه لغير مصلحة دينية اھ

ص٨١٩ باب من ادخل الضيفان عشرة عشرة الخ ای اذا احتيج الی ذلك لضيق الطعام او مكان الجلوس عليه قاله الحافظ وقال ايضا فی شرح الحديث قال ابن بطال الاجتماع على الطعام من اسباب البركة قال وانما ادخلهم عشرة عشرة لانها كانت قصعة واحدة ولا يمكن الجماعة الكثيرة ان يقدروا على التناول منها مع قلة الطعام فجعلهم عشرة عشرة وليس فی الحديث المنع عن اجتماع اكثر من عشرة على الطعام اھ

ص٨١٩ باب ما يكره من الثوم والبقول ای التی لها رائحة كريهة وهل النهی عن دخول المسجد لآكلها على التعميم او على من اكل التی منها دون المطبوخ وقد تقدم بيان ذلك فی كتاب الصلوة اھ من الفتح وقال القسطلانی وظاهر هذه الاحاديث شامل للنیء والمطبوخ لكن عند ابی داؤد من حديث علی نهی عن اكل الثوم الا مطبوخا لانه حينئذ تزول رائحته الكريهة لاسيما البصل اھ

ص٨٢٠ باب الكباث بفتح الكاف وتخفيف الموحدة وبعد الالف مثلثة قوله وهو ورق الاراك كذا وقع فی رواية ابی ذر عن مشايخه وقال كذا فی الرواية والصواب ثمر الاراك اھ ووقع للنسفی ثمر الاراك وللباقين على الوجهين وقال الكرمانی وقع فی نسخة البخاری وهو ورق الاراك قيل وهو خلاف اللغة اھ ملخصا من الفتح

ص٨٢٠ باب المضمضة بعد الطعام سقط الباب لغير ابی ذر اھ من القسطلانی قال العلامة العينی تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة وهذا الحديث بعين هذا الاسناد والمتن مع بعض اختلاف فيه بزيادة ونقصان قد مر فی كتاب الاطعمة فی باب ليس على الاعمى حرج اھ

ص٨٢٠ باب لعق الاصابع ومصها الخ قال القسطلانی ای استحبابه اھ وقال الحافظ قوله قبل ان تمسح الخ كذا قيده بالمنديل واشار بذلك الی ما وقع فی بعض طرق الحديث كما اخرجه مسلم عن جابر بلفظ فلا يمسح يده بالمنديل الخ لكن حديث جابر المذكور فی الباب الذی يليه صريح فی انهم لم يكن لهم مناديل ومفهومه يدل على انهم لو كانت لهم مناديل لمسحوا بها فيحمل حديث النهی على من وجد واما قوله فی الترجمة ومصها فيشير الی ما وقع فی بعض طرقه عن جابر ايضا وذلك فيما اخرجه ابن ابی شيبة من رواية ابی سفيان عنه بلفظ اذا طعم احدكم فلا يمسح يده حتی يمصها وذكر القفال فی محاسن الشريعة ان المراد بالمنديل هنا المنديل المعد لازالة الزهومة لا المنديل المعد للمسح بعد الغسل اھ وقال ايضا فی فوائد الحديث وفی الحديث رد على من كره لعق الاصابع استقذارا نعم يحصل ذلك لو فعله فی اثناء الاكل لانه يعيد اصابعه فی الطعام وعليها اثر ريقه قال الخطابی عاب قوم افسد عقلهم الترفه فزعموا ان لعق الاصابع مستقبح كانهم لم يعلموا ان الطعام الذی علق بالاصابع او الصحفة جزء من اجزاء ما اكلوه الی ان قال ووقع فی حديث كعب بن عجرة عند الطبرانی فی الاوسط صفة لعق الاصابع ولفظه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكل الحديث وفيه ثم رأيته يلعق اصابعه الثلاث الوسطى ثم التی تليها ثم الابهام قال شيخنا فی شرح الترمذی كان السر فيه ان الوسطى اكثر تلويثا لانها اطول اھ مختصرا

ص٨٢٠ باب المنديل ترجم له ابن ماجه مسح اليد بالمنديل كذا فی الفتح وفيه تحت الحديث المذكور فی الباب السابق وفی الحديث استحباب مسح اليد بعد الطعام قال عياض محله فيما لم يحتج فيه الی الغسل مما ليس فيه غمر ولزوجة مما لا يذهبه الا الغسل لما جاء فی الحديث من الترغيب فی غسله والحذر من تركه وهو ما اخرجه ابو داؤد عن ابی هريرة رفعه من بات وفی يده غمر ولم يغسله فاصابه شیء فلا يلومن الا نفسه اھ

ص٨٢٠ باب ما يقول اذا فرغ من طعامه قال ابن بطال اتفقوا على استحباب الحمد بعد الطعام ووردت فی ذلك انواع يعنی لا يتعين شیء منها كذا فی الفتح وفيه تحت حديث الباب ووقع فی حديث ابی سعيد عند ابی داؤد الحمد لله الذی اطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين ولابی داؤد والترمذی من حديث ابی ايوب الحمد لله الذی اطعم وسقی وسوغه وجعل له مخرجا اھ -

ص٨٢٠ باب الاكل مع الخادم قال القسطلانی ای للتواضع ونفی الكبر سواء كان الخادم حرا او رقيقا ذكرا او انثی اذا جاز له النظر اليه اھ وهكذا فی الفتح قلت والمقصود بيان الاولوية -

ص٨١٩ باب الطاعم الشاكر مثل الصائم الصابر فيه عن ابي هريرة الخ هذا الحديث من الاحاديث المعلقة التي لم تقع في هذا الكتاب موصولة وقد اخرجه المصنف في التاريخ و الحاكم في المستدرك ولفظه ان للطاعم الشاكر من الاجر مثل ما للصائم الصابر قال ابن بطال هذا من تفضل الله على عباده ان جعل للطاعم اذا شكر ربه على ما انعم به عليه ثواب الصائم الصابر وقال الكرماني التشبيه ههنا في اصل الثواب لا في الكمية ولا الكيفية و التشبيه لا يستلزم المماثلة من جميع الاوجه الى آخر ما بسط الحافظ من الكلام و الاختلاف في التفضيل بين الغني الشاكر والفقير الصابر

ص٨٢٠ باب الرجل يدعى الى طعام فيقول وهذا معي قال الحافظ واعترض الاسماعيلي فقال ان القصة ليس فيها ما ذكر وان الرجل تبعهم من تلقاء نفسه قلت اشار به البخاري الى حديث انس في قصة الخياط الذي دعى النبي صلى الله عليه وسلم فقال وهذه يعني عائشة وانما عدل البخاري عن ايراد حديث انس ههنا الى حديث ابي مسعود اشارة منه الى تغاير القصتين واختلاف الحالين ثم قال الحافظ ومطابقة الاثر للحديث من جهة كون الطعام لم يكن متهيأ واكل النبي صلى الله عليه وسلم من طعامه ولم يسئل احد من الفتح -

ص٨٢١ باب اذا حضر العشاء فلا يعجل عن عشائه قال العلامة العيني قال الكرماني قوله اذا حضر العشاء روي بفتح العين وكسرها وهو بالكسر من صلوة المغرب الى العتمة و بالفتح الطعام خلاف الغداء ولفظ عن عشائه هو بالفتح لا غير اه وقال القسطلاني اذا حضر العشاء بفتح العين مصححا عليها في الفرع كاصله وقال الحافظ ابن حجر انها الرواية عنده وهو ضد الغداء اي حضر الاكل وصلوة المغرب فلا يعجل احدكم عن اكل عشائه بالفتح ايضا فاذا فرغ فليصل ليكون قلبه فارغا لمناجاة ربه تعالى اه وقال الحافظ رحمه الله ولفظ هذه الترجمة وقع معناه في حديث اورده المصنف في الصلوة في اوائل صلوة الجماعة ثم قال بعد ذكر حديث الاول من الباب قال الكرماني ودلالته على الترجمة من جهة انه استنبط من اشتغاله صلى الله عليه وسلم بالاكل وقت الصلوة قلت ويظهر لي ان البخاري اراد بتقديم هذا الحديث بيان ان الامر في حديث ابن عمر و عائشة بترك المبادرة الى الصلوة قبل تناول الطعام ليس على الوجوب اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع اشار بتقديم هذه الرواية الى تخصيص الترجمة وما دل عليها من الروايات بما اذا كانت له فاقة الى الطعام اه وفي هامشه عن تقرير الشيخ المكي قوله فالقى ما الخ فعلم انه لم يكن مفتوض الاكل وما يجيء من قوله فابدؤا بالعشاء في حق المضطر اه

ص٨٢١ باب قول الله عزوجل فاذا طعمتم فانتشروا ذكر فيه حديث انس في قصة زينب بنت جحش والبناء عليها ونزول آية الحجاب المراد بالانتشار ههنا التوجه عن مكان الطعام للتخفيف عن صاحب المنزل كما هو مقتضى الآية وقد مر مستوفى في تفسير سورة الاحزاب اه من الفتح اما براعة الاختتام فكما تقدم في مقدمة اللامع انها في قوله وانزل الحجاب فان الرجل محجوب في قبره -

كتاب العقيقة

بفتح العين المهملة وهي لغة الشعر الذي على راس الولد حين ولادته وشرعا ما يذبح عند حلق شعره لان مذبحه يعق اي يشق ويقطع ولان الشعر يحلق اذ ذاك وقال ابن ابي الدم قال اصحابنا يستحب تسميتها نسيكة او ذبيحة وتكره تسميتها عقيقة كما تكره تسمية العشاء عتمة والمعنى فيها اظهار البشر والنعمة ونشر النسب الى آخر ما ذكر العلامة القسطلاني في حكمها شرعا وفي هامش اللامع بسط الكلام على هذا الباب في الاوجز وذكر فيه عشرة ابحاث الاول في لغتها والثاني في حكمها والثالث في وقتها وفيه انه اذا فات الوقت هل تقضى ام لا الرابع هل تختص بالذكر او تسن بالانثى ايضا و الخامس هل يفرق بين الذكر و الانثى بالشاة والشاتين او في شاة شاة لكل منهما والسادس هل تختص بالشاة او تكون من البقر والابل او الشركة فيها ايضا والسابع هل يشترط فيها ما يشترط في الضحايا والثامن المكلف بها الوالد خاصة او غيره ايضا و يدخل فيه انه اذا لم يعق عن الصغير هل يعق عن نفسه بعد البلوغ التاسع هل يكسر عظامها في الطبخ ام لا العاشر هل يلطخ راس الصبي بدم العقيقة ام لا فهذه عشرة ابحاث بسط الكلام عليها في الاوجز مفصلا - اما البحث الثاني فقد اختلف العلماء في حكمها على مذاهب اولها انها واجبة وهو مذهب الليث و داؤد وابي الزناد وهو رواية عن احمد وروى عن الحسن واهل الظاهر وقال ابن حزم هو فرض واجب يجبر الانسان عليه اذا فضل من قوته مقدارها القول الثاني انها سنة موكدة حكاه شارح الاقناع من فروع الشافعية وهو مقتضى كلام صاحب الروض المربع من فروع الحنابلة وبه جزم صاحب نيل المآرب منهم وحكاه ابن عابدين ايضا عن الشافعي واحمد الثالث الندب جزم به الدردير وهو نص الامام مالك في الموطا واختلفت الروايات في ذلك عن الحنفية والمعروف في فروعهم انها مندوبة وهو الصواب والثانية انها مباحة والثالث انها بدعة وانكرها العيني وبسط الكلام على رد هذا القول واثبت الاستحباب في الاوجز اه من هامش اللامع وفي الفيض وهي مستحبة كما في العالمگيرية وفي البدائع انها منسوخة قلت وانما حملته عليه عبارة محمد في موطاه قال محمد العقيقة بلغنا انها كانت في الجاهلية وقد جعلت في اول الاسلام ثم نسخ الاضحى كل ذبح كان قبله الى آخر ما قال قال العلامة القسطلاني والاصل فيها الاحاديث كحديث الغلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه رواه الترمذي وقال حسن صحيح وعند البزار عن ابن عباس مرفوعا للغلام عقيقتان وللجارية عقيقة وقال لا نعلمه بهذا اللفظ الا بهذا الاسناد اه وقال الحافظ ووقع في عدة احاديث عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة اه

ص٨٢١ باب تسمية المولود غداة يولد لمن لم يعق عنه قال الحافظ وتضيته ان من لم يرد ان يعق عنه لا يؤخر تسميته الى السابع كما وقع في قصة ابراهيم بن ابي موسى وعبد الله بن ابي طلحة وكذلك ابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن الزبير فانه لم ينقل انه عق عن احد منهم ومن اريد ان يعق عنه تؤخر تسميته الى السابع كما سيأتي في الاحاديث الاخرى وهو جمع لطيف لم اره لغير البخاري قوله وتحنيكه اي غداة يولد وكانه تقيد بالغداة اتباعا للفظ الخبر والغداة تطلق ويراد بها مطلق الوقت وهو المراد ههنا وانما اتفق تاخير ذلك لضرورة الواقع والتحنيك مضغ الشيء ووضعه في فم الصبي وذلك حنكه به يصنع ذلك بالصبي ليتمرن على الاكل ويقوى عليه اه قوله وساق الحديث الخ في الحاشية هذا يوهم انه يريد الحديث الذي قبله وليس كذلك لان لفظهما مختلف وهما حديثان عند ابن عون احدهما عنده عن ابن سيرين وهو المذكور ههنا والثاني عنده عن محمد بن سيرين عن انس وقد ساقه المصنف في اللباس بهذا الاسناد اه وبسط الحافظ الاختلاف في سنده -

ص٨٢٢ باب اماطة الاذى عن الصبي في العقيقة قال العيني وفي التوضيح واماطة الاذى عن الصبي حلق الشعر الذي على راسه اه وفي هامش اللامع واختلفوا في مصداق الاذى قال الكرماني قيل هو اما الشعر واما الدم واما الختان قال الخطابي قال محمد بن سيرين لما سمعنا هذا الحديث طلبنا من يعرف اماطة الاذى عنه فلم نجد وقيل المراد بالاذى هو شعره الذي علق به دم الرحم فيماط عنه بالحلق وقيل انهم كانوا يلطخون راس الصبي بدم العقيقة وهو اذى نهي عن ذلك اقول يحتمل ان يراد به آثار دم الرحم فقط اه وقال الحافظ وقع عند ابي داؤد عن ابن سيرين ان لم يكن الاذى حلق الراس فلا ادري ما هو وجزم الاصمعي بانه حلق الراس اه مختصرا والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفى الله تعالى عنه ان المراد بالاذى البلايا المتعلقة بالمولود وقال القاري في شرح قوله صلى الله عليه وسلم الغلام مرتهن بعقيقته يعني انه محبوس سلامته عن الآفات بها اه وفي شرح شيخ الاسلام على هامش النسخة المصرية قوله باب اماطة الاذى الخ اي ازالة الشعر او قلفة الختان عنه في وقت العقيقة اه -

ص٨٢٣ باب الفرع بفتح الفاء والراء وبالعين المهملة قال في القاموس وهو اول ولد تنتجه الناقة والغنم كانوا يذبحونه لآلهتهم او كانوا اذا تمت ابل واحد مائة قدم بكره فنحره لصنمه وكان المسلمون يفعلونه في صدر الاسلام ثم نسخ اه من القسطلاني وقال الحافظ والفرع ايضا طعام يصنع لنتاج الابل كالخرس للولادة ويؤخذ من هذا مناسبة ذكر البخاري حديث الفرع مع العقيقة اه

ص٨٢٣ باب العتيرة تفسيره مذكور في حديث الباب قال العلامة القسطلاني والعتيرة النسيكة التي تعتر اي تذبح وكانوا يذبحونها في العشر الاول من رجب ويسمونها الرجبية اه قال الحافظ قوله كانوا يذبحونه لطواغيتهم الخ فيه اشارة الى علة النهي واستنبط الشافعي منه الجواز اذا كان الذبح لله تعالى جمعا بينه وبين حديث الفرع حق وهو حديث اخرجه ابو داؤد والنسائي والحاكم عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو قال الشافعي فيما نقله البيهقي في معنى قوله حق اي ليس بباطل ولا مخالفة بينه وبين الحديث الآخر لا فرع ولا عتيرة فان معناه لا فرع واجب ولا عتيرة واجب وقال النووي نص الشافعي في حرملة على ان الفرع والعتيرة مستحبان وجزم ابو عبيد بان العتيرة تستحب وفي هذا تعقب على من قال ان ابن سيرين تفرد بذلك ونقل الطحاوي عن ابن عون انه كان يفعله ومال ابن المنذر الى هذا ثم نقل عن العلماء تركها الا ابن سيرين وكذا ذكر عياض ان الجمهور على النسخ وبه جزم الحازمي وما تقدم نقله عن الشافعي يرد عليهم وقد اخرج ابو داؤد من حديث ابي العشراء عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العتيرة فحسنها وروى النسائي وصححه الحاكم من حديث الحارث بن عمرو انه لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله العتائر والفرائع قال من شاء عتر ومن شاء لم يعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم يفرع وهذا صريح في عدم الوجوب لكن لا ينفي الاستحباب اه ملخصا من الفتح وهاهنا لطيفة سكت عنها الحافظ وعندي في قوله يذبحونه -

كتاب الذبائح والصيد

قال العلامة العيني اي هذا كتاب في بيان احكام الذبائح واحكام الصيد وبيان التسمية عند ارسال الكلب على الصيد والذبائح جمع ذبيحة بمعنى المذبوح اه وفي نسخة الفتح كتاب الذبائح والصيد باب التسمية على الصيد قال الحافظ سقط باب لكريمة والاصيلي وابي ذر وثبت للباقين والصيد في الاصل مصدر صاد يصيد صيدا عومل معاملة الاسماء فاوقع على الحيوان المصاد اه وفي نسخة العيني كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد باب التسمية على الصيد وقال اي هذا باب في بيان وجوب التسمية على الصيد ولفظ باب لم يثبت في رواية كريمة ثم قال بعد حديث الباب مطابقة الترجمة ظاهرة على تقدير وجود قوله باب التسمية على الصيد والا فلقوله كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد اظهر لان في الحديث ثلاث اشياء مشروعية الصيد ووجوب ذكوته حقيقة او حكما ووجوب التسمية وللترجمة ثلاثة اجزاء يطابق كل واحد من الثلاثة المذكورة لكل واحد من اجزاء الترجمة اه وليس لفظ باب في متن النسخ الهندية من البخاري ولكن ذكرها في الحاشية بطريق النسخة وقال الحافظ في مطابقة الحديث بالترجمة جرى المصنف على عادته في الاشارة الى ما ورد في بعض طرق الحديث الذي يورده وقد اورد البخاري بعده بقليل من طريق ابن ابي السفر عن الشعبي بلفظ اذا ارسلت كلبك وسميت فكل ومن رواية بيان عن الشعبي اذا ارسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكل اه مختصرا وفي الهداية الصيد الاصطياد ويطلق على ما يصاد والفعل مباح لغير المحرم في غير الحرم لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولقوله عزوجل وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولقوله عليه الصلوة والسلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم فذكرت اسم الله عليه فكل الحديث وعلى اباحته

انعقد الاجماع الى آخر ما ذكر ثم الاصطياد على نوعين احدهما الاصطياد بالجوارح كالكلاب المعلمة وغيرها من الحيوان والثاني الاصطياد بالرمي فذكر الامام البخاري النوع الثاني بالباب الآتي -

باب صيد المعراض بكسر الميم وسكون العين المهملة وفي آخره ضاد معجمة قال الخليل وآخرون هو سهم لا ريش له ولا نصل وقال ابن دريد وابن سيدة سهم طويل له اربع قذذ رقاق فاذا رمي به اعترض وقال الخطابي المعراض نصل عريض له ثقل ورزانة وقيل عود رقيق الطرفين غليظ الوسط وهو المسمى بالحذافة وقال ابن التين المعراض عصا في طرفها حديدة يرمي الصائد بها الصيد فما اصاب بحده فهو ذكي فيؤكل وما اصاب بغير حده فهو وقيذ اهـ من العيني وفي القسطلاني قال النووي المعراض خشبة ثقيلة او عصا في طرفها حديدة وقد تكون بغير حديدة هذا هو الصحيح في تفسيره ثم ذكر نحو ما تقدم من الاقوال وفي هامش النسخة الهندية قيل لا وجه لذكر اثر ابن عمر والآثار التي بعده في هذا الباب قلت فيه وجه حسن وهو ان المقتول بالبندقة موقوذة كما ان مقتولة المعراض بغير حده موقوذة وهذا القدر كاف في بيان المطابقة اهـ من العيني -

باب ما اصاب المعراض بعرضه قال العلامة القسطلاني تبعا للعلامة العيني اي حكم ما اصاب المعراض من الصيد بعرضه وهكذا شرح الباب الاول اذ قال في الباب السابق اي حكم صيد المعراض وعلى هذا يلزم التكرار بين الترجمتين فالاوجه ان يقال في الفرق بين الترجمتين ان الغرض من السابق بيان مصداق صيد المعراض وانه يشمل صيد البندقة ايضا والغرض من هذا الباب بيان حكمه فافترقا

باب صيد القوس اي بيان حكم الصيد بالقوس قاله العيني والقسطلاني وفي شرح شيخ الاسلام اي بيان حكم ما يصيب سهمه اهـ قوله وقال الحسن وابراهيم اذا ضرب صيدا فبان منه يد او رجل الخ قال العيني قيل لا وجه لايراد الاثر المذكور في هذا الباب قلت له وجه لانه يمكن ضرب صيد بسهم قوس فابان منه يده او رجله اهـ والمسئلة خلافية قال الحافظ قال ابن المنذر اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس وعطاء لا ياكل العضو ويذكي الصيد وياكله وقال عكرمة ان عدا حيا بعد سقوط العضو منه فلا تاكل العضو وذك الصيد وكله وان مات حين ضرب فكله وبه قال الشافعي وقال لا فرق ان ينقطع قطعتين او اقل اذا مات من تلك الضربة وعن الثوري وابي حنيفة ان قطعه نصفين اكلا جميعا وان قطع الثلث مما يلي الراس فكذلك وما يلي العجز اكل الثلثين مما يلي الراس ولا ياكل الثلث الذي يلي العجز اهـ وهكذا ذكر المذاهب العلامة العيني وزاد وفي التمهيد عن مالك ان قطع عضوه لا يؤكل العضو واكل الباقي اهـ وفي الهداية واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد ولا يؤكل العضو وقال الشافعي اكلا ان مات الصيد منه لنا قوله عليه السلام ما ابين من الحي فهو ميت الى آخر ما ذكر في الدلائل قوله واذا ضربت عنقه او وسطه فكله كتب الشيخ قدس سره في اللامع لانه لا يمكن بقاؤه دون العنق وكذلك اذا انقطع قطعتين فلم يبق مبانا من الحي بل هو مبان من المذكى فلا يكون حراما وهذا هو المذهب اهـ -

باب الخذف والبندقة اي حكمها والخذف بالخاء والذال المعجمتين هو الرمي بحصى او نوى بين سبابتيه وبين الابهام والسبابة كذا في القسطلاني قال الحافظ قال المهلب اباح الله الصيد على صفة فقال تناله ايديكم ورماحكم وليس الرمي بالبندقة ونحوها من ذلك وانما هو وقيذ واطلق الشارع ان الخذف لا يصاد به لانه ليس من المجهزات وقد اتفق العلماء الا من شذ منهم على تحريم اكل ما قتلته البندقة والحجر انتهى وانما كان كذلك لانه يقتل الصيد بقوة راميه لا بحده اهـ قلت وسياتي في كتاب الادب باب الخذف ولا يتوهم التكرار فان الغرض ههنا بيان حكم صيدها والغرض هناك النهي عن هذا الفعل -

باب من اقتنى كلبا ليس بكلب صيد او ماشية الاقتناء هو الاتخاذ والادخار للقنية قاله العيني وقال الحافظ وقد اورد المصنف حديث الباب من حديث ابي هريرة في المزارعة وفي بدء الخلق اهـ

باب اذا اكل الكلب الخ قال العلامة العيني وجواب اذا محذوف تقديره اذا اكل الكلب من الصيد لا يؤكل ولم يذكره اعتمادا على ما يفهم من متن الحديث اهـ ومسئلة الباب خلافية قال الحافظ وفي الحديث تحريم اكل الصيد الذي اكل الكلب منه ولو كان الكلب معلما وقد علل في الحديث بالخوف من انه انما امسك على نفسه هذا قول الجمهور وهو الراجح من قولي الشافعي وقال في القديم وهو قول مالك ونقل عن بعض الصحابة يحل واحتجوا بما ورد في حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان اعرابيا يقال له ابو ثعلبة قال يا رسول الله ان لي كلابا مكلبة فافتني في صيدها قال كل مما امسكن عليك قال وان اكل منه قال وان اكل منه اخرجه ابو داود ولا باس بسنده الى آخر ما بسط الحافظ من الجمع بين الحديثين قلت وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في صفة التعليم وشروطه كما بسط الكلام على ذلك في الاوجز وذكر فيه الاختلاف في صفة تعليم السباع وكذا اختلافهم في صفة تعليم الطير وشرائطه قوله وقال عطاء ان شرب الدم الخ اي قال عطاء بن ابي رباح ان شرب الكلب دم الصيد ولم ياكل من لحمه فكل يعني كل هذا الصيد وهذا التعليق رواه ابن ابي شيبة في مصنفه وذكر عن عدي بن ابي حاتم ان شرب من دمه فلا تاكل فانه لم يتعلم ما علمته وزعم ابن حزم ان الجارح اذا شرب من دم الصيد لم يضر ذلك شيئا الى آخر ما ذكر قلت وبه قال الحنفية بل قال ابن عابدين هو اشد تعليما اذ شرب ما يحرم على الصائد وترك ما يحل له اهـ

باب الصيد اذا غاب عنه يومين او ثلاثة اي عن الصائد قال العلامة العيني تحت حديث الباب وهذا الحديث مشتمل على احكام الى ان قال الرابع اذا رمى الصيد وغاب عنه ثم وجده بعد يوم او بعد يومين وليس به الا اثر سهمه فانه يؤكل واختلف العلماء فيه فقال الاوزاعي اذا وجده من الغد ميتا ووجد سهمه او اثرا من كلبه فليأكله وهو قول اشهب وابن الماجشون وروي عن مالك والمعروف عنه خلافه ففي الموطأ والمدونة لا باس باكل الصيد وان غاب عنه مصرعه اذا وجدت به اثرا من كلبك او كان به سهمك ما لم يبت

فاذا بات لم يؤكل وعنه الفرق بين السهم فيؤكل وبين الكلب فلا يؤكل وقال ابو حنيفة اذا توارى عنه الصيد والكلب في طلبه فوجده مقتولا والكلب عنده كرهت اكله وقال الشافعي القياس انه لا يؤكل اذا غاب عنه لاحتمال ان غيره قتله وقال النووي الحل اصح اهـ وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز من كتب فروع الائمة وفيه قال الخرقي اذا رماه فغاب عنه فوجده ميتا وسهمه فيه ولا اثر به غيره حل اكله قال الموفق هذا هو المشهور عن احمد وكذلك لو ارسل كلبه على صيد فغاب عنه ثم وجده ميتا ومعه كلبه حل وعن احمد ان غاب نهارا فلا باس به وان غاب ليلا لم ياكله وعن مالك كالروايتين وعن احمد ما يدل ان غاب مدة طويلة لم يبح وان كانت يسيرة ابيح لانه قيل له ان غاب يوما قال يوم كثير وكره عطاء والثوري اكل ما غاب وعن احمد مثل ذلك وقال ابو حنيفة يباح ان لم يكن ترك طلبه وان تشاغل عنه ثم وجده لم يبح اهـ وقال النووي في شرح مسلم تحت حديث الباب هذا دليل لمن يقول اذا اثر جرحه فغاب عنه فوجده ميتا ليس فيه اثر غير سهمه حل وهو احد قولي الشافعي ومالك والثاني يحرم وهو الاصح عند اصحابنا والثالث يحرم في الكلب دون السهم والاول اقوى واقرب الى الاحاديث الصحيحة اهـ قلت والمدار عندنا على امرين احدهما ان لا يقعد عن طلبه والثاني ان لا يجد به جراحة سوى جراحة سهمه فان فقد احد الشرطين لم يحل كما في الهداية وغيره -

باب اذا وجد مع الصيد كلبا آخر ذكر فيه حديث عدي بن حاتم وقد تقدم البحث في ذلك في الباب الاول قاله الحافظ

باب ما جاء في التصيد وفي شرح شيخ الاسلام اي ما جاء في التكلف بالصيد والاشتغال به للتكسب اهـ قال ابن المنير مقصوده بهذه الترجمة التنبيه على ان الاشتغال بالصيد لمن هو عيشه به مشروع ولمن عرض له ذلك وعيشه بغيره مباح واما التصيد لمجرد اللهو فهو محل الخلاف قال الحافظ وقد تقدم البحث في ذلك في الباب الاول اهـ وقال في الباب الاول الذي احال عليه ههنا وفيه (اي حديث عدي) اباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للاكل والبيع وكذا اللهو بشرط قصد التذكية والانتفاع وكرهه مالك وخالفه الجمهور قال الليث لا اعلم حقا اشبه بباطل منه فلو لم يقصد الانتفاع به حرم لانه من الفساد في الارض باتلاف نفس عبثا الى آخر ما ذكر وفي القسطلاني تحت ترجمة الباب اي التكلف بالصيد والاشتغال به للتكسب اكلا وبيعا ما يدل على المشروعية واباحته اهـ قلت وهو كذلك وانما اثبت مشروعيته دفعا لما يتوهم من حديث السنن عن ابن عباس مرفوعا من سكن البادية جفا ومن اتبع الصيد غفل اخرجه الامام ابو داؤد في سننه في باب اتباع الصيد وكذا اخرجه الترمذي ايضا ومحل هذا الحديث فيما اذا توغل في اتباع الصيد وانهمك به فقد كتب شيخنا في البذل لانه اذا استولى عليه رغبة اتباع الصيد وبه يغفل عن الصلوة وغيرها من الواجبات او يحمل على ما اذا لم يقصد الانتفاع بالصيد بل قصد اللهو فقط والله تعالى اعلم وقال الحافظ تحت حديث انس انفجنا ارنبا وتحن بمر الظهران الحديث كما سياتي وفي الحديث ايضا جواز استثارة الصيد والغدو في طلبه واما ما اخرجه ابو داؤد والنسائي من حديث من اتبع الصيد غفل فهو محمول على من واظب على ذلك حتى يشغله عن غيره من المصالح الدينية وغيرها -

باب التصيد على الجبال بالجيم جمع جبل بالتحريك اورد فيه حديث ابي قتادة في قصة الحمار الوحشي لقوله فيه كنت رقاء على الجبال وهو بتشديد القاف مهموز اي كثير الصعود عليها قال ابن المنير نبه بهذه الترجمة على جواز ارتكاب المشاق لمن له غرض لنفسه او لدابته اذا كان الغرض مباحا وان التصيد في الجبال كهو في السهل وان اجراء الخيل في الوعر جائز للحاجة وليس هو من تعذيب الحيوان اهـ من الفتح -

باب قول الله تعالى احل لكم صيد البحر قال العلامة العيني روى سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب عن ابن عباس في قوله احل لكم صيد البحر يعني ما يصطاد منه طريا وطعامه ما يتزود منه مليحا يابسا اهـ قوله وقال عمر رضي الله عنه الخ وصله المصنف في التاريخ وعبد بن حميد عن ابي هريرة قال لما قدمت البحرين سألني اهلها عما قذف البحر فامرتهم ان ياكلوه فلما قدمت على عمر فذكر قصة قال فقال عمر قال الله عز وجل في كتابه احل لكم صيد البحر وطعامه فصيده ما صيد وطعامه ما قذف به اهـ قلت اختلفوا في تفسير قوله تعالى وطعامه ففي تفسير الجلالين وطعامه ما يقذفه الى الساحل ميتا اهـ وفي هامشه كذا فسر عمر وابنه وابن عباس وابو هريرة كما حكاه البغوي وبه قال الشافعي انه يحل اكل جميع صيود البحر وما القاه ميتا وقال الزمخشري صيد البحر مصيداته مما يؤكل ولا يؤكل وطعامه ما يطعم من صيده والمعنى احل لكم الانتفاع بجميع ما يصاد في البحر واحل لكم اكل الماكول منه وهو السمك وحده انتهى وهذا على قول ابي حنيفة انه لا يحل من البحر الا السمك ولا يحل اكل الطافي وقيل صيده طريه وطعامه مالحه اهـ قوله قال ابو بكر الطافي حلال وصله ابو بكر بن ابي شيبة والطحاوي والدارقطني من رواية عبد الملك بن ابي بشير عن عكرمة عن ابن عباس قال اشهد على ابي بكر انه قال السمكة الطافية حلال اهـ والطافي بغير همز من طفا يطفو اذا علا الماء ولم يرسب اهـ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله الطافي حلال انت تعلم ان الترجيح عند اجتماع المحرم والمبيح للمحرم لا غير اهـ وفي هامشه اشار الشيخ بذلك الى اختلاف الروايات فيه كما بسط في الاوجز والمسئلة خلافية شهيرة وهي ان الطافي مباح عند الائمة الثلاثة وغير مباح عندنا الحنفية وبقولهم قال جماعة من الصحابة والتابعين بسط اسمائهم في الاوجز وفيه ولنا حديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه فطفى فلا تاكلوه رواه ابو داؤد وما تكلموا عليه اجاب عنه الزيلعي ولخص كلامه الشيخ في البذل واكثر ما اوردوا عليه انه موقوف قال القاري في المرقاة لا يضر وقفه فان الموقوف في هذا كالمرفوع كما هو المعروف الى آخر ما ذكر في هامش اللامع قوله واما الطير فاري ان يذبحه الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي مائي المعاش غير مائي المولد وقوله اصيد بحر قال نعم وكان منشأ سواله اختصاص البحر بالمعظم منه المحيط باقطار العالم وهو مالح ولذلك استدل

على وقع توهمه بقوله تعالى هذا عذب فرات ليعلم ان الحكم فيهما سواء واذا ثبت الحكم في البحر العذب ثبت في الانهار والفلات وغير ذلك قياسا قوله قال ابو الدرداء في المري الخ يعني انه استفتي في المري ماذا حكمه فقال انه حلال احله الحيتان ذوات الملح الا انه عبر عن الحل بالذكاة لما انها سببه اهـ وبسط الكلام على هذه الاقوال في هامش اللامع وفيه ايضا قال الحافظ وكان ابو الدرداء وجماعة من الصحابة يأكلون هذا المري المعمول بالخمر وادخله البخاري في طهارة صيد البحر يريد ان السمك طاهر حلال وان طهارته وحله يتعدى الى غيره كالملح حتى يصير الحرام النجس باضافتها اليه طاهرا حلالا وهذا على رأي من يجوز تخليل الخمر وهو قول ابي الدرداء وجماعة اهـ قال العلامة العيني ان ابا الدرداء ممن يرى جواز تخليل الخمر وهو مذهب الحنفية اهـ قلت والمسئلة خلافية شهيرة ذكرها في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قوله فالق البحر حوتا ميتا الخ قال صاحب الفيض وليس كذلك بل القاه البحر خارجه فمات في البر لعدم الماء فليست تلك الطافي اهـ

٨٢٦ باب اكل الجراد ذكر الحافظ شيئا من احوال الجراد والاختلاف في اصله وحقيقته وهل هو بري او بحري ثم قال قد اجمع العلماء على جواز اكله بغير تذكية الا ان المشهور عند المالكية اشتراط تذكيته واختلفوا في صفتها فقيل بقطع رأسه وقيل ان وقع في قدر او نار حل وقال ابن وهب اخذه ذكوته ووافق مطرف ... منهم الجمهور في انه لا يفتقر الى ذكوته لحديث ابن عمر احلت لنا الميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال اخرجه احمد والدارقطني مرفوعا وقال ان الموقوف اصح ورجح البيهقي ايضا الموقوف الا انه قال ان له حكم الرفع اهـ قال القسطلاني تبعا للعيني في شرح ترجمة الباب اي باب جواز اكل الجراد اهـ قلت ولعل الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى ثبوت اكله صلى الله عليه وسلم الجراد والى تضعيف ما ورد من حديث سلمان سئل صلى الله عليه وسلم عن الجراد فقال لا اكله ولا احرمه اخرجه ابو داؤد قال الحافظ قوله ونأكل معه الجراد يحتمل ان يريد بالمعية مجرد الغزو دون ما تبعه من اكل الجراد ويحتمل ان يريد مع اكله ويدل على الثاني انه وقع في رواية ابي نعيم في الطب ويأكل معنا وقال ايضا في حديث سلمان المذكور الصواب انه مرسل -

٨٢٦ باب آنية المجوس اي حكمها في الاستعمال اكلا وشربا واستشكل مطابقة الحديث للترجمة اذ ليس فيه ذكر ما ترجم به وهو المجوس واجاب ابن التين باحتمال انه كان يرى ان المجوس اهل كتاب وابن المنير بانه بناء على ان المحذور منهما واحد وهو عدم توقي النجاسات وابن حجر بانه اشار الى ما عند الترمذي من طريق اخرى عن ثعلبة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قدور المجوس فقال انقوها غسلا واطبخوا فيها وهذه طريقة اكثر منها البخاري فيما كان سنده فيه مقال يترجم به ثم يورد في الباب ما يؤخذ الحكم منه بطريق الالحاق اهـ من القسطلاني -

٨٢٦ باب التسمية على الذبيحة ومن ترك متعمدا الخ وتقييده بالعمدية يشعر بالتفرقة بين العمد والنسيان قاله القسطلاني وقال ايضا والحاصل من اختلاف العلماء تحريم تركها عمدا ونسيانا وهو قول ابن سيرين والشعبي ورواية عن احمد لظاهر الآية او تخصيص التحريم بغير النسيان وهو مذهب الحنفية ومشهور مذهب المالكية والحنابلة (واليه مال المصنف رحمه الله كما تقدم) والاباحة مطلقا عمدا ونسيانا وهو مذهب الشافعية وروي عن مالك واحمد الى آخر ما ذكر من الدلائل -

٨٣٠ باب ما ذبح على النصب والاصنام - النصب بضم النون واحد الانصاب وقيل النصب جمع والواحد نصاب وقال الجوهري النصب بسكون الصاد وضمها ما نصب وعبد من دون الله وقال الزمخشري كانت لهم احجار منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها تعظيما لها بذلك ويتقربون به اليها تسمى الانصاب قاله العيني وقال القسطلاني بعد ذكر القول الثاني من هذه الاقوال فقوله والاصنام عطف تفسيري وهي جمع صنم وهو ما اتخذ الها من دون الله اهـ -

٨٣١ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم فليذبح على اسم الله حديث الباب قد سبق في الضحايا قبل صلوة العيد كذا في القسطلاني ويشكل ههنا ان مؤدى هذه الترجمة وما تقدم من باب التسمية على الذبيحة واحد قال العلامة العيني قيل فائدة هذه الترجمة بعد تقدم الترجمة على التسمية التنبيه على ان الناسي يذبح على اسم الله لانه لم يقل فيه فليسم وانما جعل اصل ذبح المسلم على اسم الله من صفة فعله ولوازمه كما ورد ذكر الله على قلب كل مسلم سمى او لم يسم اهـ قلت وهذا وجيه وان تعقب عليه العلامة العيني -

٨٣٢ باب ما انهر الدم من القصب والمروة والحديد اشار المصنف بذكر ها الى ما ورد في بعض طرق حديث رافع عند الطبراني اذبح بالقصب والمروة واما الحديد فمن قوله وليس معنا مدى فان فيه اشارة الى ان الذبح بالحديد كان مقررا عندهم جوازه كذا في الهامش عن الفتح وفي الاوجز قال ابن رشد في البداية اجمع العلماء على ان كل ما انهر الدم وفرى الاوداج من حديد او صخر او غيرهما ان التذكية به جائزة واختلفوا في ثلاثة في السن والظفر والعظم ولا خلاف في المذهب ان الذكاة بالعظم جائزة اذا انهر الدم واختلف في السن والظفر على الاقاويل الثلاثة اعني بالمنع مطلقا وبالفرق بين الانفصال والاتصال بالكراهة لا المنع اهـ وقال الموفق اما الآلة فلها شرطان احدهما ان تكون محددة تقطع او تخرق بحدها لا بثقلها الثاني ان لا تكون سنا ولا ظفرا فاذا اجتمع هذان الشرطان حل الذبح به سواء كان حديدا او حجرا او خشبا وبهذا قال الشافعي واسحاق وبه قال ابو حنيفة الا في السن والظفر فقال اذا كانا منفصلين جاز اما العظم غير السن فمقتضى اطلاق قول احمد والشافعي اباحة الذبح به وهو قول مالك واصحاب الرأي وقال

ابن جريج يذكى بعظم الحمار ولا يذكى بعظم القرد وعن احمد لا يذكى بعظم ولا ظفر اهـ وفي شرح الاقناع وتجوز الذكوة بكل ما يجرح الا بالسن والظفر وباقي العظام متصلا كان او منفصلا من آدمي او غيره لحديث الصحيحين ليس السن والظفر الخ اهـ من الاوجز والبسط فيه -

٨٣٣ باب ذبيحة الامة والمرأة كانه يشير الى الرد على من منع ذلك ونقل محمد بن عبد الحكم عن مالك كراهته وفي المدونة جوازه وفي وجه للشافعية يكره ذبح المرأة الاضحية وعند سعيد بن منصور بسند صحيح عن ابراهيم النخعي انه قال في ذبيحة المرأة والصبي لا باس اذا اطاق الذبيحة وحفظ التسمية وهو قول الجمهور اهـ من الفتح وفيه ايضاً في فوائد الحديث وفيه جواز اكل ما ذبحته المرأة سواء كانت حرة او امة كبيرة او صغيرة مسلمة او كتابية طاهرا او غير طاهر لانه صلى الله عليه وسلم امر باكل ما ذبحته ولم يستفصل نص على ذلك الشافعي وهو قول الجمهور وقد تقدم في صدر الباب اهـ قال العيني واختلف في كراهة ذبح الخنثى وروى ابن حزم عن طاؤس منع ذبيحة الزنجي اهـ

٨٣٤ باب لا يذكى بالسن والعظم والظفر - قال الكرماني ترجم بالعظم ولم يذكره في الحديث ولكن حكمه يعلم منه (لان المذكور في الحديث اعني السن والظفر ايضاً من العظم) قال الحافظ والبخاري في هذا ماش على عادته في الاشارة الى ما يتضمنه اصل الحديث فان فيه اما السن فعظم وان كانت هذه الجملة لم تذكرها لكنها ثابتة مشهورة في نفس الحديث اهـ وتقدم بيان الاختلاف في مسئلة الباب في باب ما انهر الدم الخ -

٨٣٥ باب ذبيحة الاعراب ونحوهم - وهم ساكن البادية من العرب الذين لا يقيمون في الامصار ولا يدخلون المدن الا لحاجة قوله ونحوهم بالواو في رواية الاكثرين وفي رواية الكشميهني والنسفي ونحرهم بالراء من نحر الابل ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله ان قوما يأتوننا ان المراد منهم الاعراب الذين يأتون اليهم من البادية اهـ من كلام العيني قلت وفي رواية النسائي كما قال القسطلاني وغيره ان ناسا من الاعراب بدل قوله ان قوما الخ ولم يتعرض الشراح لما هو الغرض من الترجمة الا ما اشار اليه صاحب الفيض اذ قال باب ذبيحة الاعراب اي الجهلاء الذين يتوهم فيهم ترك التسمية تهاونا او جهلا بالمسائل وايضا افاد في توجيه الحديث وليس معنى قوله سموا عليه انتم وكلوه ان التسمية ليست بواجبة بل معناه ان احملوا انتم حالهم على احسن الاحوال وسموا انتم قبل الاكل فان محل تسميتكم الآن فلا تغفلوا عنها واما محل تسميتهم فكان عند الذبح والظاهر من حالهم انهم قد اتوا بما وجب عليهم اهـ وهكذا افاد العلامة السندي في توجيه الحديث بالبسط والايضاح ولا يبعد عندي في غرض الترجمة ما يخطر ببالي ان الامام البخاري ترجم بذلك اشارة الى جوازه دفعا لما يتوهم من ظاهر حديث ابي داؤد عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معاقرة الاعراب ومحمل هذا الحديث هو ما نقله الشيخ قدس سره في البذل في شرح هذا الحديث عن مجمع بحار الانوار اذ قال وهو ما كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء فيعقر هذا ابلا وهذا ابلا حتى يعجز احدهم الآخر رياء وسمعة وتفاخرا لا لوجه الله كذا في المجمع وكذلك كل طعام صنع رياء ومفاخرة وكذا ما ذبح بقدوم امير متقربا اليه لا يجوز اكله اهـ من البذل -

٨٣٦ باب ذبائح اهل الكتاب وشحومها من اهل الحرب وغيرهم اي هذا باب في بيان حكم ذبائح اهل الكتاب وشحومها اي شحوم اهل الكتاب قال العيني قلت والاولى ارجاع الضمير الى الذبائح اي شحوم ذبائح اهل الكتاب وهكذا في شرح القسطلاني وقال العيني كلمة من يجوز ان تكون بيانية ويجوز ان تكون للتبعيض اي من اهل الحرب الذين لا يعطون الجزية وغيرهم اي وغير اهل الحرب من الذين يعطون الجزية واشار بهذه الترجمة الى جواز ذبائح اهل الكتاب وهو مذا كل شحومهم وهو قول الجمهور وعن مالك واحمد تحريم ما حرم على اهل الكتاب كالشحوم اهـ وفي الاوجز قال الموفق اجمع اهل العلم على اباحة ذبائح اهل الكتاب واكثر اهل العلم يرون اباحة صيدهم ايضا قال ذلك عطاء والليث والشافعي واصحاب الرأي ولا نعلم احدا حرم صيد اهل الكتاب الا مالكا اباح ذبائحهم وحرم صيدهم ولا يصح لان صيدهم من طعامهم فيدخل في عموم الآية ولا فرق بين العدل والفاسق من المسلمين واهل الكتاب ولا بين الحربي والذمي في اباحة ذبيحة الكتابي منهم وتحريم ذبيحة من سواه اهـ وذكر فيه عن ابن المنذر انهم اختلفوا في نصارى بني تغلب ونصارى العرب فارجع اليه لو شئت قوله لا باس بذبيحة الاقلف اثر ابراهيم هذا اخرجه ابو بكر الخلال وقد ورد ما يخالفه فاخرج ابن المنذر عن ابن عباس الاقلف لا تؤكل ذبيحته ولا تقبل صلوته ولا شهادته وقال ابن المنذر قال جمهور اهل العلم تجوز ذبيحته لان الله سبحانه اباح ذبائح اهل الكتاب ومنهم من لا يختتن اهـ من الفتح قلت وبه يظهر مناسبة ذكر هذا الاثر في هذا الباب وفي الفيض قوله لا باس الخ دفع توهم عسى ان يتوهم ان في الذكاة شرط الملة والاقلف يخالف ملة حنيفية فلا تجوز ذبيحته اهـ -

٨٣٧ باب ما ند من البهائم فهو بمنزلة الوحش اي في جواز عقره على اي صفة اتفقت وهو مستفاد من قوله في الخبر فاذا غلبكم منها شيء فافعلوا به هكذا كذا في الفتح قوله ورأى ذلك علي وابن عمر وعائشة ذلك اشارة الى ما ذكر من ان حكم البهيمة التي تند مثل حكم حيوان الوحشي واثر عائشة ذكره ابن حزم فقال هو ايضا قول عائشة ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف قال وهو قول ابي حنيفة والثوري والشافعي واحمد واسحاق واصحابهم واصحابنا وقال مالك لا يجوز ان يذكى اصلا الا في الحلق واللبة وهو قول الليث وربيعة اهـ من العيني وهكذا حكى المذاهب الحافظ اذ قال ونقله ابن المنذر وغيره عن الجمهور وخالفهم مالك والليث ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وربيعة فقالوا لا يحل اكل الانسي اذا توحش الا بتذكيته

فی حلقہ او لبتہ وحجۃ الجمہور حدیث رافع اھ۔

ص۸۲۷ باب النحر والذبح ۔ قال ابن التین الاصل فی الابل النحر وفی الشاۃ ونحوہا الذبح واما البقر فجاء فی القرآن ذکر ذبحہا وفی السنۃ ذکر نحرہا واختلف فی ذبح ما ینحر ونحر ما یذبح فاجازہ الجمہور ومنع ابن القاسم اھ من الفتح وہکذا فی العینی وزاد وقال ابن المنذر روی عن ابی حنیفۃ والثوری واللیث ومالک والشافعی جواز ذلک الا انہ یکرہ وقال احمد واسحاق لایکرہ وقال اشہب ان ذبح بعیرا من غیر ضرورۃ لایوکل اھ قلت وعندکان الامام البخاری اشار بہذہ الترجمۃ الی جواز الامرین لان الوارد فی احد الحدیثین المذکورین لفظ الذبح وفی الثانی لفظ النحر لکن فیہ ان المصنف ذکر للتابعۃ لاحد الطریقین بقولہ تابعہ وکیع وابن عیینۃ عن ہشام فی النحر وتکلم علیہ الحافظ ایضا فارجع الیہ لو شئت۔

ص۸۲۸ باب مایکرہ من المثلۃ بضم المیم وسکون المثلثۃ ہی قطع اطراف الحیوان او بعضہا وہو حی یقال مثلت بہ امثل بالتشدید للمبالغۃ والمصبورۃ بفتح المیم وسکون الصاد المہملۃ وضم الموحدۃ الدابۃ التی تحبس حیۃ لتقتل بالرمی ونحوہ والمجثمۃ بضم المیم وفتح الجیم والمثلثۃ المشددۃ التی تربط وتجعل غرضا للرمی او خاصۃ بالطیر فاذا ماتت من ذلک حرم اکلہا لانہا موقوذۃ اھ من القسطلانی بزیادۃ وفی الفتح والجثوم للطیر ونحوہا بمنزلۃ البروک للابل فلو جثمت بنفسہا فہی جاثمۃ ومجثمۃ بکسر المثلثۃ وتلک اذا صیدت علی تلک الحالۃ فذبحت جاز اکلہا وان رمیت فماتت لم یجز لانہا تصیر موقوذۃ اھ وقال صاحب الفیض قولہ باب مایکرہ من المثلۃ الخ ای قطع القوائم والکراع عند الذبح اھ قلت اشار بہ الی مناسبۃ الترجمۃ بکتاب الذبائح۔

ص۸۲۹ باب لحم الدجاج ہو اسم جنس مثلث الدال ذکرہ المنذری فی الحاشیۃ وابن مالک وغیرہما لم یحک النووی الضم والواحدۃ دجاجۃ مثلث ایضا وقیل ان الضم فیہ ضعیف الی آخر ما ذکر الحافظ فی تحقیق لغتہ وقال بعد حدیث الباب وفیہ جواز اکل الدجاج انسیۃ ووحشیۃ وہو بالاتفاق الا عن بعض المتعمقین علی سبیل الورع الا ان بعضہم استثنی الجلالۃ وہی ماتاکل الاقذار ثم ذکر الحافظ الروایات فی النہی عن الجلالۃ واختلاف العلماء فیہ۔

ص۸۲۹ باب لحوم الخیل ای بیان حل اکلہا کذا فی ہامش المصریۃ عن شیخ الاسلام وقال الحافظ قال ابن المنیر لم یذکر الحکم لتعارض الادلۃ کذا قال ودلیل الجواز ظاہر القوۃ کما سیأتی اھ وقال العلامۃ العینی واحتج بہذا الحدیث عطاء وابن سیرین والحسن والشافعی وابو یوسف ومحمد واحمد علی جواز اکل لحم الخیل وقال ابو حنیفۃ والاوزاعی ومالک یکرہ اکلہ ثم قیل الکراہۃ عند ابی حنیفۃ کراہۃ تحریم وقیل کراہۃ تنزیہیۃ الی آخر ما ذکر فی الدلائل وفی الفتح قال الطحاوی وذہب ابو حنیفۃ الی کراہۃ اکل الخیل وخالفہ صاحباہ وغیرہما واحتجوا بالاخبار المتواترۃ فی حلہا ولو کان ذلک ماخوذا من طریق النظر لما کان بین الخیل والحمر الاہلیۃ فرق ولکن الآثار صحت عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اولی ان یقال بہا مما یوجبہ النظر قال الحافظ وصح القول بالکراہۃ عن الحکم بن عیینۃ ومالک وبعض الحنفیۃ وعن بعض المالکیۃ والحنفیۃ التحریم وقال الفاکہی المشہور عند المالکیۃ الکراہۃ والصحیح عند المحققین منہم التحریم الی آخر ما بسط من الکلام علی المسئلۃ۔

ص۸۲۹ باب لحوم الحمر الانسیۃ القول فی عدم جزمہ بالحکم فی ہذا کالقول فی الذی قبلہ لکن الراجح فی الحمر المنع بخلاف الخیل اھ من الفتح وقال العینی واحترز بالانسیۃ عن الوحشیۃ فانہا توکل والانسیۃ بکسر الہمزۃ وسکون النون نسبۃ الی الانس ویقال فیہ انسیۃ بفتحتین نسبۃ الی الانس بفتحتین وہو ضد الوحشۃ وقال ایضا قال ابن عبد البر لاخلاف بین علماء المسلمین الیوم فی تحریمہ وانما حکی عن ابن عباس وعائشۃ اباحتہ بظاہر قولہ تعالی قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما الآیۃ قلت ذکر فی التفریع للمالکیۃ ولا بأس باکل لحم الحمر الاہلیۃ ولا البغل اھ۔

ص۸۳۰ باب اکل کل ذی ناب من السباع قال الحافظ لم یبت القول بالحکم للاختلاف فیہ او للتفصیل کما سابینہ ثم قال بعد ذکر الحدیث قال الترمذی العمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم وعن بعضہم لایحرم وحکی ابن وہب عن مالک کالجمہور وقال ابن العربی المشہور عنہ الکراہۃ الی آخر ما بسط ثم قال واختلف القائلون بالتحریم فی المراد بمالہ ناب فذکر الاختلاف فی بعض افراد السبع فہہنا اختلافان الاول ان النہی للتحریم او الکراہۃ والثانی الاختلاف فی مصداق ذی الناب وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز وفیہ قال الزرقانی قال ابن الاثیر الناب السن الذی خلف الرباعیۃ وہل المراد کل ذی ناب مطلقا او المراد ناب یعدو بہ ویصول علی غیرہ ویصطاد ویعدو بطبعہ غالبا بخلاف غیر العادی کثعلب وضبع وبہ قال الشافعی واصحاب مالک المدنیین وہکذا قال الحافظ فی الفتح وذکر مذہب الشافعی الجواز فی الضبع والثعلب وعد الخرقی فی جملۃ المحرمات کل ذی مخلب من الطیر وہی التی تعلق بمخالبہا الشیٔ وتصید بہا قال الموفق ہذا قول اکثر اہل العلم وبہ قال الشافعی واصحاب الرأی وقال مالک واللیث والاوزاعی لایحرم من الطیر شیٔ قال مالک لم ار احدا من اہل العلم یکرہ سباع الطیر الی آخر ما بسط فی الاوجز۔

ص۸۳۰ باب جلود المیتۃ زاد فی البیوع قبل ان تدبغ فقیدہ ہناک بالدباغ واطلق ہہنا فیحمل مطلقہ علی مقیدہ قال الحافظ ومسئلۃ طہارۃ الجلد بالدباغ خلافیۃ شہیرۃ تقدم فی کتاب البیوع

ص۸۳۰ باب المسک بکسر المیم الطیب المعروف قال الکرمانی مناسبۃ ذکرہ فی الذبائح انہ فضلۃ من الظبی وہو مما یصاد وقال الحافظ وذکر ایضا مناسبۃ ہذا الباب بالباب السابق وہو ما حکاہ عن القفال من ان السرۃ انتن فیہا الدم تدبغ بما فیہا من المسک فتطہر کما یطہر غیرہا من المدبوغات ثم بسط الکلام فی حقیقۃ المسک وفی طریق اخذہ وقال ایضا قال النووی اجمعوا علی ان المسک طاہر یجوز استعمالہ فی البدن والثوب ویجوز بیعہ ونقل اصحابنا عن الشیعۃ فیہ مذہبا باطلا وہو مستثنی من القاعدۃ ماابین من حی فہو میت انتہی وقد اجمع المسلمون علی طہارۃ المسک الا ما حکی عن عمر من کراہتہ وکذا حکی ابن المنذر عن جماعۃ ثم قال ولایصح المنع فیہ الا عن عطاء بناء علی انہ جزء منفصل وقال ابن المنیر وجہ استدلال البخاری بہذا الحدیث علی طہارۃ المسک وقوع تشبیہ دم الشہید بہ لانہ فی سیاق التکریم والتعظیم فلو کان نجسا لکان من الخبائث ولم یحسن التمثیل فی ہذا المقام اھ۔

ص۸۳۰ باب الارنب ذکر الحافظ وغیرہ بعض احوالہ وخصائصہ وعجائب خلقتہ ثم قال وفی الحدیث جواز اکل الارنب وہو قول العلماء کافۃ الا ماجاء فی کراہتہا عن عبد اللّٰہ بن عمر من الصحابۃ وعن عکرمۃ من التابعین وعن محمد بن ابی لیلی من الفقہاء واحتج بحدیث خزیمۃ بن جزء قلت یارسول اللّٰہ ماتقول فی الارنب قال لا اکلہ ولا احرمہ الی ان قال الحافظ وحکی الرافعی عن ابی حنیفۃ انہ حرمہ وغلط النووی فی النقل عن ابی حنیفۃ اھ۔

ص۸۳۰ باب الضب قال الحافظ تحت ثانی حدیثی الباب وفیہ من الفوائد جواز اکل الضب وحکی عیاض عن قوم تحریمہ وعن الحنفیۃ کراہتہ وانکر ذلک النووی وقال لا اظنہ یصح عن احد فان صح فانہ محجوج بالنصوص وباجماع من قبلہ قلت قد نقلہ ابن المنذر عن علی فای اجماع یکون مع المخالفۃ ونقل الترمذی کراہتہ عن بعض اہل العلم وقال الطحاوی فی معانی الآثار کرہ قوم اکل الضب منہم ابو حنیفۃ وصاحباہ الی آخر ما ذکر فی الدلائل۔

ص۸۳۱ باب اذا وقعت الفارۃ فی السمن الجامد او الذائب ای ہل یفترق الحکم اولا وکانہ ترک الجزم بذلک لقوۃ الاختلاف وقد تقدم فی الطہارۃ مایدل علی انہ یختار انہ لاینجس الا بالتغیر ولعل ہذا ہو السر فی ایراد طریق یونس المشعرۃ بالتفصیل قال الحافظ ثم قال تحت حدیث الباب واستدل بہذا الحدیث لاحدی الروایتین عن احمد ان المائع اذا حلت فیہ النجاسۃ لاینجس الا بالتغیر وہو اختیار البخاری وقول ابن نافع من المالکیۃ وحکی عن مالک وفرق الجمہور بین المائع والجامد وقد تمسک ابن العربی بقولہ وما حولہا علی انہ کان جامدا قال لانہ لو کان مائعا لم یکن لہ حول واما ذکر السمن والفارۃ فلا یعمل بمفہومہما وجمد ابن حزم علی عادتہ فخص التفرقۃ بالفارۃ فلو وقع غیر جنس الفار من الدواب فی مائع لم ینجس الا بالتغیر اھ من الفتح۔ وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز وفیہ قال الحافظ اخذ الجمہور بحدیث معمر الدال علی التفرقۃ بین الجامد والذائب ونقل ابن عبد البر الاتفاق علی ان الجامد اذا وقعت فیہ میتۃ طرحت وما حولہا منہ اذا تحقق ان شیئا من اجزائہا لم یصل الی غیر ذلک واما المائع فاختلفوا فیہ فذہب الجمہور الی انہ ینجس کلہ بملاقاۃ النجاسۃ وخالف فریق منہم الزہری والاوزاعی اھ وقال العلامۃ العینی ویقاس علی السمن الجامد نحو العسل والدبس اذا کان جامدا واما المائع فذہب الجمہور الی انہ ینجس کلہ قلیلا کان او کثیرا وشذ قوم فجعلوا المائع کالماء وسلک داؤد فی ذلک مسلکہم الا فی السمن الجامد والذائب فانہ تبع ظاہر ہذا الحدیث وخالف معناہ فی العسل والخل وسائر المائعات اھ وقال الموفق ان النجاسۃ اذا وقعت فی مائع غیر الماء نجستہ وان کثر وہذا ظاہر المذہب وعن احمد روایۃ اخری انہ کالماء لاینجس اذا کثر ای بلغ القلتین الی آخر ما فی الاوجز وتقدم شیٔ من الکلام علی المسئلۃ فی کتاب الطہارۃ فی باب مایقع من النجاسات فی السمن والماء والحاصل ان الامام البخاری رحمہ اللّٰہ تعالی لم یفرق بین مسئلۃ الماء والمائع وکذا لم یفرق بین المائع والجامد خلافا للجمہور فانہم فرقوا بین مسئلۃ الماء والمائع غیر الماء وکذا بین الجامد وغیر الجامد وقد تکلم صاحب الفیض علی تحقیق مسلک المصنف فی مسئلۃ الباب فارجع الیہ لو شئت۔

ص۸۳۱ باب العلم والوسم فی الصورۃ ۔ العلم بفتحتین بمعنی العلامۃ والوسم بالسین المہملۃ وقیل بالمعجمۃ ومعناہما واحد وہو ان یعلم الشیٔ بشیٔ یؤثر فیہ تاثیرا بلیغا واصل ذلک ان یجعل فی البہیمۃ لیمیزہا عن غیرہا وقیل الوسم بالمہملۃ فی الوجہ وبالمعجمۃ فی سائر الجسد فعلی ہذا الصواب بالمہملۃ (ای فی الترجمۃ) لقولہ فی الصورۃ وفی التوضیح الوسم فی الصورۃ مکروہ عند العلماء کما قالہ ابن بطال وعندنا حرام وقال النووی الضرب فی الوجہ منہی عنہ فی کل حیوان محترم لکنہ فی الآدمی اشد لانہ مجمع المحاسن واما الوسم ففی الآدمی حرام وفی غیرہ مکروہ قال الکرمانی والوسم فی نحو نعم الصدقۃ فی غیر الوجہ مستحب قال ابو حنیفۃ مکروہ لانہ تعذیب ومثلۃ اھ من کلام العینی وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ فی اذانہا وکان ذلک لعذر ہناک اھ وفی ہامشہ اولہ ای الشیخ قدس سرہ لکون ظاہر الحدیث مخالفا لمسلک الحنفیۃ قال الحافظ وفی الحدیث حجۃ للجمہور فی جواز وسم البہائم فی الکی وخالف فیہ الحنفیۃ تمسکا بعموم النہی عن التعذیب بالنار اھ واجاب عن الحدیث صاحب التیسیر بانہ یحتمل ان حدیث الباب لم یثبت او لم یصح عند الحنفیۃ اھ قلت بل الجواب انہ یجوز الکی عندنا الحنفیۃ صرح بہ ابن عابدین اذ قال لا بأس بکی البہائم للعلامۃ وثقب اذن الطفل من البنات لانہم کانوا یفعلونہ فی زمن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من غیر انکار اھ وفی البذل فی قولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اما بلغکم انی لعنت من وسم البہیمۃ فی وجہہا الحدیث کتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ رضی اللّٰہ عنہ الوسم لاضیر فیہ اذا اشتمل علی فائدۃ بعد ان لایکون فی الوجہ لانہ فی الوجہ یقبح الوجہ ویعود علی بعض الحواس بالابطال او بالافساد کالباصرۃ اھ قلت وقد تقدم التبویب فی الزکوٰۃ بقولہ باب وسم الامام ابل الصدقۃ بیدہ وتقدم ہناک ایضا ذکر الخلاف فی المسئلۃ۔

ص۸۳۱ باب اذا اصاب قوم غنیمۃ فذبح بعضہم غنما الخ قولہ لحدیث رافع ہذا مصیر من البخاری الی ان سبب منع الاکل من الغنم التی طبخت فی القصۃ التی ذکرہا رافع بن خدیج کونہا لم تقسم اھ من الفتح یعنی انہ کان بطریق التعدی لا بطریق الاصلاح کما سیأتی فی الباب الآتی۔

٨٣١ باب اذا ند بعير لقوم الخ قال ابن المنير نبه بهذه الترجمة على ان ذبح غير المالك اذا كان بطريق التعدي كما في القصة الاولى فاسد وان ذبح غير المالك اذا كان بطريق الاصلاح للمالك خشية ان تفوت عليه المنفعة ليس بفاسد اھ قلت وقد ترجم المصنف في كتاب الوكالة بباب اذا ابصر الراعي او الوكيل شاة تموت او شيئا يفسد ذبح او اصلح ما يخاف عليه الفساد ومؤدى الترجمتين واحد۔

٨٣٢ باب اكل المضطر اي جواز اكل المضطر من الميتة وفي بعض النسخ باب اذا اكل المضطر اھ من القسطلاني وقال الحافظ كانه اشار الى الخلاف في ذلك وهو في موضعين احدهما في الحالة التي يصح الوصف بالاضطرار فيها ليباح الاكل والثاني في مقدار ما يؤكل فاما الاول فهو ان يصل به الجوع الى حد الهلاك او الى مرض يفضي اليه هذا قول الجمهور وعن بعض المالكية تحديد ذلك بثلاثة ايام قال ابن ابي جمرة الحكمة في ذلك ان في الميتة سمية شديدة فلو اكلها ابتداء لاهلكته فشرع له ان يجوع ليصير في بدنه بالجوع سمية اشد من سمية الميتة فاذا اكل منها حينئذ لا يتضرر اھ وهذا ان ثبت حسن بالغ في غاية الحسن واما الثاني فذكر في تفسير قوله تعالى متجانف لاثم وقد فسره قتادة بالمتعدي وهو تفسير معنى وقال غيره الاثم ان ياكل فوق سد الرمق وقيل فوق العادة وهو الراجح لاطلاق الآية اھ وفي الاوجز قال الموفق اجمع العلماء على تحريم الميتة على حال الاختيار وعلى اباحة الاكل منه في الاضطرار وكذلك سائر المحرمات والاصل فيه قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الآية ويباح له الاكل ما يسد الرمق ويامن معه الموت بالاجماع ويحرم ما زاد على الشبع بالاجماع وفي الشبع روايتان اظهرهما لا يباح وهو قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن مالك واحد القولين للشافعي والثانية يباح له الشبع اختارها ابو بكر الى آخر ما بسط وقال ابن رشد اما مقدار ما يؤكل فان مالكا قال حد ذلك الشبع والتزود منها حتى يجد غيرها وقال الشافعي وابو حنيفة لا ياكل منها الا ما يمسك به الرمق وبه قال بعض اصحاب مالك اھ وبسط الكلام على مباحث تلك المسئلة على ثمانية فصول في الاوجز فارجع اليه لو شئت وفي هامش الجلالين المعروف بحاشية الجمل واختلف العلماء في قدر ما يحل للمضطر اكله من الميتة على قولين احدهما ان ياكل مقدار ما يمسك رمقه وهو قول ابي حنيفة والراجح عند الشافعي والقول الآخر يجوز ان ياكل حتى يشبع وبه قال مالك اھ خطيب قال الحافظ قال الكرماني وغيره عقد البخاري هذه الترجمة ولم يذكر فيها حديثا اشارة الى ان الذي ورد فيها ليس فيه شيء على شرطه فاكتفى بما ساق فيها من الآيات ويحتمل ان يكون بيض فانضم بعض ذلك الى بعض عند تبييض الكتاب قلت والثاني اوجه واللائق بهذا الباب على شرطه حديث جابر في قصة العنبر فلعله قصد ان يذكر له طريقا اخرى اھ ثم البراعة عندي في قوله المضطر والدم المسفوح۔

كتاب الاضاحي

بسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه حكى الشيخ في البذل عن فتح الودود وفيه اربع لغات اضحية بضم الهمزة وكسرها وجمعها الاضاحي بتشديد الياء وتخفيفها واللغة الثالثة ضحية وجمعها ضحايا كعطية وعطايا والرابعة اضحاة بفتح الهمزة والجمع اضحى كارطاة وارطى وبها سمي يوم الاضحى وحكى فيه عن ابن عابدين ثمان لغات قال الكرماني وهي ما يذبح يوم العيد تقربا الى الله تعالى وسميت بذلك لانها تفعل في الضحى اھ وفي التوشيح من فروع الشافعية وهي اسم لما يذبح من النعم يوم عيد النحر وايام التشريق بليها ليها تقربا الى الله تعالى وعن ابن عباس انه يكفي اراقة الدم ولو من دجاج او اوز وكان الشيخ محمد القضاعي يامر الفقير بتقليده ويقاس على الاضحية العقيقة فيجوز لمن لم يقدر على ثمن الشاة ان يعق ولده بالديكة على مذهب ابن عباس اھ قال الموفق الاصل في مشروعيتها الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فصل لربك وانحر قال بعض اهل التفسير المراد به الاضحية بعد صلوة العيد واما السنة فما روي عن انس انه صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين الحديث متفق عليه واجمع المسلمون على مشروعيتها واكثر اهل العلم يرى وانها سنة موكدة غير واجبة وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين وقال مالك والثوري وابو حنيفة وغيرهم هي واجبة لرواية ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا الى آخر ما بسط في الاوجز وما حكى الموفق عن مالك وجوبها رواية عنه والا فمعروف مذهبه سنيتها اھ من هامش اللامع وسياتي تفصيل الخلاف في ذلك في الباب الآتي۔

٨٣٣ باب سنة الاضحية كذا لابي ذر والنسفي ولغيرهما سنة الاضاحي وهو جمع اضحية وكانه ترجم بالسنة اشارة الى مخالفة من قال بوجوبها قال ابن حزم لا يصح عن احد من الصحابة انها واجبة وصح انها غير واجبة عن الجمهور ولا خلاف في كونها من شرائع الدين وهي عند الشافعية والجمهور سنة موكدة على الكفاية وفي وجه للشافعية من فروض الكفاية وعن ابي حنيفة تجب على المقيم الموسر وعن مالك مثله في رواية لكن لم يتقيد بالمقيم وخالف ابو يوسف من الحنفية واشهب من المالكية فوافقا الجمهور وعن احمد يكره تركها مع القدرة وعنه واجبة وعن محمد بن الحسن هي سنة غير مرخص في تركها قال الطحاوي وبه ناخذ وليس في الآثار ما يدل على وجوبها اھ كذا في الفتح وفي الهداية الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الاضحى عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب فقول ابي حنيفة ومحمد وزفر والحسن واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهم الله تعالى وعنه (اي ابي يوسف) انها سنة ذكره في الجوامع وهو قول الشافعي

وذكر الطحاوي ان على قول ابي حنيفة واجبة وعلى قول ابي يوسف ومحمد سنة موكدة وهكذا ذكر بعض المشائخ الاختلاف الى آخر ما بسط في الدلائل وسياتي حكم الاضحية للمسافر في باب مستقل قوله وقال ابن عمر هي سنة ومعروف وصله حماد بن سلمة في مصنفه وللترمذي ان رجلا سال ابن عمر عن الاضحية اهي واجبة فقال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده وقال الترمذي العمل على هذا عند اهل العلم ان الاضحية ليست بواجبة وكانه فهم من كون ابن عمر لم يقل في الجواب نعم انه لا يقول بالوجوب فان الفعل المجرد لا يدل على ذلك اھ من الفتح وقال القسطلاني في قوله معروف اي معروف بين الناس اذا راؤه لا ينكرونه اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله سنة ومعروف اي ثابتة بالسنة وامر معروف بين الناس اھ وفي هامشه اوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الاثر مخالفا للحنفية اھ۔

٨٣٤ باب قسمة الامام الاضاحي بين الناس اي بنفسه او بامره قوله قسم النبي صلى الله عليه وسلم الخ سياتي بعد اربعة ابواب ان عقبة هو الذي باشر القسمة اھ من الفتح وتقدم حديث الباب في باب وكالة الشريك من ابواب الوكالة وقال العلامة العيني وغرضه من هذه الترجمة بيان قسمة صلى الله تعالى عليه وسلم الضحايا بين اصحابه فان كان قسمها بين الاغنياء كانت من الفئ او ما يجري مجراه مما يجوز اخذه للاغنياء وان كان قسمها بين الفقراء خاصة كانت من الصدقة وانما اراد البخاري بهذا والله اعلم ان اعطاء الشارع الضحايا لاصحابه دليل على تاكدها وندبهم اليها اھ

٨٣٥ باب الاضحية للمسافر والنساء قال الحافظ فيه اشارة الى خلاف من قال ان المسافر لا اضحية عليه واشارة الى خلاف من قال ان النساء لا اضحية عليهن ويحتمل ان يشير الى خلاف من منع من مباشرتهن التضحية فقد جاء عن مالك كراهة مباشرة المرأة الحائض للتضحية اھ وتعقبه العيني وقال الكلام هٰهنا في فصلين الاول هل يجب على المسافر اضحية اختلفوا فيه فقال الشافعي هي سنة على جميع الناس وعلى الحاج بمنى وقال مالك لا اضحية عليه ولا يؤمر بتركها الا الحاج بمنى وقال ابو حنيفة لا تجب على المسافر اضحية والفصل الثاني ان من اوجب الاضحية اوجبها على النساء ومن لم يوجبها لم يوجبها عليهن واستحبها في حقهن اھ مختصرا واما مسلك الحنفية ففي البدائع ذكر في الاصل وقال ولا تجب الاضحية على الحاج واراد بالحاج المسافر فاما اهل مكة فتجب عليهم الاضحية وان حجوا الى آخر ما ذكر ويشكل مناسبة الحديث بالباب لانه قصة حجة الوداع والبقرة كانت هديا ويمكن الجواب عنه ان من داب الامام البخاري ايضا الاستدلال بظاهر اللفظ والوارد في الحديث لفظ ضحى قال الحافظ قوله ضحى النبي صلى الله عليه وسلم الخ ظاهر في ان الذبح المذكور كان على سبيل الاضحية ثم رد الحافظ على ابن التين الذي اول الحديث وقال المراد انه ذبحها وقت ذبح الاضحية لانها كانت اضحية قال الحافظ كذا قال ولا يخفى بعده اھ قلت كذا قال الحافظ ههنا لكنه رجح في باب النحر في منحر النبي صلى الله عليه وسلم بمنى من كتاب الحج انه كان هدي التمتع عمن اعتمر من نسائه وهكذا افاد الشيخ قدس سره في اللامع تحت حديث الباب حيث قال وكان ذلك دم متعة وقران لا دم التضحية اھ وذكر شئ من الكلام عليه في هامشه۔

٨٣٦ باب ما يشتهى من اللحم يوم النحر اي اتباعا للعادة بالالتذاذ باكل اللحم يوم العيد قال الله تعالى ليذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام اھ من الفتح قلت لعل المصنف عقد الترجمة بذلك اشارة الى اختلافهم في معنى الحديث الذي ذكره تحت الباب فانهم اختلفوا فيه على مسالك كما ستقف عليه قوله ان هذا يوم يشتهى فيه اللحم في رواية داؤد بن ابي هند عن الشعبي عند مسلم فقال يا رسول الله ان هذا يوم اللحم فيه مكروه وفي لفظ له مقروم قال عياض وصوب بعضهم هذه الرواية الثانية وقال معناه يشتهى فيه اللحم يقال قرمت الى اللحم وقرمته اذا اشتهيته قال عياض وقال بعض شيوخنا صواب الرواية اللحم فيه مكروه بفتح الحاء وهو اشتهاء اللحم والمعنى ترك الذبح والتضحية وابقاء اهله فيه بلا لحم حتى يشتهوه مكروه اھ وبالغ ابن العربي فقال الرواية بسكون الحاء ههنا غلط وانما هو اللحم بالتحريك يقال لحم الرجل بكسر الحاء يلحم بفتحها اذا كان يشتهي اللحم واما القرطبي في المفهم فقال تكلف بعضهم ما لا يصح رواية اي اللحم بالتحريك الى آخر ما في الفتح۔

٨٣٧ باب من قال الاضحى يوم النحر في معنى الترجمة وجوه ستاتي قال الحافظ واختصاص النحر باليوم العاشر قول حميد بن عبد الرحمن ومحمد بن سيرين وداؤد الظاهري وعن سعيد بن جبير مثله الا في منى فيجوز ثلاثة ايام قال ابن المنير اخذه من اضافة اليوم الى النحر حيث قال اليس يوم النحر واللام للجنس فلا يبقى نحر الا في ذلك اليوم قال والجواب على مذهب الجماعة ان المراد النحر الكامل اھ وقال القرطبي التمسك باضافة النحر الى اليوم الاول ضعيف ثم قال الحافظ في معنى الترجمة ويحتمل ان يكون اراد ان ايام النحر الاربعة او الثلاثة لكل واحد منها اسم يخصه فالاضحى هو اليوم العاشر والذي يليه يوم القر والذي يليه يوم النفر الاول والرابع يوم النفر الثاني وقال ابن التين مراده انه يوم تنحر فيه الاضاحي في جميع الاقطار وقيل مراده لا ذبح الا فيه خاصة يعني كما تقدم وزاد مالك ويذبح ايضا في يومين بعده وزاد الشافعي اليوم الرابع قال وقيل يذبح عشرة ايام ولم يعزه لقائل وقيل الى آخر الشهر وهو عن عمر بن عبد العزيز وابي سلمة بن عبد الرحمن وغيرهما وقال به ابن حزم متمسكا لعدم ورود نص بالتقييد اھ قلت وايام النحر عند الائمة الثلاثة ثلثة ايام وعند الامام الشافعي اربعة ايام۔

٨٣٨ باب الاضحى والمنحر بالمصلى قال ابن بطال هو سنة للامام خاصة عند مالك قال مالك انما يفعل ذلك لئلا يذبح احد قبله زاد المهلب وليذبحوا بعده على يقين وليتعلموا منه صفة الذبح اھ

وفي الاوجز عن المسوى الذبح في المصلى احسن اظهار الشعار الدين اهـ

باب ضحية النبي صلى الله عليه وسلم بكبشين الخ لعل المصنف اشار الى افضلية الكبش في الاضحية او الى افضلية الذكر ويؤيد الاول قوله صلى الله عليه وسلم خير الاضحية الكبش الاقرن الحديث كما في الترغيب برواية ابي داؤد والترمذي وابن ماجة وفي التوشيح وافضل انواع الاضحية بالنسبة لكثرة اللحم ومن حيث اظهار شعار الشريعة ابل ثم بقر ثم غنم واما من حيث اطيبية اللحم فالضان افضل من المعز ثم الجواميس افضل من العراب لطيب لحمها عن لحم العراب الى آخر ما ذكره في الدر المختار الشاة افضل من سبع البقرة اذا استويا في القيمة واللحم فان كان سبع البقرة اكثر لحما فهو افضل والكبش افضل من النعجة وهي الانثى من الضان اذا استويا فيهما والانثى من المعز افضل من التيس اذا استويا قيمة والانثى من الابل والبقر افضل ومشى ابن وهبان على ان الذكر في الضان والمعز افضل لكنه مقيد بما اذا كان موجوءا قال العلامة عبد البر ومفهومه انه اذا لم يكن موجوءا لا يكون افضل اهـ بزيادة من حاشية ابن عابدين قال الحافظ والكبش فحل الضان في اي سن كان واختلف في ابتدائه فقيل اذا اثنى وقيل اذا اربع ثم قال في فوائد الحديث وفيه ان الذكر في الاضحية افضل من الانثى وهو قول احمد وعنه رواية ان الانثى اولى وحكى الرافعي فيه قولين عن الشافعي احدهما عن نصه في البويطي الذكر لان لحمه اطيب وهذا هو الاصح والثاني ان الانثى اولى وقال ابن العربي الاصح افضلية الذكور على الاناث في الضحايا وقيل هما سواء الى آخر ما ذكر من الفوائد ولا يبعد عندي ان يقال ان المصنف رحمه الله تعالى اراد بهذه الترجمة الترغيب في تسمين الاضحية ولذا ذكر اثر ابي امامة والمعروف على الالسنة في هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم سمنوا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم لكن لما كان الحديث ضعيفا اشار الى مضمونه ثم اعلم ان هذا الحديث اختلف في لفظه فذكره صاحب البدائع بلفظ عظموا ضحاياكم الخ وذكره السخاوي في المقاصد الحسنة بلفظ استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط وقال اسنده الديلمي من طريق ابن المبارك عن يحيى بن عبيد الله عن ابيه عن ابي هريرة رفعه• بهذا ويحيى ضعيف جدا ووقع في النهاية لامام الحرمين ثم في الوسيط ثم في العزيز عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وقال الاول معناه انها تكون مراكب للمضحين وقيل انها تسهل الجواز على الصراط لكن قد قال ابن الصلاح ان هذا الحديث غير معروف ولا ثابت فيما علمناه وقال ابن العربي في شرح الترمذي ليس في فضل الاضحية حديث صحيح ومنها قوله انها مطاياكم الى الجنة اهـ وذكر الحافظ ابن كثير في تفسير قوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب شعائر الله اي اوامره ومن ذلك تعظيم الهدايا والبدن كما قال الحكم عن مقسم عن ابن عباس تعظيمها استسمانها واستحسانها ثم ذكر اثر ابي امامة المذكور في ترجمة الباب وعزاه الى البخاري.

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لابي بردة ضح بالجذع من المعز الخ اشار بذلك الى ان الضمير في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الرواية التي ساقها اذبحها للجذعة التي تقدمت في قول الصحابي ان عندي داجنا جذعة من المعز ثم قال الحافظ وفي هذا الحديث تخصيص ابي بردة باجزاء الجذع من المعز في الاضحية لكن وقع في عدة احاديث التصريح بنظير ذلك لغير ابي بردة وفي حديث عقبة بن عامر كما تقدم قريبا ولا رخصة فيها لاحد بعدك قال البيهقي ان كانت هذه الزيادة محفوظة كان هذا رخصة لعقبة كما رخص لابي بردة قلت وفي هذا الجمع نظر لان في كل منهما صيغة عموم فايهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء الوقوع للثاني الى آخر ما بسط في الجمع بينهما واما مسئلة الباب فقد قال الحافظ وفي الحديث ان الجذع من المعز لا يجزئ وهو قول الجمهور وعن عطاء وصاحبه الاوزاعي يجوز مطلقا وهو وجه لبعض الشافعية حكاه الرافعي وقال النووي هو شاذ او غلط واغرب عياض فحكى الاجماع على عدم الاجزاء واما الجذع من الضان فقال الترمذي ان العمل عليه (اي على انه يجزئ) عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لكن حكى غيره عن ابن عمر والزهري ان الجذع لا يجزئ مطلقا سواء كان من الضان ام من غيره وبه قال ابن حزم وعزاه لجماعة من السلف واطنب في الرد على من اجازه ثم قال واختلف القائلون باجزاء الجذع من الضان وهم الجمهور في سنه على اراء احدها انه ما اكمل سنة ودخل في الثانية وهو الاصح عند الشافعية وهو الاشهر عند اهل اللغة ثانيها نصف سنة وهو قول الحنفية والحنابلة ثالثها سبعة اشهر وحكاه صاحب الهداية من الحنفية عن الزعفراني وغير ذلك من الاقوال التي ذكرها الحافظ وقد قال صاحب الهداية انه اذا كانت عظيمة بحيث لو اختلطت بالثنيات اشتبهت على الناظر من بعيد اجزأت اهـ ملخصا من الفتح وبسط الكلام على مباحث حديث الباب وكذا في مذاهب العلماء في هامش اللامع وفيه قال الموفق لا يجزئ الا الجذع من الضان والثني من غيره وبهذا قال مالك والشافعي واصحاب الرأي وقال ابن عمر والزهري لا يجزئ الجذع لانه لا يجزئ من غير الضان فلا يجزئ منه وعن عطاء والاوزاعي يجزئ الجذع من جميع الاجناس اهـ مختصرا.

باب من ذبح الاضاحي بيده اي وهل يشترط ذلك او هو الاولى وقد اتفقوا على جواز التوكيل فيها للقادر لكن عند المالكية رواية بعدم الاجزاء مع القدرة وعند اكثرهم يكره لكن يستحب ان يشهدها اهـ وفي الهداية والافضل ان يذبح اضحيته بيده ان كان يحسن الذبح وان كان لا يحسنه فالافضل ان يستعين بغيره واذا استعان بغيره ينبغي ان يشهدها بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام لفاطمة رضي الله عنها قومي فاشهدي اضحيتك فانه يغفر لك باول قطرة من دمها كل ذنب اهـ وفي حاشيته رواه الحاكم في المستدرك عن عمران بن حصين اهـ - [illegible]

باب من ذبح ضحية غيره الخ اراد بهذه الترجمة بيان ان التي قبلها ليست للاشتراط اهـ من الفتح وقد تقدم الخلاف فيه في الباب السابق.

باب الذبح بعد الصلوة سياتي الكلام عليه في الباب الذي يليه.

باب من ذبح قبل الصلوة اعاده ربما يتوهم في بادي الرأي ان لا فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة فان الفاظهما وان كانت مختلفة الا ان المودى واحد وبهذا لا يخرج عن التكرار كما تقدم مبسوطا في الاصل الثاني والعشرين من اصول التراجم والاوجه عند هذا العبد الضعيف في الفرق بين الترجمتين ان ههنا مسئلتين احدهما وقت الذبح وهو بعد الصلوة فلو ذبح احد قبله لم يجزئه كما عليه الجمهور خلافا للشافعية والثانية هل يجوز الذبح بعد الصلوة مطلقا ام يتوقف على شئ آخر وفي هذه المسئلة خلاف مالك قال الحافظ نقل الطحاوي عن مالك والاوزاعي والشافعي لا تجوز اضحية قبل ان يذبح الامام وهو معروف عن مالك والاوزاعي لا الشافعي فالترجمة الاولى رد على المالكية اذ حاصلها ان الذبح بعد الصلوة يصح وان لم يذبح الامام واما الترجمة الثانية فهي مسئلة اخرى من ان الذبح لا يصح قبل الصلوة ويمكن ان يقال ان الترجمة الاولى رد على المالكية كما تقدم والترجمة الثانية رد على الشافعية اذ اباحوا الذبح بعد مضي قدر وقت الصلوة وان لم يصل الامام بعد فالامام البخاري قد وافق الحنفية والحنابلة اذ قالوا لا يجوز قبل الصلوة ويجوز بعدها قبل ذبح الامام قال العلامة القسطلاني اختلف في وقت الاضحية فعند الشافعية بعد مضي قدر صلوة العيد وخطبتها من طلوع الشمس يوم النحر سواء صلى ام لا مقيما بالامصار ام لا وعند الحنفية فيها في حق اهل الامصار بعد صلوة الامام وخطبته وفي حق غيرهم بعد طلوع الفجر وعند المالكية بعد فراغ الامام من الصلوة والخطبة والذبح وعند الحنابلة لا يجوز قبل صلوة الامام ويجوز بعدها قبل ذبحه اهـ من هامش اللامع

باب وضع القدم على صفح الذبيحة قال الحافظ تحت حديث الباب وفيه استحباب وضع الرجل على صفحة عنق الاضحية الايمن واتفقوا على ان اضجاعها يكون على الجانب الايسر فيضع رجله على الجانب الايمن ليكون اسهل على الذابح في اخذ السكين باليمين وامساك راسها بيده اليسار اهـ

باب التكبير عند الذبح قال الحافظ في فوائد الحديث وفيه استحباب التكبير مع التسمية اهـ وفي الهداية وما تداولته الالسن عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف اهـ

باب اذا بعث بهديه ليذبح لم يحرم عليه شئ ذكر فيه حديث عائشة وقد تقدمت مباحثه في كتاب الحج قاله الحافظ

باب ما يؤكل من لحوم الاضاحي اي من غير تقييد بثلث ولا نصف وما يتزود منها اي للسفر وفي الحضر وبيان ان التقييد بثلاثة ايام اما منسوخ واما خاص بسبب اهـ من الفتح وحكى ابن عابدين عن البدائع والافضل ان يتصدق بالثلث ويتخذ الثلث ضيافة لاقربائه واصدقائه ويدخر الثلث ويستحب ان ياكل منها ولو حبس الكل لنفسه جاز لان القربة في الاراقة والتصدق باللحم تطوع اهـ قال في الدر المختار وندب ترك التصدق لذي عيال غير موسع الحال توسعة عليهم اهـ وفي التوشيح من فروع الشافعية ويطعم حتما من الاضحية المتطوع بها الفقراء والمساكين من المسلمين على سبيل التصدق جزءا يسيرا من لحمها نيئا والافضل التصدق بجميعها الا لقمة او لقمتين يتبرك المضحي باكلها فانه يسن له ذلك اهـ مختصرا ثم البداءة عندي الى فنطق قوله حين ينفر من منى وعندي في قوله من الاضاحي او في قوله لحوم الهدي كما تقدم في مقدمة اللامع.

كتاب الاشربة

الاشربة جمع شراب كاطعمة وطعام اسم لما يشرب وليس مصدرا لان المصدر هو الشرب بتثليث الشين اهـ من القسطلاني وفي الدر المختار الشراب لغة كل مائع يشرب واصطلاحا ما يسكر اهـ قلت والامام البخاري ذكر في الكتاب الشراب الحلال والحرام كلها باعتبار اصل اللغة قال الحافظ ذكر الامام البخاري الآية واربعة احاديث تتعلق بتحريم الخمر وذلك ان الاشربة ما يحل وما يحرم وينظر في حكم كل منها ثم بالآداب المتعلقة بالشرب فبدأ ببيان المحرم منه لقلته بالنسبة الى الحلال فاذا عرف ما يحرم كان ما عداه حلالا وقد بينت في تفسير المائدة الوقت الذي نزلت فيه الآية المذكورة وانه كان في عام الفتح قبل الفتح ثم رأيت الدمياطي في سيرته جزم بان تحريم الخمر كان سنة الحديبية سنة ست وذكر ابن اسحاق انه كان في وقعة بني النضير وهي بعد وقعة احد وذلك سنة اربع على الراجح وفيه نظر ثم قال الحافظ وكان المصنف لمح بذكر الآية الى بيان السبب في نزولها وقد مضى بيانه في تفسير المائدة ايضا الى آخر ما ذكر وقال العيني ذكر الامام البخاري هذه الآية تمهيدا لما يذكره من الاحاديث التي وردت في الخمر وقد ذكرناها في سورة المائدة ثم ذكر سبب نزولها من حديث عمر مفصلا وفيه ان عمر قال لما نزل تحريم الخمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت هذه الآية التي في البقرة يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير الحديث بطوله ثم نزلت الآية التي في سورة النساء لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت التي في المائدة يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر الآية التي ذكرت في صدر هذا الكتاب وفيه فهل انتم منتهون قال عمر انتهينا اخرجه احمد وابو داؤد والترمذي والنسائي كما ذكره العيني قلت وانما ذكر الامام البخاري هذه الآية من جملة آيات الخمر الثلاثة اشارة الى انها آخر ما نزلت في الخمر وقد بسط صاحب الفيض الكلام على الاشربة اشد البسط.

ص٨٣٦ باب ان الخمر من العنب كذا فی النسخ الهندية والعينی والقسطلانی وفی نسخة الفتح باب الخمر من العنب وغيره وقال الحافظ كذا فی شرح ابن بطال ولم ار لفظ غيره فی شیء من نسخ الصحيح ولا المستخرجات ولا الشروح سواء قال ابن المنير غرض البخاری الرد علی الكوفيين اذ فرقوا بين ماء العنب وغيره فلم يحرموا من غيره الا القدر المسكر خاصة وزعموا ان الخمر ماء العنب خاصة قال لكن فی استدلاله بقول ابن عمر يعنی الذی اورده فی الباب حرمت الخمر وما بالمدينة منها شیء علی ان الانبذة التی كانت يومئذ تسمی خمرا نظر بل هو بان يدل علی ان الخمر من العنب خاصة اجدر لانه قال وما منها بالمدينة شیء يعنی الخمر وقد كانت الانبذة من غير العنب موجودة حينئذ بالمدينة فدل علی ان الانبذة ليست خمرا اھ وقال العلامة السندی وقد يقال لعله قصد الرد علی من زعم المخصوص بماء العنب علی ان ضمير منها لخمر العنب خاصة لا لمطلق الخمر بقرينة الرد علی الزاعم ای كيف يختص بماء العنب مع انه يوم نزول التحريم ما كان فی المدينة من ماء العنب شیء وانما كان الموجود غيره فلا بد من شمول الاسم بذلك الغير وهذا اوقع لتتبع الاحاديث والله اعلم اھ قال الحافظ ويحتمل ان يكون مراد البخاری بهذه الترجمة وما بعدها ان الخمر يطلق علی ما يتخذ من عصير العنب وعلی نبيذ البسر والتمر ويطلق علی ما يتخذ من العسل فعقد لكل واحد منها بابا ولم يرد حصر التسمية فی العنب بدليل ما اورده بعده ويحتمل ان يريد بالترجمة الاولی الحقيقة وبما بعدها المجاز والاول اظهر من تصرفه وحاصله انه اراد بيان الاشياء التی وردت فيها الاخبار علی شرطه لما يتخذ منه الخمر فبدأ بالعنب لكونه المتفق عليه الی آخر ما ذكر۔

ص٨٣٦ باب نزل تحريم الخمر وهی من البسر والتمر قال العلامة القسطلانی قوله وهی ای والحال ان الخمر كان يصنع من البسر والتمر واطلاق الخمر علی غير ما اتخذ من العنب مجاز وقيل هو حقيقة لظاهر الاحاديث اھ

ص٨٣٦ باب الخمر من العسل وهو البتع بكسر الموحدة وتفتح وسكون الفوقية وقد تحرك آخره عين مهملة لغة يمانية اھ من القسطلانی۔

ص٨٣٦ باب ما جاء فی ان الخمر ما خامر العقل الخ قال الحافظ قوله الخمر ما خامر العقل قال الكرمانی هذا تعريف بحسب اللغة واما بحسب العرف فهو ما يخامر العقل من عصير العنب خاصة كذا قال وفيه نظر لان عمر ليس فی مقام تعريف اللغة بل هو فی مقام تعريف حكم الشرعی الی آخر ما بسط اشد البسط قلت الاول قول الحنفية والثانی مسلك الجمهور من الائمة الثلاثة وحاصل اختلاف الائمة فی حكم الاشربة ما ذكرته فی الاوجز مبسوطا وعنه فی هامش اللامع مختصرا وفيه اعلم ان الاشربة المسكرة كلها حرام عند الائمة الثلاثة والامام محمد رضی الله عنهم اجمعين فانهم جعلوا كلها خمرا وحرموا كل انواعها بلا تفصيل وتفريق والحنفية اهل الرأی الثاقب لما امعنوا النظر فی الروايات المختلفة فی هذا الباب ورأوا عمل جمهور الصحابة لاسيما اكابر الصحابة رضوان الله تعالی عليهم اجمعين فرقوا فی انواع الاشربة وجعلوها اربعة انواع ففی الهداية ان الاشربة المحرمة اربعة احدها الخمر وهی عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد الثانی العصير اذا طبخ حتی يذهب اقل من ثلثيه وهو الطلاء الثالث نقيع التمر وهو السكر الرابع نقيع الزبيب اذا اشتد وغلا الی آخر ما ذكر فيه وحاصل مذهبنا فی الاشربة انها ثلاثة انواع احدها الخمر وهو التی من ماء العنب اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد وحكمها ان عينها حرام يحد بشرب قطرة منها وان لم يسكر ويكفر مستحلها والثانی الاشربة الثلاثة المذكورة اعنی عصير العنب المطبوخ حتی يذهب اقل من ثلثيه ونقيع التمر ونقيع الزبيب وحكم هذه الثلاثة انه يحرم قليلها وكثيرها لكن لا يحد بها ما لم يسكر ولا يكفر مستحلها النوع الثالث ما سوی ذلك من الاشربة المسكرة كالمتخذة من الحنطة او الشعير او العسل وحكمها انه يجوز شربها عند ابی حنيفة وابی يوسف للتقوی علی العبادة لا للتلهی ما لم يبلغ حد السكر فان بلغ مقدار الشرب الی حد السكر يحرم هذه الجرعة الاخيرة ومع ذلك لا يحد شاربها علی قول قالوا والاصح انه يحد اھ ملخصا من هامش اللامع بزيادة۔

ص٨٣٧ باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه ذكر الخمر باعتبار الشراب والا فالخمر مونث سماعی قاله القسطلانی وعزاه الحافظ فی الفتح الی الكرمانی وزاد قلت بل فيه لغة بالتذكير ثم قال القسطلانی ومطابقة الجزء الاول من الترجمة للحديث ظاهرة واما الجزء الثانی ففی حديث مالك بن ابی مريم عند الامام احمد وابن ابی شيبة والبخاری فی تاريخه عن ابی مالك الاشعری مرفوعا ليشربن اناس من امتی الخمر يسمونها بغير اسمها كما هو عادة المولف رحمه الله فی الاشارة بالترجمة الی حديث لم يكن علی شرطه وقال فی الكوكب اولعل نظر المولف الی لفظ من امتی اذ فيه دليل علی انهم استحلوها بالتاويل اذ لو لم يكن بالتاويل لكان كفرا وخروجا عن الامة لان تحريم الخمر معلوم من الدين بالضرورة اھ واختار الحافظ التوجيه الاول والحديث الذی ذكره القسطلانی قال الحافظ فيه اخرجه ابو داود وصححه ابن حبان وله شواهد كثيرة الی آخر ما ذكر۔

ص٨٣٧ باب الانتباذ فی الاوعية والتور هو من عطف الخاص علی العام لان التور من جملة الاوعية وهو بفتح المثناة اناء من حجارة او من نحاس او من خشب ويقال لا يقال له تور الا اذا كان صغيرا وقيل هو قدح كبير كالقدر وقيل مثل الطست اھ من الفتح۔

ص٨٣٧ باب ترخيص النبی صلی الله عليه وسلم فی الاوعية الخ ذكر فيه خمسة احاديث الاول منها عام فی الرخصة وفی الثانی استثناء المزفت وفی الثالث النهی عن الدباء والمزفت وفی الرابع هو حديث عائشة كذلك وفی الخامس النهی عن الجر الاخضر وظاهر صنيعه انه يری ان عموم الرخصة مخصوص بما ذكر فی الاحاديث الاخری وهی مسئلة خلافية فذهب مالك الی ما دل عليه صنيع البخاری وقال الشافعی والثوری وابن حبيب من المالكية يكره ذلك ولا يحرم وقال سائر الكوفيين يباح وعن احمد روايتان وقال الخطابی ذهب الجمهور الی ان النهی انما كان اولا ثم نسخ وذهب جماعة الی ان النهی عن الانتباذ فی هذه الاوعية باق منهم ابن عمر وابن عباس وبه قال مالك واحمد واسحاق كذا اطلق قال والاول اصح اھ بتغير واختصار قلت وقد اخرج الامام مالك فی الموطا من حديث ابی هريرة مرفوعا انه نهی عن ان ينتبذ فی الدباء والمزفت وبسط فی الاوجز فی النقل عن كتب فروع المالكية ثم قال وعلم من ذلك ان المعروف فی مذهب الامام مالك الكراهة عن الدباء والمزفت فقط ولذا اورد الروايتين فيهما دون غيرهما من الظروف قال الموفق يجوز الانتباذ فی كلها وعن احمد انه كره الانتباذ فی الاربعة والصحيح الاول اھ

ص٨٣٨ باب نقيع التمر ما لم يسكر اشار بالترجمة الی ان الذی اخرجه ابن ابی شيبة عن عبد الرحمن ابن معقل وغيره من كراهة نقيع الزبيب محمول علی ما تغير وكاد يبلغ حد الاسكار او اراد قائله حسم المادة كما سياتی عن عبيدة السلمانی وتقييده فی الترجمة بما لم يسكر مع ان الحديث لا تعرض فيه للسكر لا اثباتا ولا نفيا اما من جهة ان المدة التی ذكرها سهل وهو من اول الليل الی انتهاء نهاره لا يحصل فيه التغير جملة او انما خصه بما لا يسكر من جهة المقام والله اعلم من الفتح

ص٨٣٨ باب الباذق ومن نهی عن كل مسكر من الاشربة بسط الكلام فی هامش النسخة الهندية فی تحقيق الباذق قال الحافظ قوله ومن نهی عن كل مسكر كانه اخذه من قول عمر فان كان يسكر جلدته مع نقله عنه تجويز شرب الطلاء علی الثلث فكانه يومئ ان الخبرين ان الذی اباحه ما لم يسكر اصلا واما قوله من الاشربة فلان الآثار التی اوردها مرفوعها وموقوفها تتعلق بما يشرب اھ من الفتح۔

ص٨٣٨ باب من رای ان لا يخلط البسر والتمر الخ قال ابن بطال قوله اذا كان مسكرا خطأ لان النهی عن الخليطين عام وان لم يسكر كثيرهما لسرعة سريان الاسكار اليهما من حيث لا يشعر صاحبه فليس النهی عن الخليطين لانهما يسكران حالا بل لانهما يسكران مآلا فانهما اذا كانا مسكرين فی الحال لا خلاف فی النهی عنهما قال الكرمانی فعلی هذا فليس هو خطأ بل يكون اطلق ذلك علی سبيل المجاز وهو استعمال مشهور واجاب ابن المنير بان ذلك لا يرد علی البخاری اما لانه يری جواز الخليطين قبل الاسكار واما لانه ترجم علی ما يطابق الحديث الاول الی آخر ما ذكر الحافظ وقال الذی يظهر لی ان مراد البخاری بهذه الترجمة الرد علی من اول النهی عن الخليطين باحد تاويلين احدهما حمل الخليط علی المخلوط وهو ان يكون نبيذ تمر وحده مثلا وقد اشتد ونبيذ زبيب وحده مثلا قد اشتد فيخلطان ليصيرا خلا فيكون النهی من اجل تعمد التخليل وهذا مطابق للترجمة من غير تكلف ثانيهما ان يكون علة النهی عن الخلط الاسراف فيكون كالنهی عن الجمع بين ادامين ويؤيد الثانی قوله فی الترجمة وان لا يجعل ادامين فی ادام وقد نصر الطحاوی من حمل النهی عن الخليطين علی منع السرف الی آخر ما بسط الحافظ وبسط فی نقل مذاهب العلماء فی حكم الخليط وقال القسطلانی وهل اذا خلط نبيذ البسر الذی لم يشتد مع نبيذ التمر الذی لم يشتد يمتنع او يختص النهی عن الخلط عند الانتباذ فقال الجمهور لا فرق ولو لم يسكر وقال الكوفيون بالحل ولا خلاف ان العسل باللبن ليس بخليطين لان اللبن لا ينبذ واختلف فی الخليطين بالتخليل اھ وقال العلامة العينی قلت فی هذا الباب اقوال احدها انه يحرم وبه قال مالك والشافعی واحمد واسحاق والثانی يحرم خليط كل نوعين ما ينتبذ فی الانتباذ وبعد الانتباذ لا يخص شیء من شیء وهو قول بعض المالكية والثالث ان النهی محمول علی التنزيه وانه ليس بحرام ما لم يصر مسكرا وقال شيخنا زين الدين حكاه النووی عن مذهبنا وانه قول جمهور العلماء الرابع روی عن الليث انه قال لا باس ان يخلط نبيذ الزبيب ونبيذ التمر ثم يشربان جميعا وانما جاء النهی عن ان ينتبذا جميعا لان احدهما يشد صاحبه الخامس انه لا كراهة فی شیء من ذلك وهو قول ابی حنيفة فی رواية عن ابی يوسف قال النووی انكر عليه الجمهور وقالوا هذه منابذة لصاحب الشرع فقد ثبتت الاحاديث الصحيحة الصريحة فی النهی عنه فان لم يكن حراما كان مكروها قلت هذه جراءة شنيعة علی امام اجل من ذلك وابو حنيفة لم يكن قال ذلك برأيه وانما مستنده فی ذلك احاديث ثم ذكر العلامة العينی تلك الاحاديث وكتب الشيخ قدس سره فی الكوكب قوله نهی عن ان ينتبذ البسر والرطب الخ هذا النهی كالنهی عن الانتباذ فی الظروف كان فی اول الامر لما فيه بعد الخلط من قوة فيسرع الاشتداد ثم صار الامر واسعا غير ان المسكر حرام ايا ما كان اھ وفی هامشه عن الهداية لا باس بالخليطين لما روی عن ابن زياد انه قال سقانی ابن عمر شربة ما كدت اهتدی الی اهلی فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك علی عجوة وزبيب وهذا من الخليطين ثم ذكر توجيه الحديث نحو ما قال الشيخ قدس سره قوله وان لا يجعل ادامين ای التمر والزبيب مثلا فيكونان كالواحد فيكون تابعا لما سبق كذا قالوا والاوجه عندی انه تاسيس وحكم مستقل كما هو المعروف عن عمر رضی الله عنه وقد تقدم نحوه فی كلام الحافظ۔

ص٨٣٨ باب شرب اللبن قال ابن المنير اطال التفنن فی هذه الترجمة ليرد قول من زعم ان اللبن يسكر كثيره فرد ذلك بالنصوص وهو قول غير مستقيم لان اللبن لا يسكر بمجرده وانما يتفق فيه ذلك نادرا بصفة تحدث وقال غيره قد زعم بعضهم ان اللبن اذا طال العهد به وتغير صار يسكر وهذا ربما يقع نادرا ان ثبت وقوعه ولا يلزم منه تاثيم شاربه الا ان علم ان عقله يذهب بشربه لذلك ثم ذكر الحافظ رواية عن سنن سعيد بن منصور من قول ابن عمر ما يؤيد اتخاذ الخمر باللبن فارجع اليه لو شئت قلت وعندی لا حاجة الی هذه المباحث التی ذكرها الشراح كما تری ولا طائل تحتها والظاهر ان المصنف رحمه الله بدأ من ههنا من انواع الاشربة ما يحل بعد الفراغ عن بيان ما يحرم منها ويؤيده التراجم الآتية وتقدم ايضا فی اول الكتاب ان المصنف رحمه الله ذكر فی كتاب الاشربة كلا النوعين الحلال والحرام والظاهر انما شرع باللبن لكونه اشرف الانواع ويؤيده حديث الباب من حيث انه عرض عليه صلی الله عليه وسلم ليلة الاسراء واشار بذكر الآية فی الترجمة الی اصل حله حيث من الله تعالی علی عباده به

ويمكن ان يقال ان الامام البخاري اشار بذكر هذه الآتية الى ما عسى ان يتوهم احد من قوله تعالى من بين فرث ودم كراهة اللبن لكون معدنه قريباً من معدن النجاسة فذكر في الباب مايزيل هذا التوهم حديث الاسراء وعرض اللبن عليه صلى الله عليه وسلم

باب استعذاب الماء بالذال المعجمة اي طلب الماء العذب والمراد به الحلو ذكر فيه حديث انس في صدقة ابي طلحة لقوله فيه ويشرب من ماء فيها طيب وقد ورد في خصوص لفظ الترجمة حديث عائشة رضي الله تعالى عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعذب له الماء من بيوت السقيا والسقيا بضم المهملة وبالقاف بعدها تحتانية عين بينها وبين المدينة يومان هكذا اخرجه ابو داؤد اه من الفتح قلت ولعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى ان استعذاب الماء ثابت عنه صلى الله عليه وسلم وكان من دأبه الشريف صلى الله عليه وسلم ويمكن انه اشار بذلك الى مايستفاد من كلام ابن بطال قال الحافظ قال ابن بطال استعذاب الماء لاينافي الزهد ولا يدخل في الترفه المذموم بخلاف تطييب الماء بالمسك ونحوه وقد كرهه مالك لما فيه من السرف اما شرب الماء الحلو وطلبه فمباح فقد فعله الصالحون وليس في شرب الماء الملح فضيلة اه

باب شرب اللبن بالماء قال الحافظ اي ممزوجاً وانما قيده بالشرب للاحتراز عن الخلط عند البيع فانه غش قال ابن المنير مقصوده ان ذلك لايدخل في النهي عن الخليطين وهو يؤيد ماتقدم من فائدة تقييده الخليطين بالمسكر اي انما نهي عن الخليطين اذا كان كل واحد منهما من جنس مايسكر وانما كانوا يمزجون اللبن بالماء لان اللبن عند الحلب يكون حاراً وتلك البلاد في الغالب حارة وكانوا يكسرون حر اللبن بالماء البارد اه

باب شراب الحلواء والعسل تقدم الكلام على تحقيق لفظ الحلواء ومعناه في باب الحلواء والعسل من كتاب الاطعمة قال القسطلاني وليس المراد بقوله شراب الحلواء الحلواء المعهودة المعقودة بالنار بل كل حلواء تشرب من نقيع حلو وغيره مما يشبهه وقوله الحلواء شامل للعسل فذكره بعدها من التخصيص بعد التعميم ثم ذكر اثرين للزهري وابن مسعود ثم قال فان قلت ماوجه المطابقة بين الترجمة والاثرين اجاب ابن المنير بانه ترجم على شئ واعقبه بضده قال بضدها تتبين الاشياء ثم عاد مايطابق الترجمة نصاً ثم ذكر توجيهاً آخر فارجع اليه لوشئت والاوجه عندي ان المراد في الترجمة بشراب الحلواء والعسل الماء المخلوط بشئ حلو الذي يقال له في الهندية "شربت" وشربت العسل معروف في ديارنا ولذا لم يترجم المصنف بالشراب الحلو لانه يطلق على العذب وبسط الحافظ الكلام في مصداق الترجمة

باب الشرب قائماً قال ابن بطال اشار بهذه الترجمة الى انه لم يصح عنده الاحاديث الواردة في كراهة الشرب قائماً كذا قال وليس بجيد بل الذي يشبه صنيعه انه اذا تعارضت عنده الاحاديث لايثبت الحكم اه من الفتح والاوجه عندي ماقال ابن بطال من الاشارة بالترجمة الى ترجيح احاديث الجواز ولذا لم يذكر في الباب شيئاً من احاديث النهي كما ترى ومعنى الترجمة جواز الشرب قائماً والمسئلة خلافية لاجل اختلاف الروايات قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز الشرب للقائم وقد عارض ذلك احاديث صريحة في النهي عنه منها عند مسلم عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائماً ومثله عنده عن ابي سعيد بلفظ نهي ولمسلم عن ابي هريرة بلفظ لايشربن احدكم قائماً فمن نسي فليستقئ الى ان قال الحافظ قال القرطبي لم يصر احد الى ان النهي فيه للتحريم وان كان جارياً على اصول الظاهرية القول به وتعقب بان ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال وسلك العلماء في ذلك مسالك احدها الترجيح وان احاديث الجواز اثبت من احاديث النهي وهذه طريقة ابي بكر بن الاثرم الثاني دعوى النسخ واليها جنح الاثرم وغيره فقالوا ان احاديث النهي منسوخة باحاديث الجواز بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ احاديث الجواز باحاديث النهي الثالث الجمع بين الخبرين بضرب من التاويل فقيل المراد بالقيام ههنا المشي وجنح الطحاوي الى حمل النهي على من لم يسم عند شربه ومال جماعة الى حمل النهي على كراهة التنزيه واحاديث الجواز على بيانه وهذا احسن المسالك وقيل ان النهي عن ذلك انما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه وعلم مما سبق انهم اختلفوا في ذلك على ستة اقوال احدها ان النهي مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض اصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرهما الى ان قال الخامس النهي للتنزيه والفعل للجواز وهو مختار النووي والسيوطي وغيرهما وهو مختار اكثر اصحابنا الحنفية حتى ان الحلبي نقل عليه الاجماع والسادس ما اختاره الطحاوي ان النهي للمضرة فهذا امر ارشادي طبي لاشرعي اه

باب من شرب وهو واقف على بعيره قال ابن العربي لاحجة في هذا على الشرب قائماً لان الراكب على البعير قاعد غير قائم كذا قال والذي يظهر لي ان البخاري اراد حكم هذه الحالة وهل تدخل تحت النهي اولا وايراده الحديث من فعله صلى الله عليه وسلم يدل على الجواز اه من الفتح وقال العلامة السندي قوله باب من شرب وهو واقف اي بعرفة على بعيره والوقوف بعرفة هو الكون فيها اعم من القيام والقعود والنوم كما لايخفى فلا يرد ان الراكب على البعير قاعد لاقائم فكيف سماه واقفاً ولاحاجة الى الجواب عنه بان الراكب من حيث كونه سائراً يشبه القائم ومن حيث كونه مستقراً على الدابة يشبه القاعد فمراده بيان حكم هذه الحالة هل تدخل تحت النهي ام لامع ان هذا يتحقق اذا كان البعير سائراً لا واقفاً والامر ههنا بالعكس والله اعلم اه

باب الايمن فالايمن في الشرب هذا مستحب عند الجمهور وقال ابن حزم يجب قوله في الشرب يعم الماء وغيره من المشروبات ونقل عن مالك وحده انه خصه بالماء قال ابن عبد البر لايصح عن مالك وقال عياض يشبه ان يكون مراده ان السنة ثبتت في الماء خاصة وتقديم الايمن في غير شرب الماء يكون بالقياس اه من الفتح قلت وصنيع الامام مالك في الموطأ ايضاً يدل على انه لايقول بتخصيص الماء فانه قد ترجم فيه السنة في الشراب ومناوله عن اليمين وذكر فيه حديث الباب وفيه ذكر اللبن وفي الاوجز قال الباجي قوله الايمن فالايمن يقتضي ان التيامن مشروع في مناولة الشراب والطعام وماجرى مجراهما وفي الحلبية عن اشهب يستحب في مكارم الاخلاق ان يبدأ بالايمن فالايمن في الكتاب بالشهادات والمجلس والوضوء وما اشبه ذلك اه قلت ومسئلة الباب اعني الايمن فالايمن انما هو اذا كان الحاضرون مرتباً في الجلوس واما اذا كانوا غير مرتبين في جلوسهم فالادب حينئذ الاكبر فالاكبر والاسن فالاسن كما يستفاد مما ورد في حديث السواك ان كبر اي اعط السواك اكبرهما هكذا قال ابن رسلان في شرحه

باب هل يستأذن الرجل من عن يمينه في الشرب كانه لم يجزم بالحكم لكونها واقعة عين فيتطرق اليها احتمال الاختصاص فلا يطرد الحكم فيها لكل جليسين اه من الفتح

باب الكرع في الحوض اختلفت الروايات فيه فقد ورد النهي عن الكرع في بعض الروايات عند ابن ماجة كما سيأتي فلعل المصنف اشار الى رد تلك الروايات والله اعلم قال الحافظ الكرع تناول الماء بالفم من غير اناء ولاكف وقال ابن التين حكى ابو عبد الملك انه الشرب باليدين معاً قال واهل اللغة على خلافه قلت ويرده ما اخرجه ابن ماجة عن ابن عمر قال مررنا على بركة فجعلنا نكرع فيها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتكرعوا ولكن اغسلوا ايديكم ثم اشربوا بها الحديث ولكن في سنده ضعف فان كان محفوظاً فالنهي فيه للتنزيه والفعل لبيان الجواز او قصة جابر قبل النهي او النهي في غير حال الضرورة وهذا الفعل كان لضرورة شرب الماء الذي ليس ببارد فيشرب بالكرع لضرورة العطش لئلا تكرهه نفسه اذا تكررت الجرع فقد لايبلغ الغرض من الري اشار الى هذا الاخير ابن بطال وانما قيل للشرب بالفم كرع لانه فعل البهائم لشربها بافواهها والغالب انها تدخل اكارعها حينئذ في الماء ووقع عند ابن ماجة من وجه آخر عن ابن عمر فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نشرب على بطوننا وهو الكرع وسنده ايضاً ضعيف اه مختصراً واما مطابقة الحديث بالترجمة فقد قال الحافظ وانما قيد في الترجمة بالحوض لان جابراً اخذ من الحوض الماء في اثناء مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم الرجل مرتين والظاهر انه كان ينقله من اسفل البئر الى اعلاه فكان هناك حوض يجمعه فيه ثم يحوله من جانب الى جانب اه

باب خدمة الصغار الكبار ذكر فيه حديث انس كنت قائماً على الحي اسقيهم وانا اصغرهم وهو ظاهر فيما ترجم به اه من الفتح

باب تغطية الاناء ذكر فيه حديث جابر وفيه خمروا الطعام والشراب ومعنى التخمير التغطية اه من الفتح

باب اختناث الاسقية افتعال من الخنث بالخاء المعجمة والنون والمثلثة وهو الانطواء والتكسر والانثناء والاسقية جمع السقاء والمراد به المتخذ من الادم صغيراً كان او كبيراً وقيل القربة قد تكون كبيرة وقد تكون صغيرة والسقاء لايكون الا صغيراً اه من الفتح.

باب الشرب من فم السقاء اشار المصنف الى ترجيح روايات النهي والى ان النهي عام ولذا لم يكتف على الترجمة السابقة وكذا مال الحافظ الى ترجيح النسخ كما سيأتي قال الحافظ الفم بتخفيف الميم ويجوز تشديدها قال ابن المنير لم يقنع بالترجمة التي قبلها لئلا يظن ان النهي خاص بصورة الاختناث فبين ان النهي عام اه قال النووي اتفقوا على ان النهي هنا للتنزيه لاللتحريم كذا قال وفي نقل الاتفاق نظر فقد جزم ابن حزم بالتحريم لثبوت النهي قال النووي ويؤيد كون هذا النهي للتنزيه احاديث الرخصة في ذلك قلت لم ار في شئ من الاحاديث المرفوعة مايدل على الجواز الا من فعله صلى الله عليه وسلم واحاديث النهي كلها من قوله فهي ارجح واطلق ابو بكر الاثرم صاحب احمد ان احاديث النهي ناسخة للاباحة لانهم كانوا اولاً يفعلون ذلك حتى وقع دخول الحية في بطن الذي شرب من فم السقاء فنسخ الجواز قال الحافظ ومن الاحاديث الواردة في الجواز ما اخرجه الترمذي وصححه من حديث كبشة قالت دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب من في قربة معلقة وفي الباب عن عبد الله بن انيس عند ابي داؤد والترمذي وعن ام سلمة في الشمائل اه ملخصاً ومنتقطاً من الفتح وقد بسط الحافظ في الجمع بين الروايات وحاصله ان فعله صلى الله عليه وسلم اما خاص به او محمول على الجواز او للضرورة او منسوخ باحاديث النهي وكذا حكى الحافظ عن ابن ابي جمرة عدة اقوال في علة النهي فارجع اليه لوشئت

باب النهي عن التنفس في الاناء ذكر فيه حديث ابي قتادة وقد تقدم في كتاب الطهارة قال الحافظ تحت حديث الباب زاد ابن ابي شيبة من وجه آخر النهي عن النفخ في الاناء وله شاهد من حديث ابن عباس عند ابي داؤد والترمذي وجاء في النهي عن النفخ في الاناء عدة احاديث وكذا النهي عن التنفس في الاناء الى آخر ما ذكره الحافظ

باب الشرب بنفسين او ثلاثة كذا ترجم مع ان لفظ الحديث الذي اورده في الباب كان يتنفس فكانه اراد ان يجمع بين حديث الباب والذي قبله لان ظاهرهما التعارض فحملهما على حالتين التنفس داخل الاناء والتنفس خارجه اه مختصراً من الفتح فاشار المصنف بعقد الترجمتين هذه والسابقة الى ان كل واحد منهما من آداب الشرب احدهما عدم التنفس في الاناء وثانيهما عدم الشرب بنفس واحد قال القسطلاني تحت حديث الباب اي لايجعل نفسه داخل الاناء لانه قد يقع منه شئ من الريق فيعافه الشارب او للتنويع او للشك من الراوي وفي حديث ابن عباس رفعه بسند ضعيف عند الترمذي لاتشربوا واحدة كما يشرب البعير ولكن اشربوا مثنى وثلاث فلم يقل او اربع وقال العيني بحثاً على المسئلة والاصل ان المستحب الشرب في ثلاثة انفاس واختلفوا هل يجوز الشرب بنفس واحد فروي عن ابن عباس وطاؤس وعكرمة كراهته وقال ابن عباس هو شرب الشيطان الى آخر ماذكر

باب الشرب في انية الذهب كذا اطلق الترجمة وكانه استغنى عن ذكر الحكم بما صرح به بعد في كتاب الاحكام ان نهي النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم حتى يقوم دليل الاباحة وقد وقع التصريح في حديث الباب بالنهي ونقل ابن المنذر الاجماع على تحريم الشرب في آنية الذهب والفضة الا عن معاوية بن قرة احد التابعين فكانه لم يبلغه النهي وعن الشافعي في القديم ونقل عنه ان النهي فيه للتنزيه لان علته مافيه من التشبه بالاعاجم ونص في الجديد على التحريم اه من الفتح

باب آنية الفضة تقدم حكمه في الباب السابق قال الحافظ وفي هذه الاحاديث تحريم الاكل والشرب

فی آنیة الذہب والفضة علی کل مکلف رجلا کان او امرأة ولا یلتحق ذلک بالحلی للنساء لانہ لیس من التزین الذی ابیح لہا فی شئ قال القرطبی وغیرہ ویلتحق بہا ای بالاکل والشرب) ما فی معناہما مثل التطیب والتکحل وسائر وجوہ الاستعمالات وبہذا قال الجمہور واغربت طائفة شذت فاباحت ذلک مطلقاً ومنہم من قصر التحریم علی الاکل والشرب ومنہم من قصرہ علی الشرب لانہ لم یقف علی الزیادة فی الاکل قال اختلف فی علة المنع فذکر فیہ اقوالا عدیدة فارجع الیہ لو شئت۔

۸۴۱ـ باب الشرب فی الاقداح ای ہل یباح او یمنع لکونہ من شعار الفسقة ولعلہ اشار الی ان الشرب فیہا وان کان من شعار الفسقة لکن ذلک بالنظر الی المشروب والی الہیئة الخاصة بہم فیکرہ التشبہ بہم ولا یلزم من ذلک کراہة الشرب فی القدح اذا سلم من ذلک قالہ الحافظ وتعقب علیہ العلامة العینی اذ قال ہذا کلام غیر مستقیم۔ وکیف یقول ان الشرب فیہا من شعار الفسقة وقد وضع البخاری عقیب ہذا باب الشرب من قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم وذکروا ایضاً انہ کان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم قدح یقال لہ الریان وآخر یقال لہ المغیث وآخر مضبب بثلاث ضبات من فضة وقیل من حدید وفیہ حلقة یعلق بہا اصغر من المد واکثر من نصف المد الی آخر ما بسط و سکت العلامة القسطلانی عن غرض الترجمة ولا یبعد عندی ان تکون اشارة الی ترجیح القدح علی الکوز والابریق وغیرہما فان القدح لسعة فمہ ینظر فیہ للشارب ما قد یسقط فیہ شئ من التبن ونحوہ

۸۴۲ـ باب الشرب من قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای تبرکا بہ قال ابن المنیر کانہ اراد بہذہ الترجمة دفع توہم من یقع فی خیالہ ان الشرب فی قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہ تصرف فی ملک الغیر بغیر اذن فبین ان السلف کانوا یفعلون ذلک لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یورث وما ترکہ ہو صدقة لا یقال ان الاغنیاء کانوا یفعلون ذلک والصدقة لا تحل للغنی لان الجواب ان الممتنع علی الاغنیاء من الصدقة ہو المفروض منہا وہذا لیس من الصدقة المفروضة قال الحافظ والذی یظہر ان الصدقة المذکورة من جنس الاوقاف المطلقة ینتفع بہا من یحتاج الیہا وتقر تحت ید من یؤتمن علیہا ولہذا کان عند سہل قدح وعند عبد اللہ بن سلام آخر والجبة عند اسماء بنت ابی بکر وغیر ذلک اہ من الفتح قلت لا حاجة الی ہذا البحث الطویل بل الغرض من الترجمة الشرب من قدح شرب منہ صلی اللہ علیہ وسلم تبرکا بہ اعم من ان یکون ذلک القدح فی ملکہ صلی اللہ علیہ وسلم ام لا وعلی ہذا فمطابقة الحدیث للترجمة ایضاً ظاہرة فان الظاہر ان القدح المذکور فی اول حدیث الباب کان لسہل لا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا حاجة حینئذ فی اثبات المطابقة الی ما ذکرہ العلامة العینی من ان ہذا القدح فی الاصل کان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ فانہ خلاف الظاہر بل الظاہر انہ کان لسہل رض واللہ تعالی اعلم وقال الحافظ ایضاً ومطابقة الحدیث بالترجمة ظاہرة من جہة رغبة الذین سألوا سہلا ان یخرج لہم القدح المذکورة لیشربوا فیہ تبرکا بہ اہ ولم یتعرض القسطلانی لوجہ المطابقة۔

۸۴۳ـ باب شرب البرکة والماء المبارک قال المہلب سمی الماء برکة لان الشئ اذا کان مبارکا فیسمی برکة وقال ابن بطال یؤخذ من الحدیث انہ ...... لا سرف ولا شرہ فی الطعام او الشراب الذی تظہر فیہ البرکة بالمعجزة بل یستحب الاکثار منہ وقال ابن المنیر فی ترجمة البخاری اشارة الی ان یغتفر من الشرب منہ الاکثار دون المعتاد الذی ورد باستحباب جعل الثلث لہ اہ فعلی ہذا الغرض من الترجمة بیان جواز الاکثار فی الشرب من الماء المبارک والاوجہ عندی ان الغرض من الترجمة السابقة الاستبراک المخصوص بقدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم واشار بہذہ الترجمة الی الاستبراک مطلقاً اعم من ان یکون حصل بید النبی صلی اللہ علیہ وسلم او بید غیرہ من العلماء ویشیر الیہ اطلاق لفظ الترجمة وان کان المذکور فی حدیث الباب ذکر برکتہ صلی اللہ علیہ وسلم فیقاس برکة غیرہ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم واما براعة الاختتام ففی قولہ لیس معنا ماء وکذا یمکن فی قولہ تابعہ سعید الخ کما افادہ الحافظ فان الناس یتبع احدہم الآخر فی کل یوم الی دار القرار وہو المعبر بلساننا بلفظ "چل چلاؤ"۔

کتاب المرضیٰ

ہکذا فی النسخة الہندیة وکذا فی نسخة الفتح وفی نسخة العینی والقسطلانی کتاب المرضی والطب ثم افرد فی نسختیہما فیما سیاتی کتاب الطب فعلی ما فی النسختین یلزم التکرار ولعل زیادة "والطب" فی نسختیہما من تصرف النساخ ولیس فی اصل نسختیہما فانہما قد تعرضا ہہنا لتحقیق لفظ المرضی ولم یتعرضا لمعنی الطب اصلاً واللہ اعلم قال القسطلانی وقال فی الفتح کتاب المرضی باب ما جاء فی کفارة المرض کذا لہم الا ان البسملة سقطت لابی ذر وفی نسخة النسفی فلم یفرد کتاب المرضی من کتاب الطب بل صدر بکتاب الطب ثم بسمل ثم ذکر باب ما جاء فی کفارة المرض واستمر علی ذلک الی آخر کتاب الطب ولکل وجہ والمرضی جمع مریض والمرض خروج الجسم عن المجری الطبیعی ویعبر عنہ بانہ حالة تصدر بہا الافعال خارجة عن الموضوع لہا غیر سلیمة اہ وقال الحافظ المراد بالمرض ہہنا مرض البدن وقد یطلق المرض علی مرض القلب اما للشبہة کقولہ تعالی فی قلوبہم مرض واما للشہوة کقولہ تعالی فیطمع الذی فی قلبہ مرض ووقع ذکر مرض البدن فی القرآن فی الوضوء والصوم والحج اہ

۸۴۴ـ باب ما جاء فی کفارة المرض الکفارة صیغة مبالغة من الکفر وہو التغطیة ومعناہ ان ذنوب المومن تتغطی بما یقع لہ من الم المرض وقولہ کفارة المرض ہو من الاضافة الی الفاعل واسند التکفیر للمرض لکونہ سببہ وقال فی الکوکب الاضافة بیانیة کنحو شجر الاراک ای کفارة ہی مرض الی آخر ما ذکر القسطلانی وقال الحافظ قولہ وقول اللہ عز وجل الخ قال الکرمانی مناسبة الآیة للباب ان الآیة اعم اذ المعنی ان کل من یعمل سیئة فانہ یجازی بہا وقال ابن المنیر الحاصل ان المرض کما جاز ان یکون مکفراً للخطایا فکذلک یکون جزاء لہا وقال ابن بطال ذہب اکثر اہل التاویل الی ان معنی الآیة ان المسلم یجازی علی خطایاہ فی الدنیا بالمصائب التی تقع لہ فیہا فتکون کفارة لہا وعن الحسن ان الآیة المذکورة نزلت فی الکفار خاصة والاحادیث فی ہذا الباب تشہد للاول انتہی قال الحافظ والاحادیث الواردة فی سبب نزول الآیة لما لم تکن علی شرط البخاری ذکر ما ہو اورد من الاحادیث علی شرطہ ما یوافق ما ذہب الیہ الاکثر من تاویلہا ثم ذکر الحافظ عدة روایات فی شان نزولہا قال العلامة السندی فی ذکر ہذہ الآیة ہہنا اشارة الی ان المراد بالجزاء فی الآیة ما یعم المرض ونحوہ کما ورد فی الحدیث لا جزاء الآخرة فقط اہ وفی الفیض نقل عن الشافعی فی المسامرة ان الصبر لیس بشرط فی کون المصائب کفارات نعم ان صبر یضاعف لہ الاجر وقال ان المصائب بمنزلة العذاب فانہ مکفر مطلقاً کذلک ان المصائب ایضا نوع من العذاب فلا یشترط فیہا الصبر بل تلک فی المسلم بالکفارة وضعا قلت ونحوہ عندی الحر والقر فانہ یکفر ایضا والیہ یشیر قولہ ما یصیب المسلم من نصب ولا وصب ولا ہم ولا حزن ولا اذی ولا غم الخ وقال الحافظ بعد حدیث الباب وفی ہذا الحدیث تعقب علی الشیخ عز الدین بن عبد السلام حیث قال ظن بعض الجہلة ان المصائب ماجور وہو خطاء صریح فان الثواب والعقاب انما ہو الکسب والمصائب لیست منہا بل الاجر علی الصبر والرضا ووجہ التعقب ان الاحادیث الصحیحة صریحة فی ثبوت الاجر بمجرد حصول المصیبة واما الصبر والرضا فقدر زائد یمکن ان یثاب علیہما زیادة علی ثواب المصیبة الی آخر ما ذکر وفی الاوجز تحت حدیث من یرد اللہ بہ خیرا یصب منہ الخ وقد استدل بہ علی ان مجرد حصول المرض یترتب علیہ التکفیر سواء انضم ذلک صبر ام لا ومال الی ذلک قوم کالقرطبی فی المفہم فقال محل ذلک اذا صبر واحتسب الی آخر ما بسط الحافظ فی ذلک قلت ومال ابو الولید الباجی ایضا الی التقیید بالصبر والاحتساب کما فی الاوجز فارجع الیہ لو شئت

۸۴۵ـ باب شدة المرض ای وبیان ما فیہا من الفضل ہکذا فی الفتح والعینی والقسطلانی۔

۸۴۶ـ باب اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الامثل فالامثل الاول فالاول اختلفت النسخ وفی نسخة الہندیة ہکذا واکتفی فی نسخة الفتح علی لفظ ثم الامثل فالامثل وفی نسختی العینی والقسطلانی الانبیاء ثم الاول فالاول قال الحافظ قولہ ثم الامثل فالامثل کذا للاکثر وللنسفی الاول فالاول وجمعہا المستملی والمراد بالاول الاولیة فی الفضل والامثل افعل من المثالة والجمع اماثل وہم الفضلاء وصدر بہذہ الترجمة لفظ حدیث اخرجہ الدارمی وابن ماجة وصححہ الترمذی وابن حبان والحاکم عن سعد بن ابی وقاص قال قلت یا رسول اللہ ای الناس اشد بلاء قال الانبیاء ثم الامثل فالامثل یبتلی الرجل علی حسب دینہ الحدیث وفیہ حتی یمشی علی الارض وما علیہ خطیئة ولعل الاشارة بلفظ الاول فالاول الی ما اخرجہ النسائی من حدیث فاطمة اخت حذیفة ہو فیہ اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم اہ من الفتح۔

۸۴۷ـ باب وجوب عیادة المریض کذا جزم بالوجوب علی ظاہر الامر بالعیادة وتقدم حدیث ابی ہریرة فی الجنائز حق المسلم علی المسلم خمس فذکر منہا عیادة المریض قال ابن بطال یحتمل ان یکون الامر علی الوجوب بمعنی الکفایة کاطعام الجائع ویحتمل ان یکون للندب وجزم الداودی بالاول وقال الجمہور ہی فی الاصل ندب وقد تصل الی الوجوب فی حق بعض دون بعض وعن الطبری تتاکد فی حق من ترجی برکتہ وتسن فی من یراعی حالہ وتباح فی ما عدا ذلک ونقل النووی الاجماع علی عدم الوجوب یعنی علی الاعیان واستدل بعموم قولہ عودوا المریض علی مشروعیة العیادة فی کل مریض لکن استثنی بعضہم الارمد لکون عائدہ قد یری ما لا یراہ وہو ہذا الامر خارجی قد یاتی مثلہ فی بقیة الامراض کالمغمی علیہ وقد عقبہ المصنف بہ وقد جاء فی عیادة الارمد بخصوصہا حدیث زید بن ارقم عادنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجع کان بعینی اخرجہ ابو داؤد وصححہ الحاکم وہو عند البخاری فی الادب المفرد وسیاقہ اتم واما ما اخرجہ البیہقی والطبرانی مرفوعا ثلاثة لیس لہم عیادة العین والدمل والضرس فصحح البیہقی انہ موقوف علی یحیی بن ابی کثیر ویؤخذ من اطلاق الحدیث ایضاً عدم التقیید بزمان یمضی من ابتداء مرضہ وہو قول الجمہور وجزم الغزالی فی الاحیاء بانہ لا یعاد الا بعد ثلاث واستند الی حدیث اخرجہ ابن ماجة عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعود مریضا الا بعد ثلاث وہذا حدیث ضعیف جدا تفرد بہ مسلمة بن علی وہو متروک وقد سئل عنہ ابو حاتم فقال ہو حدیث باطل اہ ثم ذکر الحافظ الکلام علی آداب العیادة فارجع الیہ لو شئت وفی ہامش اللامع بسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز وحدیث ابن ماجة ذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات وکذا ابن طاہر المقدسی فی تذکرة الموضوعات وذکر السخاوی لہ شواہد فی المقاصد الحسنة وقال السندی لعلہ ان صح یحمل علی انہ تحقق مرضہ ای یؤخر حتی یتحقق عندہ انہ مریض اہ واطال الزرقانی الکلام علیہ فی شرح المواہب اہ

۸۴۸ـ باب عیادة المغمی علیہ قال ابن المنیر فائدة الترجمة ان لا یعتقد ان عیادة المغمی علیہ ساقطة الفائدة لکونہ لا یعلم بعائدہ قال الحافظ ومجرد علم المریض بعائدہ لا تتوقف مشروعیة العیادة علیہ لان وراء ذلک جبر خاطر اہلہ وما یرجی من برکة دعاء العائد ووضع یدہ علی المریض والمسح علی جسدہ والنفث علیہ عند التعویذ الی غیر ذلک اہ من الفتح وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع تحت الترجمة دفع بذلک ما عسی ان یتوہم من ان عیادتہ لغو لانہا لم یحصل بہا تطییب قلبہ لعدم عقلہ وکان الاہم ہو ہذا اہ

۸۴۹ـ باب فضل من یصرع من الریح اختلفوا فی المراد من الریح علی قولین فالاکثرون علی ان المراد منہ مرض یحدث من حبس الریاح وقال بعضہم ہو ما یحدث من اثر الجن وفی الجمع عن النووی فی شرح مسلم قولہ یرقی من ہذہ الریح اراد بہ الجنون ومس الجن وروی من الارواح ای الجن لانہم کالریح والروح فی عدم الابصار بہم اہ وقال العینی قولہ من الریح کلمة من تعلیلیة ای بسبب الریح اہ وبسط الکلام علیہ الحافظ ومنہ فی ہامش اللامع فارجع الیہ۔

۸۵۰ـ باب فضل من ذہب بصرہ قال الحافظ سقطت ہذہ الترجمة وحدیثہا من روایة النسفی وقد جاء بلفظ الترجمة حدیث اخرجہ البزار عن زید بن ارقم بلفظ ما ابتلی عبد بعد ذہاب دینہ باشد من ذہاب بصرہ ومن ابتلی ببصرہ فصبر حتی یلقی اللہ تعالی لقی اللہ تعالی ولا حساب علیہ واصلہ عند احمد بغیر لفظہ بسند جید اہ

ص۸۴۳ باب عيادة النساء الرجال اى ولو كانوا اجانب بالشرط المعتبر اھ من الفتح

ص۸۴۳ باب عيادة الصبيان مصدر مضاف لمفعوله اى عيادة الرجال الصبيان وقد مر حديث الباب في الجنائز قاله القسطلاني۔

ص۸۴۳ باب عيادة الاعراب بفتح الهمزة وهم سكان البوادي قاله الحافظ وقال تحت حديث الباب قال المهلب فائدة هذا الحديث انه لا نقص على الامام في عيادة مريض من رعيته ولو كان اعرابيا جافيا ولا على العالم في عيادة الجاهل ليعلمه ويذكره بما ينفعه ويامره بالصبر الى آخر ما ذكره الحافظ

ص۸۴۳ باب عيادة المشرك قال الكرماني قالوا انما يعاد المشرك ليدعى الى الاسلام اذا رجي اجابته اليه واما اذا لم يطمع في اسلامه فلا يعاد اھ وحكى الحافظ هذا القول عن ابن بطال ثم قال الذي يظهر ان ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد يقع بعيادته مصلحة اخرى قال الماوردي عيادة الذمي جائزة والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار او قرابة اھ قلت ذكر في الشرح الكبير للحنابلة عن احمد فيه روايتان وفي الدر المختار جاز عيادته بالاجماع وفي عيادة المجوسي قولان قال ابن عابدين قوله عيادته اى عيادة مسلم ذميا نصرانيا او يهوديا لانه نوع بر في حقهم وما نهينا عن ذلك وصح ان النبي صلى الله عليه وسلم عاد يهوديا وقوله في عيادة المجوسي الخ قال في العناية فيه اختلاف المشايخ فمنهم من قال به لانهم اهل الذمة وهو المروي عن محمد ومنهم من قال هم ابعد عن الاسلام من اليهود والنصارى الاترى انه لا تباح ذبيحة المجوس ونكاحهم اھ فظاهر المتن كالملتقى وغيره اختيار الاول اھ مختصراً من هامش اللامع۔

ص۸۴۳ باب اذا عاد مريضاً فحضرت الصلوة فصلى بهم اى المريض بمن عاده وتقدم شرح حديث الباب في ابواب الامامة من كتاب الصلوة وكذا قول الحميدي المذكور في آخره اھ من الفتح۔

ص۸۴۳ باب وضع اليد على المريض قال ابن بطال في وضع اليد على المريض تانيس له وتعرف لشدة مرضه ليدعو له بالعافية على حسب ما يبدو له منه وربما رقاه بيده ومسح على المه بما ينتفع به العليل اذا كان العائد صالحا قلت وقد يكون العائد عارفا بالعلاج فيعرف العلة فيصف له ما يناسبه اھ من الفتح۔

ص۸۴۴ باب ما يقال للمريض وما يجيب كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه ينبغي للعائد ان يقول خيرا وللمريض ان يحسن الظن بربه تعالى فلا يتكلم بشر وايضا ففي الحديث دلالة على انه لا باس لو تكلم بشيئ مما يجد اذا لم يكن على سبيل الشكوى اھ قلت ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر مطابق لحديث الباب والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة على عادته المستمرة الى ما اخرجه ابن ماجة والترمذي من حديث ابي سعيد رفعه اذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الاجل فان ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس المريض لكن لما كان في سنده ضعفاً لم يخرجه البخاري بل اشار اليه قال الحافظ بعد ذكر حديث الترمذي هذا وفي سنده لين وقوله نفسوا اى اطمعوه في الحياة ففي ذلك تنفيس لما هو فيه من الكرب وطمانينة لقلبه اھ والتنفيس في الحديث الثاني من حديثي الباب ظاهر في قوله صلى الله عليه وسلم لا باس واما في الحديث الاول ففي قول ابن مسعود انك لتوعك وعكا شديدا يعني هذه عادة مستمرة لك ليس بامر جديد يخاف منه اھ من هامش اللامع بزيادة۔

ص۸۴۵ باب عيادة المريض راكبا وماشيا وردفا بكسر الراء وسكون الدال اى مرتدفا لغيره قاله القسطلاني۔

ص۸۴۶ باب قول المريض اني وجع كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح باب ما رخص للمريض ان يقول اني وجع الخ قال الحافظ في ذكر مناسبة احاديث الباب بالترجمة واما قول ايوب عليه السلام فاعترض ابن التين ذكره في الترجمة فقال هذا لا يناسب التبويب لان ايوب انما قاله داعيا ولم يذكره للمخلوقين قلت لعل البخاري اشار الى ان مطلق الشكوى لا يمنع ردا على من زعم من الصوفية ان الدعاء بكشف البلاء يقدح في الرضاء والتسليم فنبه على ان الطلب من الله ليس ممنوعا بل فيه زيادة عبادة لما ثبت مثل ذلك عن المعصوم واثنى الله عليه بذلك واثبت له اسم الصبر مع ذلك وقد بسط الحافظ الكلام على تفصيل ما يجوز من التشكي وما لا يجوز منه فارجع اليه لو اشتقت قوله بل انا وارأساه في هامش النسخة المصرية عن شيخ الاسلام اى دعي ذكر ما تجده من وجع راسك واشتغل بي فانك لا تموتين في هذه الايام بل تعيشين بعدي وقوله واعهد اى اوصى بالخلافة لابي بكر وقوله ان يقول القائلون الخ اى كراهة ذلك اھ

ص۸۴۶ باب قول المريض قوموا عني اى اذا وقع من الحاضرين عنده ما يقتضي ذلك وتقدم حديث الباب في كتاب العلم بلفظ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قوموا عني وهو المطابق للترجمة ويؤخذ من هذا الحديث ان الادب في العيادة ان لا يطيل العائد عند المريض حتى يضجره وان لا يتكلم عنده بما يزعجه وجملة آداب العيادة عشرة اشياء الى آخر ما ذكر الحافظ۔

ص۸۴۶ باب من ذهب بالصبي المريض ليدعى له وفي رواية الكشميهني ليدعو له ذكر فيه حديث الجعيد وهو ابن عبد الرحمان والسائب هو ابن يزيد وقد تقدم الحديث مشروحا في الترجمة النبوية عند ذكر خاتم النبوة وسياتي الاشارة الى خصوص المسح على راس المريض والدعاء بالبركة في كتاب الدعوات ان شاء الله تعالى۔

ص۸۴۷ باب نهي تمني المريض الموت كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة باب تمني المريض الموت قال الحافظ اى هل يمنع مطلقا او يجوز في حالة ثم ذكر اختلاف النسخ المذكور آنفا وقال القسطلاني تحت حديث الباب ولابن حبان لا يتمنى احدكم الموت لضر نزل به في الدنيا الحديث فلو كان لضر اخروي بان خشي فتنة في دينه لم يدخل في النهي وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما في الموطا اللهم كبرت سني وضعفت قوتي وانتشرت رعيتي فاقبضني اليك غير مضيع ولا مفرط وعند ابي داؤد من حديث معاذ مرفوعاً فاذا اردت بقوم فتنة فتوفني اليك غير مفتون اھ قوله لن يدخل احدا عمله الجنة بسط العلامة السندي الكلام على شرح هذا الحديث وقال ايضا واما قوله فسددوا وقاربوا فتوسطوا في الاعمال ولا تفرطوا فيها اذ ليس المدار عليها بل على الفضل والله سبحانه وتعالى اعلم اھ

ص۸۴۷ باب دعاء العائد للمريض اى بالشفاء ونحوه وقد استشكل الدعاء للمريض بالشفاء مع ما في المرض من كفارة الذنوب والثواب كما تظافرت الاحاديث بذلك والجواب ان الدعاء عبادة ولا ينافي الثواب والكفارة لانهما يحصلان باول مرض وبالصبر عليه اھ من الفتح

ص۸۴۸ باب وضوء العائد للمريض ولا يخفى ان محله اذا كان العائد بحيث يتبرك المريض به قال الحافظ وكذا في القسطلاني وقال العيني اى هذا باب في بيان وضوء العائد عند دخوله على المريض اھ وقال القسطلاني تحت حديث الباب وفيه ان وضوء العائد للمريض اذا كان اماما في الخير يتبرك به وان صب ما يرجى نفعه وقيل كان مرض جابر الحمى المامور بابرادها بالماء وصفة ذلك ان يتوضا الرجل المرجو خيره وبركته ويصب فضل وضوئه عليه قاله ابن بطال وغيره اھ

ص۸۴۸ باب من دعا برفع الوباء والحمى قال عياض الوباء عموم الامراض وقد اطلق بعضهم على الطاعون انه وباء لانه من افراده لكن ليس كل وباء طاعونا وعلى ذلك يحمل قول الداؤدي لما ذكر الطاعون الصحيح انه الوباء وقال ابن الاثير في النهاية الطاعون المرض العام والوباء الذي يفسد له الهواء فتفسد به الامزجة والابدان الى آخر ما بسط الحافظ ثم قال وقد استشكل بعض الناس الدعاء برفع الوباء لانه يتضمن الدعاء برفع الموت والموت حتم مقضي فيكون ذلك عبثا واجيب بان ذلك لا ينافي التعبد بالدعاء لانه قد يكون من جملة الاسباب في طول العمر او رفع المرض وقد تواترت الاحاديث بالاستعاذة من الجنون والجذام وسيئ الاسقام اھ مختصرا قلت وما يظهر لهذا العبد الضعيف في الغرض من الترجمة انه انما ترجم بذلك لئلا يتوهم انه لا ينبغي الدعاء برفع الوباء والحمى فانهما من اسباب الشهادة وكفارة السيئات فان الطاعون من اسباب الشهادة لقوله عليه الصلوة والسلام المطعون شهيد وبسط الكلام على اسباب الشهادة في آخر كتاب الجنائز من الاوجز وكذا في كتاب الجهاد منه وفيه ذكر الزرقاني منهم صاحب الحمى اھ ومطابقة الحديث بالترجمة قال القسطلاني ولم يذكر في هذا الحديث رفع البلاء الذي ترجم به اجيب بانه اشار الى ما وقع في بعض طرقه كما سبق في اواخر الحج بلفظ قالت عائشة رضي الله تعالى عنها فقدمنا المدينة وهي اوباً ارض الله اھ وما براعة اختتام الكتاب ففي قوله وانقل حماها عند الحافظ رحمه الله واوضح منه عندي في قوله والموت ادنى من شراك نعله۔

كتاب الطب

تقدم في مبدء كتاب المرضى اختلاف النسخ وان النسفي لم يفرد كتاب الطب قال الحافظ قوله كتاب الطب وزاد في نسخة الصغاني والادوية والطب بكسر المهملة وحكى ابن السيد تثليثها والطبيب هو الحاذق بالطب ويقال له ايضا طب بالفتح والكسر ومستطب وامراة طب بالفتح ونقل اهل اللغة ان الطب بالكسر يقال بالاشتراك للمداوي وللتداوي وللداء ايضا فهو من الاضداد ويقال ايضاً للرفق والسحر ويقال للشهوة والطبيب الحاذق في كل شيئ وخص به المعالج عرفا والطب نوعان طب جسد وهو المراد هنا وطب قلب ومعالجته خاصة بما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام عن ربه سبحانه وتعالى واما طب الجسد فمنه ما جاء في المنقول عنه صلى الله عليه وسلم ومنه ما جاء عن غيره وغالبه راجع الى التجربة الى آخر ما بسط قال القسطلاني والطبيب الحاذق في كل شيئ وخص به المعالج في العرف لكن كره تسميته بذلك لقوله صلى الله عليه وسلم انت رفيق والله الطبيب اى انت ترفق بالمريض والله الذي يبرئه ويعافيه وترجم له ابو نعيم كراهية ان يسمى الطبيب الله اھ قلت يعني انه ليس من اسماء الله الحسنى فلا يقال الله يا طبيب وبسط الشيخ ابن القيم في زاد المعاد في هديه صلى الله عليه وسلم في الطب الذي تطبب به صلى الله عليه وسلم وبين ما فيه من الحكمة التي تعجز عقول اكثر الاطباء عن الوصول اليها الى آخر ما ذكر في هامش اللامع مختصراً وترجم الامام مالك في الموطا تعالج المريض وذكرت في الاوجز بعض المباحث ما يتعلق بالعلاج والطب وفيه قال السيوطي والاحاديث الماثورة في علمه صلى الله عليه وسلم بالطب لا تحصى وقد جمع منها دواوين واختلف في مبدء هذا العلم على اقوال كثيرة والمختار انه بعضه علم بالوحي الى بعض الانبياء وسائره بالتجارب لما روى البزار والطبراني عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان نبي الله سليمان عليه السلام كان اذا قام يصلي راى شجرة نابتة بين يديه فيقول لها ما اسمك فتقول كذا فيقول لاى شيئ انت فتقول لكذا فان كانت لدواء كتبت الحديث وفيه ايضا عن النووي مذهب السلف وعامة الخلف استحباب الدواء خلافا لمن انكره فقال كل شيئ بقضاء وقدر فلا حاجة الى التداوي اھ وكتب الشيخ في البذل في حديث اسامة جاء الاعراب فقالوا يا رسول الله انتداوى فقال تداووا الظاهر ان الامر للاباحة والرخصة وهو الذي يقتضيه المقام فان السوال كان عن الاباحة قطعا ويفهم من كلام بعضهم انه للندب وهو بعيد نعم قد تداوى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيانا للجواز فمن نوى موافقته صلى الله عليه وسلم يوجر على ذلك كذا في فتح الودود اھ قلت وبه جزم شيخ مشائخنا الگنگوهي في الكوكب الدري اذ قال الامر امر اباحة وتخيير ثم ذكر انواع التوكل ومراتبه الى آخر ما بسط في الاوجز

ص۸۴۸ باب ما انزل الله داء الا انزل له شفاء قال الحافظ كذا للاسماعيلي وابن بطال ومن تبعه ولم ار لفظ باب من نسخ الصحيح الا للنسفي اھ قلت والترجمة لفظ حديث الباب واخرج مسلم من حديث جابر مرفوعاً

انه صلى الله عليه وسلم قال لكل داء دواء فاذا اصيب دواء الداء برأ باذن الله تعالى قال النووي وفي هذا الحديث اشارة الى استحباب الدواء وهو مذهب اصحابنا وجمهور السلف وعامة الخلف ورد على من انكر التداوي من غلاة الصوفية وقال كل شئ بقضاء وقدر فلا حاجة الى التداوي الى آخر ما ذكره۔

ص٨٤٣ باب هل يداوي الرجل المرأة ههنا ثلث اسئلة ولكل منها جواب يستفاد ذلك من كلام الحافظ كما ستري اذ قال ليس في سياق حديث الباب تعرض للمداواة الا ان يدخل في عموم قولها نخدمهم نعم ثم ورد الحديث المذكور بلفظ ونداوي الجرحى ونرد القتلى وقد تقدم كذلك في باب مداواة النساء الجرحى من كتاب الجهاد فجرى البخاري على عادته في الاشارة الى ما ورد في بعض الفاظ الحديث ويؤخذ حكم مداواة الرجل المرأة منه بالقياس وانما لم يجزم بالحكم لاحتمال ان يكون ذلك قبل الحجاب او كانت المرأة تصنع ذلك بمن يكون زوجا لها او محرما واما حكم المسألة فتجوز مداواة الاجانب عند الضرورة وتقدر بقدرها فيما يتعلق بالنظر والجس باليد وغير ذلك اه من الفتح۔

ص٨٤٣ باب الشفاء في ثلث سقطت الترجمة للنسفي ولفظ باب للسرخسي اه من الفتح (فائدة) كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ورواه القمي الخ وهذا القمي غير القمي المعتبر في الروافض فلا يغترن احد اقول الرفضة ان القمي معتبر حتى انه من رواة البخاري اه وفي هامشه القمي منسوب الى قم بلد بعراق العجم وماله في البخاري سوى هذا الموضع ورقم عليه الحافظ في التهذيب خت والاربعة وما افاده الشيخ من انه ليس من الروافض به جزم شيخنا في البذل اذ قال ليس هو بابن بابويه القمي الرافضي كما زعمه بعض المتاخرين اه وهذا ظاهر فان الرافضي هو ابن بابويه وراوي البخاري هو ابن عبد الله بن سعد وقد ذكره الحافظ في مقدمة الفتح في سياق اسماء من طعن فيه من رجال البخاري في المعلقات اه ملخصاً۔

ص٨٤٣ باب الدواء بالعسل وقول الله تعالى فيه شفاء للناس كأنه اشار بذكر الآية الى ان الضمير فيها للعسل وهو قول الجمهور وزعم بعض اهل التفسير انه للقرآن قال الحافظ والعسل يذكر ويؤنث واسماؤه تزيد على المائة وفيه منافع كثيرة ثم بسطها قوله ان كان في شئ من ادويتكم خير الخ قال السندي رحمه الله في الحاشية التعليق بهذا الشرط ليس للشك بل للتحقيق والتاكيد اذ وجود الخير في شئ من الادوية من المحقق الذي لا يمكن فيه الشك فالتعليق به يوجب تحقق المعلق به بلا ريب كان يقال ان كان في احد في العالم خير ففيك ونحو ذلك والله تعالى اعلم

ص٨٤٣ باب الدواء بالبان الابل اي في المرض الملائم له قاله الحافظ وعندي ان المصنف رحمه الله اشار بهذه الترجمة الى ان شرب البان الابل كان للتداوي كما ان شرب الابوال كان للتداوي فهذه الترجمة كالتوطئة للترجمة الآتية فليس للذي يحل ابوالها كالمالكية والحنابلة مساغ لاثبات مذهبهم بان شرب ابوالها كان للاباحة لاستوائه بشرب البانها وهو للتغذية فنبه بهذه الترجمة بان شرب الالبان ايضاً كان للتداوي فتأمل

فائدة لطيفة: الله اعلم واجاد البحث في فيض الباري وابدى احتمال ان التداوي بالابوال لم يكن بالشرب بل بالنشوق وحكى عن بعض الاطباء ان رائحة ابوال الابل نافعة لمرض الاستسقاء اه ثم رأيت الفيض فاذا هو ايضاً قد اشار الى نحو هذا

ص٨٤٣ باب الدواء بابوال الابل ذكر فيه حديث العرنيين ووقع في خصوص التداوي بابوال الابل حديث اخرجه ابن المنذر عن ابن عباس رفعه عليكم بابوال الابل فانها نافعة للذربة بطونهم والذربة بفتح المعجمة وكسر الراء جمع ذرب والذرب بفتحتين فساد المعدة اه من الفتح۔

ص٨٤٣ باب الحبة السوداء وسياتي في آخر الحديث والحبة السوداء الشونيز والشونيز بضم المعجمة وسكون الواو وكسر النون وسكون التحتانية بعدها زاي وروي بفتح الشين وحكى عياض عن ابن الاعرابي انه كسر القاف الواو ياء فقال الشنيز وتفسير الحبة السوداء بالشونيز لشهرة الشونيز عندهم اذ ذاك واما الآن فالامر بالعكس وتفسيرها بالشونيز هو الاكثر الاشهر وهي الكمون الاسود ويقال له ايضا الكمون الهندي وعن الحسن البصري انها الخردل وحكى ابو عبيد الهروي انها ثمرة البطم بضم الموحدة وسكون المهملة وقال الجوهري هو ضمغ شجرة تدعى الكمكام قال القرطبي تفسيرها بالشونيز اولى من وجهين احدهما انه قول الاكثر والثاني كثرة منافعها بخلاف الخردل والبطم اه من الفتح وفي فيض الباري وقد كتب جالينوس في الشونيز اربعين فائدة وما نالها جالينوس الماهر ودانيت ينتفع به من توكل عليه فوضعها موضعها

ص٨٤٩ باب التلبينة للمريض تقدم تفسير التلبينة بالبسط في كتاب الاطعمة

ص٨٤٩ باب السعوط بمهملتين ما يجعل في الانف مما يتداوى به اه من الفتح

ص٨٤٩ باب السعوط بالقسط الهندي والبحري قال ابو بكر ابن العربي القسط نوعان هندي وهو اسود وبحري وهو ابيض والهندي اشدهما حرارة قاله الحافظ

ص٨٤٩ باب اي ساعة يحتجم والمراد بالساعة في الترجمة مطلق الزمان لا خصوص الساعة المتعارفة وورد في الاوقات اللائقة بالحجامة احاديث ليس فيها شئ على شرطه فكأنه اشار الى انها تصنع عند الاحتياج ولا تتقيد بوقت دون وقت لانه ذكر الاحتجام ليلا وذكر حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وهو يقتضي كون ذلك وقع منه نهاراً ثم ذكر الحافظ عدة روايات واردة في تعيين الاوقات والايام للحجامة من روايات ابن ماجة وسنن ابي داؤد وغيرهما وقال صاحب الفيض تحت ترجمة الباب لعل البخاري يشير الى حديث عند ابي داؤد فيه تفصيل الايام للاحتجام اه وتقدم عن الحافظ ان البخاري مال فيه الى عدم تعيين الزمان

ص٨٤٩ باب الحجم في السفر قال الحافظ كأنه يشير الى ما اورده في الباب الذي يليه ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم في طريق مكة وقد تبين في حديث ابن عباس انه كان حينئذ محرما فانتزعت الترجمة من الحديثين معا على ان حديث ابن عباس وحده كاف في ذلك لان من لازم كونه صلى الله عليه وسلم كان محرما ان يكون مسافراً لانه لم يحرم قط وهو مقيم اه۔

ص٨٤٩ باب الحجامة من الداء اي بسبب الداء قال الموفق البغدادي الحجامة تنقي سطح البدن اكثر من الفصد والفصد لاعماق البدن والحجامة للصبيان وفي البلاد الحارة اولى من الفصد وآمن غائلة وقد تغني عن كثير من الادوية الى آخر ما ذكره الحافظ

ص٨٤٩ باب الحجامة على الرأس ورد في فضل الحجامة في الرأس حديث ضعيف اخرجه ابن عدي عن ابن عباس رفعه الحجامة في الرأس تنفع من سبع من الجنون والجذام والبرص والنعاس والصداع ووجع الضرس والعين وقال الاطباء ان الحجامة في وسط الرأس نافعة جدا وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم فعلها اه من الفتح قلت وترجم الامام ابو داؤد في سننه باب في موضع الحجامة واخرج فيه عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم ثلاثا في الاخدعين والكاهل قال معمر احتجمت فذهب عقلي حتى كنت القن فاتحة الكتاب في صلوتي وكان احتجم على هامته اه وقال محشيه كأنه اخطأ الموضع او المرض اه فيمكن ان يكون الامام البخاري تبادر ذهنه الثاقب الى هذا الاثر فترجم بذلك

ص٨٤٩ باب الحجامة من الشقيقة والصداع اي بسببها والشقيقة وزن عظيمة وجع يأخذ في احد جانبي الرأس او في مقدمه وذكر الصداع بعده من العام بعد الخاص الى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على اسباب الصداع وغيره ذلك۔

ص٨٥٠ باب الحلق من الاذى اي حلق شعر الرأس وغيره وكأنه اورده عقب حديث الحجامة وسط الرأس للاشارة الى ان جواز حلق الشعر للمحرم لاجل الحجامة عند الحاجة اليها يستنبط من جواز حلق جميع الرأس للمحرم عند الحاجة اه من الفتح۔

ص٨٥٠ باب من اكتوى او كوى غيره وفضل من لم يكتو كأنه اراد ان الكي جائز للحاجة وان الاولى تركه اذا لم يتعين وانه اذا جاز كان اعم من ان يباشر الشخص ذلك بنفسه او بغيره لنفسه او لغيره وعموم الجواز ماخوذ من نسبة الشفاء اليه اه من الفتح قلت واختلفت الروايات في الكي منعا وجوازا وقد ترجم الامام ابو داؤد في سننه باب في الكي وذكر فيه حديثين احدهما عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكي فاكتوينا فما افلحن ولا انجحن وثانيهما حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كوى سعد بن معاذ من رميته واختلفوا في الجمع بينهما كما بسط في الشروح قال الحافظ والنهي فيه محمول على الكراهة او على خلاف الاولى لما يقتضيه مجموع الاحاديث وقيل انه اي النهي خاص بعمران لانه كان به الباسور وكان موضعه خطرا فنهاه عن كيه ثم قال الحافظ ولم ار في اثر صحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم اكتوى الا ان القرطبي نسب الى كتاب ادب النفوس للطبري ان النبي صلى الله عليه وسلم اكتوى وذكره الحليمي بلفظ روي انه اكتوى للجرح الذي اصابه باحد قلت والثابت في الصحيح كما تقدم في غزوة احد ان فاطمة احرقت حصيرا فحشت به جرحه وليس هذا الكي المعهود وجزم ابن التين بانه اكتوى وعكسه ابن القيم في الهدي اه

ص٨٥٠ باب الاثمد والكحل من الرمد اي بسبب الرمد والاثمد بكسر الهمزة والميم بينهما مثلثة ساكنة وحكي فيه ضم الهمزة حجر معروف اسود يضرب الى الحمرة يكون في بلاد الحجاز واجوده يؤتى به من اصبهان والرمد بفتح الراء والميم ورم حار يعرض في الطبقة الملتحمة من العين وهو بياضها الظاهر وسببه انصباب احد الاخلاط او ابخرة تصعد من المعدة الى الدماغ فان اندفع الى الخياشيم احدث الزكام او الى العين احدث الرمد او الى اللهاة والمنخرين احدث الخنان بالخاء المعجمة والنون او الى الصدر احدث النزلة الى آخر ما ذكر الحافظ قوله فيه عن ام عطية يشير الى حديث ام عطية مرفوعا وقد تقدم في ابواب العدة ولكن لم ار في شئ من طرقه ذكر الاثمد فكأنه ذكره لكون العرب غالبا انما تكتحل به وتقدم والتنصيص عليه في حديث ابن عباس رفعه اكتحلوا بالاثمد فانه يجلو البصر وينبت الشعر اخرجه الترمذي وحسنه اه من الفتح۔

ص٨٥٠ باب الجذام بضم الجيم وتخفيف المعجمة هو علة رديئة تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فتفسد مزاج الاعضاء اه ثم انه يشكل ههنا ان حق هذه الترجمة ان تذكر في كتاب المرضى السابق لا في كتاب الطب ولم يتعرض لهذا الاشكال احد من الشراح ويمكن التفصي عنه ان الامام البخاري انما ذكره ههنا لقوله صلى الله عليه وسلم كما في حديث الباب فر من المجذوم الخ وارشاده صلى الله عليه وسلم هذا من قبيل الحمية التي تناسب كتاب الطب لا يقال انه سياتي في هذا الكتاب بعض الابواب المتعلقة بالامراض فان للتوجيه فيها مساغا كما لا يخفى ويشكل على الحديث ايضا ان ظاهره يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا عدوى الخ واختلف العلماء في الجمع بينهما كما بسط الكلام الحافظ اشد البسط وكذا في الاوجز وتلخيص في هامش اللامع من الاوجز وفي آخره فهذه ستة مسالك في الجمع بين تلك الاحاديث والاثنان في الترجيح فصار المجموع ثمانية اقوال اه قلت وسيأتي قريبا باب لا عدوى ونذكر الكلام على دفع التعارض بين الروايات هناك۔

ص٨٥٠ باب المن شفاء للعين قال الحافظ في هذه الترجمة اشارة الى ترجيح القول الصائر الى ان المراد بالمن في حديث الباب الصنف المخصوص من المأكول لا المصدر الذي بمعنى الامتنان وانما اطلق على المن شفاء لان الخبر ورد ان الكمأة من المن وفيها شفاء فاذا ثبت الوصف للفرع كان ثبوته للاصل اولى اه وبسط الكلام في شرح حديث الباب

ص٨٥٠ باب اللدود بفتح اللام وبمهملتين هو الدواء الذي يصب في احد جانبي فم المريض واللدود بالضم الفعل ولددت المريض فعلت ذلك به وتقدم في باب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بيان ما لد به صلى الله عليه وسلم قاله الحافظ قلت واللدود في اباحته كالسعوط كلاهما من الادوية المباحة وانما انكر النبي صلى الله عليه وسلم عليه لانه كان غير ملائم لدائه لانهم ظنوا ان به ذات الجنب فداووه بما يلائمها ولم يكن به ذلك

ص٨٥١ باب بغير ترجمة قال العلامة العيني كذا وقع باب مجردا عن الترجمة ولم يذكره ابن بطال لعدم الترجمة ولعدم التطابق لما قبله واخل

الحديث فى الباب الذى قبله اهـ قال الحافظ وقد استشكل ابن بطال مناسبة حديث هذا الباب للترجمة الذى قبله بعد ان تقرر ان الباب اذا كان بلا ترجمة يكون كالفصل من الذى قبله واجاب باحتمال ان يكون اشار الى ان الذى يفعل بالمرء بامره لا يلزم فاعل ذلك لوم ولا قصاص لانه صلى الله عليه وسلم لم يامر بصب الماء على كل من حضره بخلاف ما نهى عنه ان لا يفعل به لان فعله جناية عليه فيكون فيه القصاص قلت ولا يخفى بعده ويمكن ان يقرب بان يقال اولا انه اشار الى ان الحديث عن عائشة فى مرض النبى صلى الله عليه وسلم وما اتفق له فيه واحد ذكره بعض الرواة تاما واقتصر بعضهم على بعضه وقصة اللدود كانت عند ما اغمى عليه وكذلك قصة السبع قرب لكن اللدود كان نهى عنه ولذلك عاتب عليه بخلاف الصب فانه كان امر به فلم ينكر عليهم فيؤخذ منه ان المريض اذا كان عارفا لا يكره على تناول شئ ينهى عنه ولا يمنع من شئ يامر به اهـ وقال العينى بعد ذكر الاشكال واجيب بجواب فيه تعسف وهو انه يحتمل ان يكون بينه وبين الحديث السابق نوع تضاد لان فى الاول فعلوا ما لم يامر به النبى صلى الله عليه وسلم فحصل عليهم الانكار واللوم بذلك وفى هذا فعلوا بما امر به وهو ضد ذلك فى المعنى والاشياء تتبين بضدها اهـ وسكت العلامة القسطلانى عن هذا البحث والاوجه عندى ان يقال انه منعه صلى الله عليه وسلم عن اللدود وكان خاصا لنفسه الشريف اذ لو كان عاما لم يامر بلدودهم

ص٥٥٨ باب العذرة بضم المهملة وسكون الذال المعجمة هو وجع الحلق وهو الذى يسمى سقوط اللهاة وقيل هو اللهاة والمراد وجعها سمى باسمها وقيل هو موضع قريب من اللهاة واللهاة بفتح اللام اللحمة التى فى اقصى الحلق قاله الحافظ

ص٥٥٨ باب دواء المبطون المراد بالمبطون من اشتكى بطنه لافراط الاسهال واسباب ذلك متعددة اهـ من الفتح قوله كذب بطن اخيك كتب الشيخ قدس سره فى اللامع فيه مجاز والمقصود انه ينتفع و يجرب انه يستعمل فكان كذبا حيث اظهر ما البطن خلافه واراك خلاف الواقع اهـ واوضح منه ما افاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى كما ذكر فى هامش اللامع وكذا ذكر فيه من كلام الشراح فارجع اليه لو شئت.

ص٥٥٨ باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن وهذا اختيار البخارى وقيل هو النسئ اى تاخير المحرم الى صفر وقيل هو حية فى البطن اعدى من الجرب وقيل هو الشوم الذى كانوا يتشأمون بدخول شهر صفر كذا فى الحاشية عن الكرمانى قال الحافظ وترجح عند البخارى ما قال لكونه قرن الحديث بالعدوى الى آخر ما بسط فى تفسيره وفى القسطلانى قوله وهو داء يأخذ البطن زاد فى القاموس يصفر الوجه اهـ

ص٥٥٨ باب ذات الجنب قال العلامة القسطلانى اى ذكر دوائه وهو ذات الجنب الحادث فى نواحى الجنب من رياح غليظة تحتقن بين الصفاقات والعضل الذى فى الصدر والاضلاع اهـ وقال ايضاً فى شرح قوله منها ذات الجنب الخ اى من ماجعة الجنب ومعناه باليونانية ورم الجنب وهو من الامراض الخطرة لانه يحدث بين القلب والكبد وهو من سيئ الاسقام وينقسم قسمين حقيقى وغير حقيقى الى آخر ما بسط

ص— باب حرق الحصير ليسد به الدم قال الحافظ قوله حرق الحصير كذا لهم وانكره ابن التين فقال والصواب احراق الحصير لانه من احرق او تحريق من حرق قال فاما الحرق فهو حرق الشئ يوذيه قلت لكن له توجيه اهـ قلت وفى مختار الصحاح الحرق بفتحتين النار واحرقه بالنار وحرقه شدد للكثرة وتحرق الشئ بالنار واحترق ثم قال وحرق الشئ بالتخفيف برده وحك بعضه ببعض اهـ وهذا يخالف ما ذكره البخارى من قوله حرق الحصير لكن قال فى القاموس وحرقه بالنار يحرقه واحرقه وحرقه بمعنى اهـ وهذا يوافق البخارى وقال الحافظ وقوله يسد به الدم اى مجارى الدم او ضمن سد معنى قطع وهو اوجه وكانه اشار الى ان هذا ليس من اضاعة المال لانه انما يفعل للضرورة المبيحة قال ابن بطال زعم اهل الطب ان الحصير كلها اذا احرقت تبطل زيادة الدم بل الرماد كله كذلك لان الرماد من شانه القبض ولهذا ترجم الترمذى لهذا الحديث التداوى بالرماد

ص٥٥٨ باب الحمى من فيح جهنم قال الحافظ وسياتى فى آخر الباب من فوح بالواو وتقدم فى صفة النار بلفظ فور بالراء بدل الحاء وكلها بمعنى والمراد سطوع حرها ووهجه والحمى انواع واختلف فى نسبتها الى جهنم فقيل حقيقة واللهب الحاصل فى جسم المحموم قطعة من جهنم وقدر الله ظهورها باسباب تقتضيها ليعتبر العباد بذلك كما ان انواع الفرح واللذة من نعيم الجنة اظهرها فى هذه الدار عبرة ودلالة وقيل بل الخبر ورد مورد التشبيه والمعنى ان حر الحمى شبيه بحر جهنم تنبيها للنفوس على شدة حر النار والاول اولى والله اعلم ثم بسط الحافظ الكلام على شرح قوله فاطفئوها بالماء وكذا بسط الكلام عليه فى الاوجز وذكر ايضاً مختصراً فى هامش اللامع وقال العلامة السندى قوله فاطفئوها بالماء الخ للحديث تاويلات كثيرة اشار المصنف الى بعضها بحديث اسماء المذكور بعد ذلك وقد سبق فى الكتاب اشارة الى ان المراد بماء زمزم ومما يحتمله الحديث ان يكون كناية عن تغطية المحموم والسعى فى خروج العرق منه بما امكن على ان المراد بالماء العرق المعلوم انه يبرد الحمى ويحتمل ان يكون كناية عن الاشتغال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصدق وغيره من اعمال البر على ان المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم اهـ مختصراً وقد وقع فى سالف الزمان فى بلدة ميرته وباء الحمى وقد ضاع به رجال كثير فعمل مولانا محمد قاسم النانوتوى نور الله مرقده بهذا العلاج الغسل فاشتفى به سبعمائة نفر. فلله در مشايخنا رحمهم الله ورضى عنهم ومما يجب التنبيه عليه ان العبرة فى امثال هذه الامور لقوة الايمان وشدة الاعتقاد كما لا يخفى.

ص٥٥٨ باب من خرج من ارض لا تلايمه من الملائمة بالهمز اى الموافقة وزنا ومعنى وكانه اشار الى ان الحديث الذى اورده بعده فى النهى عن الخروج من الارض التى وقع فيها الطاعون ليس على عمومه وانما هو مخصوص بمن خرج فرارا منه اهـ من الفتح قلت ويناسب هذا الباب ما اخرجه ابو داؤد بسنده عن فروة بن مسيك رضى الله عنه قال قلت يا رسول الله ارض عندنا يقال لها ارض ابين هى ارض ريفنا وميرتنا وانها وبئة او قال وباؤها شديد فقال النبى صلى الله عليه وسلم دعها عنك فان من القرف التلف اهـ قال الخطابى ليس هذا من باب الطيرة والعدوى وانما هذا من باب الطب لان استصلاح الهواء من اعون الاشياء على صحة الابدان وفساد الهواء من اضر الاشياء واسرعها الى اسقام البدن عند الاطباء وكل ذلك باذن الله تعالى ومشيئته ولا حول ولا قوة الا بالله اهـ

ص٥٥٨ باب ما يذكر فى الطاعون اى مما يصح على شرطه والطاعون بوزن فاعول من الطعن عدلوا به عن اصله ووضعوه دالا على الموت العام كالوباء ويقال طعن فهو مطعون وطعين اذا اصابه الطاعون واذا اصابه الطعن بالرمح فهو مطعون هذا كلام الجوهرى الى آخر ما بسط الحافظ من كلام اهل اللغة والفقه والاطباء فى تعريفه واختار الحافظ ان الطاعون يغاير الوباء فارجع اليه لو شئت.

ص٥٥٨ باب اجر الصابر فى الطاعون وفى نسخة الحافظ على الطاعون وقال اى سواء وقع به او وقع فى بلد هو مقيم بها اهـ وقال العلامة القسطلانى فى شرح الترجمة اى ذكر اجر الصابر فى الطاعون ولو لم يصبه ثم قال فى شرح قوله فجعله الله رحمة للمؤمنين من هذه الامة وزاد فى حديث ابى عسيب عند احمد ورجس على الكافر بل يكون الطاعون رحمة وشهادة للعاصى من هذه الامة او يختص بالمؤمن الكامل والمراد بالعاصى مرتكب الكبيرة الذى يهجم عليه الطاعون وهو مصر فانه يحتمل ان لا يلحق بدرجة الشهداء لقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وفى حديث ابن عمر عند ابن ماجة لم تظهر الفاحشة فى قوم حتى يعلنوا بها الا فشا فيهم الطاعون والاوجاع قال الخ انتهى نزل هذا وغيره مما ورد فى ان الطاعون قد يقع عقوبة بسبب المعصية فكيف يكون شهادة نعم يحتمل ان تحصل له درجة الشهادة لعموم الاحاديث فى ذلك ولا يلزم المساواة بين الكامل والناقص فى المنزلة لان درجات الشهادة متفاوتة اهـ ملخصاً من الفتح كذا فى القسطلانى وقد تقدم فى مبدء كتاب المرضى ان الثواب فى المرض لا يتوقف على الصبر نعم يحصل به مضاعفة الاجر

ص٥٥٨ باب الرقى بالقرآن والمعوذات الرقى بضم الراء وفتح القاف مقصور جمع رقية بسكون القاف اى التعويذ والمعوذات بكسر الواو المشددة الفلق والناس والاخلاص من باب تسمية التغليب او المراد المعوذتان وسائر التعوذ كقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين او جمع اعتبار بان اقل الجمع اثنان وانما اجتزأ بهما لما اشتملتا عليه من جوامع الاستعاذة من المكروهات جملة وتفصيلا من السحر والحسد وشر الشيطان ووسوسته وغير ذلك اهـ من القسطلانى وفى التلخيص باب الرقى الخ وترجمة فيما وافقت الشرع "دم" وفيما خالفته "منتر" اهـ

ص٥٥٨ باب الرقى بفاتحة الكتاب ذكر فيه حديث ابى سعيد وقد تقدم فى كتاب الاجارة فى باب ما يعطى فى الرقية بفاتحة الكتاب قال الحافظ قال ابن القيم اذا ثبت ان لبعض الكلام خواص ومنافع فما الظن بكلام رب العالمين ثم بالفاتحة التى لم ينزل فى القرآن ولا فى غيره من الكتب مثلها لتضمنها جميع معانى الكتاب الى ان قال وحقيق بسورة هذا بعض شانها ان يستشفى بها من كل داء والله اعلم اهـ

ص٥٥٨ باب الشرط فى الرقية بقطيع من الغنم اراد اثبات جواز اخذ الاجرة فى الرقية وهو جائز عند الائمة الاربعة وانما اختلفوا فى اخذ الاجر على تعليم القرآن كما تقدم الاختلاف فى ذلك فى كتاب الاجارة

ص٥٥٨ باب رقية العين اى رقية الذى يصاب بالعين تقول عنت الرجل اصبته بعينك فهو معين ومعيون ورجل عائن ومعيان وعيون اهـ من الفتح وقال العينى فى شرح الترجمة وليس المراد به الرمد بل الاعتبار بالعين والاصابة بها كما يتعجب الشخص من الشئ بما يراه بعينه فيتضرر ذلك الشئ من نظره وقال النووى انكرت طائفة العين قالوا لا اثر لها والدليل على فساد قولهم انه امر ممكن والصادق اخبر بذلك فلا يجوز رده اهـ وبسط الحافظ الكلام على حقيقة الاصابة بالعين.

ص٥٥٨ باب العين حق اى الاصابة بها من جملة ما تحقق من كونه له تاثير فى النفوس قاله القسطلانى وقال ايضاً تحت حديث الباب وفى الحديث رد على طائفة من المبتدعة حيث انكروا اصابة العين كما تقدم فى الباب السابق ثم قال واختلف فى القصاص فقال القرطبى لو اتلف العائن شيئا ضمنه ولو قتل فعليه القصاص او الدية اذا تكرر ذلك منه بحيث يصير عادة كالساحر عند من لا يقتله كفرا وقال الشافعى لا قصاص ولا دية ولا كفارة الى آخر ما ذكر.

ص٥٥٨ باب رقية الحية والعقرب اى مشروعية ذلك واشار بالترجمة الى ما ورد فى بعض طرق حديث الباب على ما ذكره ثم قال تحت حديث الباب ووقع فى رواية ابى الاحوص عن الشيبانى بسنده رخص فى الرقية من الحية والعقرب اهـ من الفتح وقال العلامة العينى بعد حديث الباب مطابقته للترجمة توخذ من قوله الرقية من كل ذى حمة لان الحمة كل شئ يلدغ او يلسع قاله الخطابى وقيل هى شوكة العقرب اهـ

ص٥٥٨ باب رقية النبى صلى الله عليه وسلم اى التى كان يرقى بها قاله الحافظ قلت لعله اشار به الى اولوية الاخذ فى الرقى بالماثور من الادعية.

ص٥٥٨ باب النفث فى الرقية بفتح النون وسكون الفاء وبعدها مثلثة فى هذه الترجمة اشارة الى الرد على من كره النفث مطلقاً كالاسود بن يزيد احد التابعين تمسكا بقوله تعالى ومن شر النفاثات فى العقد وعلى من كره النفث عند قراءة القرآن خاصة كابراهيم النخعى اخرج ذلك ابن ابى شيبة وغيره فاما الاسود فلا حجة له فى ذلك لان المذموم ما كان من نفث السحرة واهل الباطل ولا يلزم منه ذم النفث مطلقا ولا سيما بعد ثبوته فى الاحاديث الصحيحة الى آخر ما ذكر الحافظ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع اثبات الترجمة بالرواية مبنى على نوع علة وتعدية للحكم لوجود علته والله اعلم اهـ وبهذا اجزم العلامة العينى وتعقب على الحافظ كما ذكر فى هامش اللامع فارجع اليه.

ص٥٥٨ باب مسح الراقى الوجع بيده اليمنى لعله دفع بهذه الترجمة ما يتوهم من النفث كون اليسار اولى به وان لم يكن فى حديث الباب ذكر النفث.

ص٥٥٨ باب المرأة ترقى الرجل مطابقة الحديث بالترجمة واضحة وانما ترجم المصنف بهذا الباب لكون الرقية متضمنة للنفث كما تقدم فى الابواب السابقة والنفث يوجد فيه شئ من الريق البتة وايضاً لا يوجد بين

الراقی والمرقی عادةً الحجاب ولا اشکال فی حدیث الباب لکون الراقیة من ازواجہ والاشکال انما ہو اذا کانت المرأة الراقیة اجنبیة فان رقیتها مما یجتنب عنہ واللہ اعلم ولم یتعرض لذلک احد من الشراح

ص۸۵۴ باب من لم یرق ہو بفتح اولہ وکسر القاف مبنیا للفاعل وبضم اولہ وفتح القاف مبنیا للمفعول اھ من الفتح قلت وکان المصنف اشار الی کونہ ای ترک الرقیة من اعلی مراتب التوکل او الغرض بیان مستدل من لم یر الرقیة وکرہها وقال العلامة القسطلانی فی شرح حدیث الباب قال ابن الاثیر وہذا من صفة الاولیاء والمعرضین عن الدنیا واسبابہا وعلائقہا وہم خواص الاولیاء ولا یرد علی ہذا وقوع ذلک من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلا وامرا لانہ کان فی اعلی مقامات العرفان ودرجات التوکل وکان ذلک منہ للتشریع وبیان الجواز ولا ینقص ذلک من توکلہ لانہ کان کامل التوکل یقیناً فلا یؤثر فیہ تعاطی الاسباب شیئا بخلاف غیرہ

ص۸۵۶ باب الطیرة بکسر المہملة وفتح التحتانیة وقد تسکن ہی التشاؤم وہو مصدر تطیر مثل تحیر حیرة واصل التطیر انہم کانوا فی الجاہلیة یعتمدون علی الطیر فاذا خرج احدہم لامر فان رای الطیر طار یمنة تیمن بہ واستمر وان راہ طار یسرة تشاءم بہ ورجع وربما کان احدہم یہیج الطیر لیطیر فیعتمدہا فجاء الشرع بالنہی عن ذلک وکانوا یسمونہ السانح بمہملة ثم نون ثم حاء مہملة والبارح بموحدة وآخرہ مہملة وکانوا یتیمنون بالسانح ویتشاءمون بالبارح اھ من الفتح مختصراً وفیہ ایضاً اخرج عبد الرزاق حدیثا مرفوعا ثلاثة لا یسلم منہن احد الطیرة والظن والحسد فاذا تطیرت فلا ترجع واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق واخرج البیہقی فی الشعب من حدیث عبد اللہ بن عمرو موقوفا من عرض لہ من ہذہ الطیرة شیء فلیقل اللہم لا طیر الا طیرک ولا خیر الا خیرک ولا الہ غیرک اھ

ص۸۵۶ باب الفال بفاء ثم ہمزة وقد تسہل والجمع فؤل بالہمز جزما وفی حدیث عروة بن عامر الذی اخرجہ ابو داؤد قال ذکرت الطیرة عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال خیرہا الفال ولا ترد مسلما فاذا رای احدکم ما یکرہ فلیقل اللہم لا یاتی بالحسنات الا انت ولا یدفع السیئات الا انت ولا حول ولا قوة الا باللہ وقولہ وخیرہا الفال قال الکرمانی تبعا لغیرہ ہذہ الاضافة تشعر بان الفال من جملة الطیرة ولیس کذلک بل ہی اضافة توضیح الی آخر ما ذکر فی الفرق بین الفال والطیرة وغیر ذلک اھ من الفتح۔

ص۸۵۶ باب لا ہامة وسیعید المصنف ہذہ الترجمة قریبا وسیاتی ہناک ان شاء اللہ وجہ الفرق بین الترجمتین۔

ص۸۵۶ باب الکہانة بفتح الکاف ویجوز کسرہا ادعاء علم الغیب کالاخبار بما سیقع فی الارض مع الاستناد الی سبب قال الخطابی الکہنة قوم لہم اذہان حادة ونفوس شریرة وطباع ناریة فالفتہم الشیاطین لما بینہم من التناسب فی ہذہ الامور وساعدتہم بکل ما تصل قدرتہم الیہ وکانت الکہانة فی الجاہلیة فاشیة خصوصا فی العرب لانقطاع النبوة فیہم وہی اصناف الی آخر ما بسط فی الفتح

ص۸۵۷ باب السحر وقول اللہ تعالیٰ ولکن الشیاطین کفروا الخ والسحر بکسر السین وسکون الحاء المہملتین واما السحر بمعنی الصبح فبفتحتین قال تعالیٰ الا آل لوط نجیناہم بسحر وفی مختار الصحاح السحر بالفتح وجہ سحور کفلس وفلوس وقد یحرک لمکان حرف الحلق اھ وقال القسطلانی والسحر امر خارق للعادة صادر عن نفس شریرة لا تتعذر معارضتہ واختلف ہل لہ حقیقة ام لا والصحیح وہو الذی علیہ الجمہور ان لہ حقیقة وعلی ہذا فہل لہ تاثیر فقط بحیث یغیر المزاج فیکون نوعا من الامراض او ینتہی الی الاحالة بحیث یصیر الجماد حیوانا مثلاً وعکسہ فالذی علیہ الجمہور ہو الاول وفرقوا بین المعجزة والکرامة والسحر بان السحر یکون بمعاناة احوال وافعال حتی یتم للساحر ما یریدہ والکرامة لا تحتاج الی ذلک بل انما تقع غالبا اتفاقا واما المعجزة فتمتاز عن الکرامة بالتحدی وقال القرطبی الحق ان لبعض اصناف السحر تاثیرا فی القلوب کالحب والبغض والقاء الخیر والشر وفی الابدان بالالم والسقم وانما المنکر ان الجماد ینقلب حیوانا او عکسہ بسحر الساحر اھ من القسطلانی وقال الحافظ قال الراغب وغیرہ السحر یطلق علی معان ثم ذکر عدة معان ثم قال واختلف فی السحر فقیل ہو تخییل فقط ولا حقیقة لہ وہذا اختیار ابی جعفر الاسترآباذی من الشافعیة وابی بکر الرازی من الحنفیة وابن حزم الظاہری وطائفة قال النووی والصحیح ان لہ حقیقة وبہ قطع الجمہور وعلیہ عامة العلماء ویدل علیہ الکتاب والسنة الصحیحة المشہورة انتہی لکن محل النزاع ہل یقع بالسحر انقلاب عین اولا الی آخر ما تقدم فی کلام القسطلانی قال الحافظ ونقل الخطابی ان قوما انکروا السحر مطلقا وکانہ عنی القائلین بانہ تخییل فقط والا فہی مکابرة وقال فی الفرق بین السحر وبین غیرہ ونقل امام الحرمین الاجماع علی ان السحر لا یظہر الا من فاسق وان الکرامة لا تظہر علی فاسق اھ وفی الفیض فی الفرق بین المعجزة والسحر ان السحر یحتاج الی بقائہ توجہ نفس الساحر والتفاتہ الیہ وتعلق عزیمتہ بہ فاذا غفل عنہ بطل اثرہ بخلاف المعجزة فانہ اغنی عنہ وہذا لاینافی بقاء بعض آثارہ کالمرض والشجة وانما ارید بہ بطلانہ من حیث تاثیرہ فی انقلاب الماہیة فجعل الدراہم دنانیر فتلک الدراہم لا تزال تخیل دنانیر ما دام توجہہ باقیا الیہا فاذا انقطع تعود فی المنظر کما کانت ولذا تراہم یحتاجون الی تجدید سحرہم فی الایام الخاصة لیقوی اثرہ اھ وبسط الکلام علی حقیقة السحر فی الاوجز تحت قول کعب الاحبار لولا کلمات اقولہن لجعلتنی الیہود حمارا واما حکم السحر تعلیماً وتعلماً فقال الحافظ فی المسئلة اختلاف کثیر وتفاصیل لیس ہذا موضع بسطہا وقد اجاز بعض العلماء تعلم السحر لاحد امرین اما لتمییز ما فیہ کفر من غیرہ واما لازالتہ عمن وقع فیہ فالاول فلا محظور فیہ الا من جہة الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشیء بمجردہ لا تستلزم منعا کمن یعرف کیفیة عبادة اہل الاوثان للاوثان لان کیفیة ما یعملہ الساحر انما ہی حکایة قول او فعل بخلاف تعاطیہ والعمل بہ واما الثانی فان کان لا یتم کما زعم بعضہم الا بنوع من انواع الکفر او الفسق فلا یحل اصلا والا جاز للمعنی المذکور وہذا فصل الخطاب فی ہذہ المسئلة وفی ایراد المصنف ہذہ الآیة اشارة الی اختیار الحکم بکفر الساحر اھ قلت ویؤیدہ الباب الآتی فقد قرن فیہ بین الشرک والسحر وسیاتی

حکم الساحر بعد بابین قولہ لکنہ دعا ودعا الخ فی ہامش المصریة عن شیخ الاسلام ای لکنہ لم یکن مشتغلا بی بل بالدعاء والمستدرک منہ قولہ وہو عندی او قولہ کان یخیل الیہ ای کان السحر اضر فی بدنہ لا فی عقلہ وفہمہ بحیث انہ توجہ الی اللہ ودعا اھ وکذا افاد صاحب الفیض تحت قولہ حتی کان یری انہ یاتی النساء ولا یاتیہن الخ کما سیاتی فی باب ہل یستخرج السحر فاحفظ ہذا اللفظ فانہ صریح فی ان السحر کان فی امور النساء ولم یکن لہ تعلق بامور الشرع وفی اکثر الالفاظ ابہام کما فی الروایة الآتیة فیہا انہ فعل الشیء وما فعلہ فسبق الی بعضہم الاطلاق نظرا الی اللفظ فجعل یؤولہ حتی ان ابا بکر الجصاص انکر ہذا الحدیث راساً اھ

ص۸۵۸ باب الشرک والسحر من الموبقات ای المہلکات

ص۸۵۸ باب ہل یستخرج السحر ای من الموضع الذی وضع فیہ کذا فی القسطلانی قال صاحب الفیض واعلم ان فی نقض الہیئة الترکیبیة للسحر اثرا فی ابطالہ اھ وقال الحافظ کذا اورد الترجمة بالاستفہام اشارة الی الاختلاف وصدر بما نقلہ عن ابن المسیب من الجواز اشارة الی ترجیحہ اھ قولہ طب بکسر الطاء المہملة وتشدید الموحدة سحر او باسکان الواو یؤخذ بفتح الہمزة والخاء المعجمة المشددة ای یحبس عن امراتہ فلا یصل الی جماعہا والاخذة بضم الہمزة ہی الکلام الذی یقولہ الساحر وقیل ہی خرزة یرقی علیہا او ہی الرقیة نفسہا ایحل عنہ بہمزة الاستفہام وضم التحتیة وفتح المہملة وتشدید اللام او ینشر بضم التحتیة وسکون النون وضبط بفتح النون وتشدید المعجمة من النشرة وہی ضرب من العلاج یعالج بہ من یظن ان بہ سحرا او مسا من الجن قال الکرمانی ہکلمة او یحتمل ان تکون شکا او نوعا شبیہا باللف والنشر بان یکون الحل فی مقابلة الطب والتنشیر فی مقابلة التاخیذ اھ من کلام القسطلانی وقال الحافظ ویؤید مشروعیة النشرة ما تقدم فی حدیث العین حق فی قصة اغتسال العائن وممن صرح بجواز النشرة المزنی صاحب الشافعی وابو جعفر الطبری وغیرہما ثم وقفت علی صفة النشرة فی کتاب الطب النبوی لجعفر المستغفری وفیہ واما النشرة فانہ یجمع ایام الربیع ما قدر علیہ من ورود المفازة وورد البساتین ثم یلقیہا فی اناء نظیف ویجعل فیہا ماء عذبا ثم یغلی ذلک الورد فی الماء غلیا یسیرا ثم یمہل حتی اذا فتر الماء افاضہ علیہ فانہ یبرأ باذن اللہ تعالیٰ اھ ثم قال الحافظ فی شرح قولہ حتی استخرجہ الخ کذا وقع فی روایة ابن عیینة وفی روایة عیسی بن یونس قلت یا رسول اللہ افلا استخرجتہ وفی روایة وہیب قلت یا رسول اللہ فاخرجہ للناس وفی روایة ابن نمیر افلا اخرجتہ قال لا وکذا فی روایة ابی اسامة التی بعد ہذا الباب قال ابن بطال ذکر المہلب ان الرواة اختلفوا علی ہشام فی اخراج السحر المذکور فاثبتہ سفیان وجعل سوال عائشة عن النشرة ونفاہ عیسی بن یونس وجعل سوالہا عن الاستخراج ولم یذکر الجواب وصرح بہ ابو اسامة قال والنظر یقتضی ترجیح روایة سفیان لتقدمہ فی الضبط ویؤیدہ ان النشرة لم تقع فی روایة ابی اسامة والزیادة من سفیان مقبولة لانہ اثبتہم قال وتعقب ویہا آخر وذکر ما محصلہ ان الاستخراج المنفی فی روایة ابی اسامة غیر الاستخراج المثبت فی روایة سفیان فالمثبت ہو استخراج الجف والمنفی استخراج ما حواہ قال وکان السر فی ذلک ان لا یراہ الناس فیتعلمہ من اراد استعمال السحر اھ قلت ولعل المصنف زاد لفظ ہل لاجل ہذا الاختلاف فی الاستخراج وعدمہ وقال القسطلانی وفی حدیث عمرة عن عائشة من الزیادة انہ وجد فی الطلعة تمثالا من شمع تمثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واذا فیہ ابر مغروزة واذا وتر فیہ احدی عشرة عقدة فنزل جبریل بالمعوذتین وکلما قرأ آیة انحلت عقدة وکلما نزع ابرة وجد لہا الما ثم یجد بعدہا راحة اھ قولہ فلم یتہ عنہ کتب الشیخ فی اللامع یعنی ما لم تکن فیہ کلمة منہیة عنہا لانہ شرک او کفر او غیر ذلک اھ وذکر فی ہامشہ ما یؤید کلام الشیخ من الروایات وفیہ ایضا عن تقریر مولانا محمد حسن المکی فی بیان حکم النشرة ان النشرة مشترک بین عمل خاص للحب وبین کشف السحر ففی موضع النہی یراد بہ المعنی الاول وفی موضع الاجازة یراد بہ المعنی الثانی اھ

ص۸۵۸ باب السحر قال الحافظ کذا وقع ہنا للکثیر وسقط لبعضہم وعلیہ جری ابن بطال والاسماعیلی وغیرہما وہو الصواب لان الترجمة قد تقدمت بعینہا قبل بابین ولا یبعد ذلک للبخاری الا نادرا عند بعض دون بعض اھ قلت لا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان یقال فی دفع التکرار ان الغرض من الترجمتین مختلف فالغرض من الاولی اثبات حقیقة السحر ردا علی من انکرہ کما تقدم والغرض ہہنا ذکر احکام السحر من جواز العلاج لازالتہ بالدعاء وغیرہ او اشارة الی ان ازالتہ بالدعاء افضل من العلاج بالدواء وسیاتی فی کتاب الدعوات باب تکریر الدعاء فذکر فیہ حدیث سحرہ صلی اللہ علیہ وسلم واشار بذلک الی انہ ینبغی للمسحور ان یکرر الدعاء فقد کرر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدعاء لہ فقد دعا ثم دعا ثم اعلم انہ قد تقدم حکم تعلیم السحر وتعلمہ منعاً وجوازاً قبل بابین واما حکم الساحر وبیان حدہ فذکرہ الحافظ ہہنا تحت حدیث الباب فقال استدل بہذا الحدیث علی ان الساحر لا یقتل حدا اذا کان لہ عہد واما ما اخرج الترمذی حد الساحر ضربة بالسیف ففی سندہ ضعف فلو ثبت لخص منہ من لہ عہد قال ابن بطال لا یقتل ساحر اہل الکتاب عند مالک والزہری الا ان یقتل بسحرہ فیقتل وہو قول ابی حنیفة والشافعی وعن مالک ان ادخل بسحرہ ضررا علی مسلم لم یعاہد علیہ نقض العہد بذلک فیحل قتلہ وانما لم یقتل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبید بن الاعصم لانہ کان لا ینتقم لنفسہ قال وعند مالک ان حکم الساحر حکم الزندیق فلا تقبل توبتہ ویقتل حدا اذا ثبت علیہ ذلک وبہ قال احمد وقال الشافعی لا یقتل الا ان اعترف انہ قتل بسحرہ فیقتل بہ وادعی ابو بکر الرازی فی الاحکام ان الشافعی تفرد بقولہ ان الساحر یقتل قصاصاً اذا اعترف انہ قتلہ بسحرہ واللہ تعالیٰ اعلم اھ

ص۸۵۸ باب من البیان سحر وفی نسخة الحافظ ان من البیان سحرا قال فی روایة الکشمیہنی والاصیلی السحر قولہ قدم رجلان قال الحافظ لم اقف علی تسمیتہما صریحا فقد زعم جماعة انہما الزبرقان وعمرو بن الاہتم التمیمیان قدما فی وفد بنی تمیم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنة تسع من الہجرة ثم ذکر قصة قدومہم من روایة البیہقی فی الدلائل ثم قال تحت حدیث الباب وقد حمل بعضہم الحدیث علی المدح والحث علی تحسین الکلام وتحبیر الالفاظ وہذا واضح

ان صح ان الحديث ورد في قصة عمرو بن الاهتم و حمل بعضهم على الذم لمن تصنع في الكلام و تكلف لتحسينه و صرف الشئ عن ظاهره فشبه بالسحر الذي هو تخييل لغير حقيقة و الى هذا اشار مالك حيث ادخل هذا الحديث في الموطا في باب مايكره من الكلام بغير ذكر الله الى آخر ماذكر قلت و اما عند المصنف فيمكن ان يقال انه مال الى حمله على الذم كما يظهر من صنيعه فان المذكور في سياق التراجم ههنا هو السحر المذموم كما هو ظاهر فالتشبيه حينئذ يشعر بالذم لامحالة والله اعلم۔

ص٥٩ باب الدواء بالعجوة للسحر اى لاجل دفعه و العجوة بفتح المهملة و اسكان الجيم ضرب من اجود تمر المدينة يضرب الى السواد و هو مما غرسه النبي صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة كذا في الحاشية قوله يعني حديث على كتب الشيخ قدس سره في اللامع بيان للضمير المجرور في قوله غيره و الحاصل ان في غير حديث على تخصيص على السبع اھ قلت و المراد بعلي علي بن المديني شيخ البخاري و للشراح ههنا كلام فارجع الى القسطلاني لو شئت

ص٥٩ باب لاهامة قال ابو زيد هي بالتشديد و خالفه الجميع فخففوها و هو المحفوظ في الرواية و كان من شذ ذهب الى انها واحدة الهوام و هي ذوات السموم و هذا لايصح نفيه الا ان اريد انها لاتضر لذاتها و انما تضر اذا اراد الله ذلك اھ من الفتح و كتب الشيخ في البذل بتخفيف الميم على المشهور ورجح القرطبي التشديد اھ و قد تقدمت هذه الترجمة قبل سبعة ابواب و ذكر فيها ايضا الحديث المذكور مختصرا فهذا التكرار مشكل و لذا قال الحافظ و هذا من نوادر ما اتفق له ان يترجم للحديث في موضعين بلفظ واحد فالاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة و ان كانت مكررة من حيث اللفظ لكن ليست بمكررة باعتبار المعنى و المقصود و تقدم نظيره في كتاب العلم من باب فضل العلم و ذلك انهم اختلفوا في تفسير الهامة فكتب شيخنا في البذل فيه تاويلان احدهما ان العرب كانت تتشاءم بالهامة و هي الطائر المعروف من طير الليل قيل هي البومة كانوا اذا سقط على دار احدهم رآها ناعية له بعينه او بعض اهله و هذا تفسير مالك و الثاني ان العرب كانت تعتقد ان روح الآدمي و قيل عظامه ينقلب هامة يطير و لعله هو الصدى و قيل روح القتيل الذي لايدرك بثاره يصير هامة فيقول اسقوني فاذا ادرك بثاره طارت و الثاني قول اكثر العلماء قال ابن رسلان اھ و في رواية لابي داؤد قلت فما الهامة قال رأي عطاء يقول الناس الهامة التي تصرخ هامة الناس و ليست بهامة الانسان انما هي دابة اھ قلت فلعل الامام البخاري ترجم بالهامة في موضعين اشارة الى هذين المعنيين و المناسب للترجمة الاولى التاويل الاول و حاصله انه من اسباب النحوسة و لذا ذكره الامام البخاري في ابواب التطير و الفال و المناسب لهذه الترجمة الثانية التاويل الثاني و لذا اورد ها في ابواب السحر فان تغير هامة الانسان الى الطيران نوع من السحر ثم رأيت الحافظ اشار الى نحو ما قلت حيث قال بعد ذكر الاختلاف في تفسير الهامة و لعل المؤلف ترجم لا هامة مرتين بالنظر لهذين التفسيرين والله اعلم

ص٥٩ باب لاعدوى المذكور في حديث الباب شيئان العدوى و الطيرة و تقدم في الاحاديث السابقة من باب الجذام و غيره ذكر اربعة اشياء منها هذان الاثنان و الثالثة الهامة و الرابعة الصفر و ذكر الحافظ عدة روايات في ذلك ثم قال فالحاصل من ذلك ستة اشياء العدوى و الطيرة و الهامة و الصفر و الغول و النوء و الاربعة الاول قد افرد البخاري لكل واحد منها ترجمة اھ و تقدم الكلام على ما عدا العدوى من تلك الاربعة في تراجمها و اما العدوى فقال القسطلاني في شرح الحديث اى لاسراية للمرض عن صاحبه الى غيره نفيا لما كانت الجاهلية تعتقده في بعض الادواء انها تعدى بطبعها و هو خبر اريد به النهي اھ و قال العلامة العيني العدوى اسم من الاعداء كالرعوى و البقوى من الارعاء و الابقاء يقال اعداه الداء يعديه اعداء و هو ان يصيبه مثل ما بصاحب الداء و كانوا يظنون ان المرض بنفسه يعدى اھ و قال السندي في حاشية ابي داؤد هي مجاوزة العلة من صاحبها الى غيره بالمجاورة و القرب اھ و اما الجمع بين روايتي الباب فقد بسط الكلام على ذلك الحافظ و غيره من الشراح و تقدم ايضا الاشارة اليه مجملا في باب الجذام قال العلامة السندي يحتمل ان المراد بقوله لاعدوى نفي ذلك و ابطاله من اصله و على هذا فما جاء من الامر بالفرار من المجذوم و نحوه فهو من باب سد الذرائع لئلا يظن المرض الحادث انه بسبب المجاورة و يحتمل ان المراد نفي التاثير و بيان ان مجاورة المريض من الاسباب العادية لا هي موثرة كما يعتقده اهل الطبيعة و على هذا فالامر بالفرار و غيره ظاهر اھ و قال الحافظ قال عياض اختلف الآثار في المجذوم فجاء ما تقدم عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل مع مجذوم و قال ثقة بالله و توكلا عليه قال فذهب عمر و جماعة من السلف الى الاكل معه و رأوا ان الامر باجتنابه منسوخ قال و الصحيح الذي عليه الاكثر و يتعين المصير اليه ان لانسخ بل يجب الجمع بين الحديثين و حمل الامر باجتنابه و الفرار منه على الاستحباب و الاحتياط و الاكل معه على بيان الجواز اھ هكذا اقتصر القاضي و من تبعه على حكاية هذين القولين و حكى غيره قولا ثالثا و هو الترجيح و قد سلكه فريقان احدهما مسلك ترجيح الاخبار الدالة على نفي العدوى و تزييف الاخبار الدالة على عكس ذلك فاعلوه بالشذوذ و بان عائشة انكرت ذلك فاخرج الطبري عنها ان امرأة سالتها عنه فقالت ما قال ذلك و لكنه قال لاعدوى و قال فمن اعدى الاول و بان اباهريرة تردد في ذلك الحكم كما سيأتي فيوخذ الحكم من رواية غيره و بان الاخبار الواردة في نفي العدوى كثيرة شهيرة بخلاف الاخبار المرخصة في ذلك و الفريق الثاني سلكوا في الترجيح عكس هذه المسئلة فردوا حديث لاعدوى بان اباهريرة رجع عنه اما لشكه فيه و اما لثبوت عكسه عنده قالوا و الاخبار الدالة على الاجتناب اكثر مخارج و اكثر طرقا فالمصير اليها اولى و اما حديث جابر ففيه نظر و قد اخرجه الترمذي و بين الاختلاف فيه و رجح وقفه على عمر اھ من الفتح قلت و ميل الحافظ الى الجمع فانه قال في الجواب عن كل فريق ان طريق الترجيح لايصار اليها الا مع تعذر الجمع و هو ممكن ثم ذكر الاقوال في طريق الجمع بالبسط فارجع اليه لو شئت و افاد الشيخ مولانا اشرف على التهانوي قدس سره كما حكاه في رسالة "انفاس عيسى" ان في العدوى ثلاثة مذاهب الاول ان العدوى ثابت و لايتوقف على مشية الله و هذا كفر صريح و زندقة و الثاني اعتقاد ثبوت العدوى بالمشية

لكن المشية ضرورية توجد لامحالة و هذا المذهب باطل لكنه ليس بكفر الثالث انه مقيد بالمشية و المشية ليست بلازمة ان شاء الله كان و ان لم يشأ لم يكن ثم قال لكن الاحاديث الصحيحة تدل على ان العدوى ليس بشئ اھ

ص٥٩ باب ماذكر في سم النبي صلى الله عليه وسلم الاضافة فيه الى المفعول اھ من الفتح و في القسطلاني قال في القاموس السم القاتل المعروف و يثلث الجمع سموم و سمام اھ و هو ههنا من اضافة المصدر لمفعوله و قول الكرماني سم بالحركات الثلث تعقبه العيني بانه مصدر فلا تكون السين فيه مفتوحة جزما و الحركات الثلث انما تكون في كونه اسما كذا في القسطلاني و فيه تحريف و الموجود في نسخة العيني هكذا قلت ليس في هذا المحل فان السين فيه مفتوحة جزما لانه مصدر الخ قوله رواه عروة عن عائشة كانه يشير الى ما علقه في الوفاة النبوية آخر المغازي فقال قال يونس عن ابن شهاب قال عروة قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في مرضه الذي مات فيه ياعائشة مازال اجد الم الطعام الذي اكلت بخيبر فهذا اوان انقطاع ابهري من ذلك السم وصله البزار و غيره اھ من الفتح۔

ص٦٠ باب شرب السم والدواء به و مايخاف منه و الخبيث اى الدواء الخبيث كانه يشير بالدواء بالسم الى ما ورد من النهي عن التداوي بالحرام و قد تقدم بيانه في كتاب الاشربة و زعم بعضهم ان المراد بقوله به منه و المراد ما يدفع ضرر السم و اشار بذلك الى ماتقدم قبل من حديث من تصبح بسبع تمرات الحديث و فيه لم يضره سم فيستفاد منه استعمال مايدفع ضرر السم قبل وصوله و لايخفى بعد ما قال لكن يستفاد منه مناسبة ذكر حديث العجوة في هذا الباب و اما قوله و ما يخاف منه فهو معطوف على الضمير المجرور العائد على السم و قوله منه اى من الموت به او استمرار المرض فيكون فاعل ذلك قد اعان على نفسه و اما مجرد شرب السم فليس بحرام على الاطلاق فانه يجوز استعمال اليسير منه اذا ركب معه مايدفع ضرره اذا كان فيه نفع اشار الى ذلك ابن بطال و قد اخرج ابن ابي شيبة و غيره ان خالد بن الوليد لما نزل الحيرة قيل له احذر السم لاتسقيكه الاعاجم فقال ائتوني به فاتوه به فاخذه بيده ثم قال بسم الله و اقتحمه فلم يضره فكان المصنف رمز الى ان السلامة من ذلك وقعت كرامة لخالد بن الوليد فلا يتاسى به في ذلك لئلا يفضي الى قتل المرء نفسه و يويد ذلك حديث ابي هريرة في الباب و لعله كان عند خالد في ذلك عهد عمل به و اما قوله و الخبيث فيجوز جره و التقدير و التداوي بالخبيث و يجوز الرفع على ان الخبر محذوف و التقدير ما حكمه او هل يجوز التداوي به و قد ورد النهي عن تناوله صريحا اخرجه ابو داؤد و الترمذي و غيرهما من حديث ابي هريرة مرفوعا اھ و في القسطلاني قوله و الخبيث لنجاسته كالخمر و لحم الحيوان المحرم الاكل او لاستقذاره فتكون كراهته من جهة ادخال المشقة على النفس و في الترمذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث قال البدر الدماميني و هو حجة على الشافعية في اجازتهم التداوي بالنجس و قول الترمذي يعني السم غير مسلم فاللفظ عام و لم يقم دليل على التخصيص بما ذكره اھ قال في فتح الباري حمل الحديث على ما ورد في بعض طرقه اولى و قد ورد في آخر الحديث متصلا به يعني السم قال و لعل البخاري اشار في الترجمة الى ذلك اھ و قال العلامة العيني تحت الترجمة و ابهم الحكم اكتفاء بما يفهم من حديث الباب و هو عدم جوازه لانه يفضي الى قتل نفسه ثم قال بعد ذكر الحديث الاول هذا الحديث يوضح ابهام ما في الترجمة من الحكم و هو وجه المطابقة بينهما اھ قلت لم يتعرض لمطابقة احاديث الباب بالترجمة العلامة القسطلاني بل سكت عليه مع ان الترجمة و مطابقة احاديث الباب بها يحتاج الى تدقيق و تفتيش و ذلك ان الترجمة متضمنة لاربعة اجزاء و المذكور في الحديث صريحا واحد منها فالجزء الاول من الترجمة شرب السم و الثاني التداوي بالسم و الثالث التداوي بما يخاف منه و الرابع التداوي بالخبيث كما هو ظاهر من الفاظ الترجمة و ما ذكره الشراح ههنا لايشفي العليل و لايروي الغليل و الاوجه عند هذا العبد الضعيف كما ذكرت في هامش اللامع ان الجزء الاول من الترجمة ثابت بحديث الباب كما هو ظاهر و هو ان شرب السم حرام و اما الجزء الثاني و هو التداوي بالسم فيستفاد من الحديث انه جائز لان مدار النهي على القتل و الاهلاك و الضرر فاذا لم يضر و لم يقتل بل يشرب دواء فلا باس به كما يتداوى بالمباحات مثل العجوة و غيرها و لذا ذكر الامام البخاري حديث العجوة ثاني حديثي الباب اشارة الى ان التداوي كما هو جائز بالمباحات فكذا بالسم اذا كان شربه بحد لايضر فالتداوي به حينئذ كالتداوي بالمباحات و اما الجزء الثالث اى التداوي بما يخاف منه فهو ملحق بالسم فما هو حكم السم هو حكمه اى الجواز حين ينفع و لايضر و عدم الجواز اذا كان مضرا غير نافع و اما الجزء الرابع اى التداوي بالخبيث فلم يثبت بحديثي الباب صريحا فاما ان يقال انه اشار الى ما ورد في بعض طرق الحديث كما تقدم في كلام الحافظ و اما ان يقال انه يستفاد ايضا بحديث السم لانه ايضا خبيث و يحتمل ان يقال ان هذا الجزء ثابت بالحديث الآتي في الترجمة الآتية فان لبن الاتان خبيث لامحالة و حينئذ فالترجمة الآتية جزء من هذه الترجمة فهو من الاصل الستين و هو اصل مطرد من اصول التراجم۔

ص٦٠ باب البان الاتن بضم الهمزة و المثناة الفوقانية بعدها نون جمع اتان قاله في الفتح قال العلامة العيني اى بيان حكم البان الاتن و بيان الحكم في الحديث اھ قلت المراد بالحكم حكم التداوي بها و لذا ذكره في كتاب الطب قال الحافظ و قد اختلف في البان الاتن فالجمهور على التحريم و عند المالكية قول في حلها من القول بحل اكل لحمها اھ من الفتح و قد تقدم ذكر الخلاف في لحوم الحمر الاهلية في بابها من كتاب الذبائح و الصيد و في البحر شرح الكنز كره لبن الاتان لان اللبن يتولد من اللحم فصار مثله و كذا لبن الخيل يكره عند الامام كلحمه عنده اھ و كذا في الدر المختار اذ قال و كره لحم الاتان اى الحمارة الاهلية خلافا لمالك و لبنها و لبن الجلالة الخ قال ابن عابدين قوله الاهلية بخلاف الوحشية فانها و لبنها حلالان قوله خلافا لمالك و للخلاف لم يقل حرم فانه دليل تعارض الادلة اھ و قال الموفق و البان الحمر محرمة في قول اكثرهم و رخص فيها عطاء و طاؤس و الزهري و الاول اصح لان حكم الالبان حكم اللحمان اھ قلت و المبحوث عنه ههنا هو استعمال لبنها للتداوي و لم ار من تعرض لحكم البان الاتن للتداوي فليفتش نعم صرحوا في ابوال الابل انه لاباس بها للتداوي عند صاحبي ابي حنيفة۔

ص باب اذا وقع الذباب فی الاناء وانما عقد المصنف الترجمة بذلک لان ما ہو المذکور فی حدیث الباب فی حق الذباب انما ہو من باب الطب کما لایخفی قال الحافظ فی ذکر ما یستفاد من الحدیث قال الطبری لم یقصد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہذا الحدیث بیان النجاسة والطہارة وانما قصد بیان التداوی من ضرر الذباب اھ وذکر الحافظ وغیرہ من الشراح بعض الروایات الواردة فی الذباب وبعض خواصہ وما یتعلق بہ من الاحکام قال الحافظ وقد اخرج ابو یعلی عن ابن عمر مرفوعا عمر الذباب اربعون لیلة والذباب کلہ فی النار الا النحل وسندہ لا باس بہ قال الحافظ کونہ فی النار لیس تعذیبا لہ بل لیعذب اہل النار بہ قال الجوہری یقال انہ لیس شئ من الطیور یلغ الا الذباب وقال افلاطون الذباب احرص الاشیاء حتی انہ یلقی نفسہ فی کل شئ ولو کان فیہ ہلاکہ ویحکی ان بعض الخلفاء سأل الشافعی لای علة خلق الذباب فقال مذلة للملوک وکانت الحت علیہ ذبابة فقال الشافعی سألنی ولم یکن عندی جواب فاستنبط من الہیئة الحاصلة اھ وفی الفیض وقد مر منا ان الشمس انما ہو اذا لم یکن الشئ حارا فانہ اذا کان حارا اشد یدا کالشای فان الشمس لا یزیدہ الا شرا اھ قلت وہذا رایہ والا فالواقع فی الحدیث ہو الامر المطلق واللہ تعالی اعلم ثم براعة الاختتام عند الحافظ فی قولہ ثم لیطرحہ وعندی فی قولہ فلیغمسہ وایضا فی قولہ داء۔

کتاب اللباس

قال العلامة العینی ای ہذا کتاب فی بیان انواع اللباس واحکامہا واللباس ما یلبس وکذلک الملبس واللبس بالکسر واللبوس ایضا ما یلبس واورد ابن بطال ہذا الکتاب بعد الاستیذان ولا وجہ لہ اھ وفی الاوجز عن القاری عن القاموس لبس الثوب کسمع لبسا بالضم ولباسا بالکسر وا ما لبس کضرب لبسا بالفتح فمعناہ خلط ومنہ قولہ تعالی ولا تلبسوا الحق بالباطل وانما ذکرتہ للالتباس علی کثیر من الناس اھ قال القسطلانی واللبس بالکسر والملبس کمقعد ومنبر ما یلبس اھ قلت مقصود المصنف بہذا الکتاب بیان اللباس ومتعلقاتہ من ابواب الزینة فان المصنف قد ادرج فی ہذا الکتاب کثیرا من الابواب التی لیست ہی من جنس اللباس کالتزعفر للرجال والتلبید والذبائب وجملة من ابواب الطیب واصلاح الشعر وغیر ذلک وقد اختلف صنیع المحدثین ہہنا فترجم الامام النسائی کتاب الزینة بدل کتاب اللباس وترجم الامام ابو داؤد ترجمتین فترجم اولا کتاب اللباس ثم ترجم بکتاب الترجل وذکر فیہ جملة من الابواب التی یتعلق بالزینة واما الامام ابو عیسی الترمذی فقد ذکر بعض ہذہ الابواب تحت عنوان کتاب اللباس وبعضہا فی ابواب الاستیذان والآداب

ص باب قول اللہ قل من حرم زینة اللہ الآیة ہکذا فی النسخ الہندیة والقسطلانی وسقط لفظ باب فی نسخة الفتح والعینی بل ذکر ہذہ الآیة تحت کتاب اللباس قال الحافظ کانہ اشار الی سبب نزول ہذہ الآیة وقد اخرجہ الطبری بسندہ عن ابن عباس قال کانت قریش تطوف بالبیت عراة یصفرون ویصفقون فانزل اللہ تعالی قل من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ والآیة وسندہ صحیح آہ وذکر ہذا الحدیث الحافظ ابن کثیر ایضا فی تفسیر ہذہ الآیة وعزاہ الی ابی القاسم الطبرانی وزاد فی آخر الحدیث فامروا بالثیاب وفی الاوجز التجمل بالثیاب مشروع بل مندوب فانہ تبارک وتعالی من بذلک علی عبادہ بقولہ یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوآتکم وریشا وفی تفسیر الجلالین ہو ما یتجمل بہ من الثیاب الی آخر ما بسط فی الاوجز ثم لایخفی علیک ان الاولی والانسب لہذا المقام ہو قولہ تبارک وتعالی یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا الآیة فہذہ الآیة ہی التی ذکر فیہا اللباس والزینة صریحا ومع ذلک لم یذکرہا البخاری بل صدر کتاب اللباس بالآیة الاخری کما تری ولم یتعرض لذلک احد من الشراح وما یظہر لہذا العبد الضعیف ان من دأب الامام البخاری کما تقدم فی تفسیر سورة الطلاق واضحا ہو ایثار الاخفی علی الاجلی فلذلک اختار ہذہ الآیة وایضا فان المصنف قد ذکر فی ہذا الکتاب جملة من الابواب التی تتعلق بالزینة کما تقدم آنفا فناسب ذکر ہذہ الآیة لہذا الوجہ ایضا فانہ ذکر فی ہذہ الآیة لفظ الزینة وہذا بحث لطیف لعلک لم تجدہ فی غیر ہذا الکتاب قولہ فی غیر اسراف ولا مخیلة الخ قال العلامة السندی متعلق بالکل والاسراف والمخیلة یتصوران فی التصدق ایضا اھ

ص باب من جر ازارہ من غیر خیلاء ای فلا باس بہ قال القسطلانی قال النووی ظواہر الاحادیث فی تقییدہا بالجر خیلاء تدل علی ان التحریم مخصوص بالخیلاء وہکذا نص الشافعی علی الفرق فان کان للخیلاء فہو ممنوع منع تحریم والا فمنع تنزیہ والاحادیث المطلقة یجب حملہا علی المقیدة بالخیلاء اھ ملخصا وہکذا نقل القسطلانی عن نص الشافعی ان التحریم مخصوص بالخیلاء والاکرہ تنزیہا وفی الفیض وجر الثوب عندنا ممنوع مطلقا فہو اذن من احکام اللباس وقصر الشافعیة النہی علی قید المخیلة فان کان الجر بدون التکبر فہو جائز واذن لایکون الحدیث من احکام اللباس الی آخر ما ذکر۔

ص باب التشمر فی الثیاب وہکذا فی نسخ الفتح قال الحافظ ہو بالشین المعجمة وتشدید المیم اھ وفی نسخة العینی والقسطلانی التشمیر بالیاء من التفعیل وہو رفع اسفل الثوب قال الحافظ ویؤخذ من حدیث الباب ان النہی عن کف الثیاب فی الصلوة محلہ فی غیر ذیل الازار ویحتمل ان تکون ہذہ الصورة وقعت اتفاقا فانہا کانت فی حالة السفر وہو محل التشمیر اھ

ص باب ما اسفل من الکعبین ففی النار کذا اطلق فی الترجمة ولم یقیدہ بالازار کما فی الخبر اشارة الی التعمیم فی الازار والقمیص وغیرہما وکانہ اشار الی لفظ حدیث ابی سعید وقد اخرجہ مالک وابو داؤد والنسائی وابن ماجة وصححہ ابو عوانة وابن حبان کلہم من طریق العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی سعید ورجالہ رجال مسلم وکانہ اعرض عنہ لاختلاف وقع فیہ علی العلاء وعلی ابیہ اھ قلت ولفظہ عند ابی داؤد من طریق العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ قال سألت ابا سعید الخدری عن الازار فقال علی الخبیر سقطت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ازرة المسلم الی نصف الساق ولا حرج او لا جناح فیما بینہ وبین الکعبین وما کان اسفل من الکعبین فہو فی النار

من جر ازارہ بطرا لم ینظر اللہ الیہ کذا فی الاوجز قلت لکن فیہ ان حدیث ابی سعید ہذا الذی احال علیہ الحافظ قدس سرہ لیس بمطلق بل سیاقہ فی حق الازار کما تری اللہم الا ان یقال انہ لم یقید فی سیاق ہذا الحدیث قولہ من اسفل من الکعبین بقولہ من الازار کما قید بذلک فی حدیث الباب

ص باب من جر ثوبہ من الخیلاء ای بسبب الخیلاء فکلمة من للتعلیل والغرض من الترجمة ظاہر من ان المنع لایختص بالازار ففی المشکوة بروایة ابی داؤد والنسائی وابن ماجة من حدیث ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الاسبال فی الازار والقمیص والعمامة من جر منہا شیئا خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامة وفی الاوجز وقد اخرج ابو داؤد عن ابن عمر قال ما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الازار فہو فی القمیص قال الطبری انما ورد الخبر بلفظ الازار لان اکثر الناس فی عہدہ کانوا یلبسون الازار والاردیة فلما لبس الناس القمیص والدراریع کان حکمہا حکم الازار فی النہی قال ابن بطال ہذا قیاس صحیح لو لم یأت النص بالثوب فانہ یشمل جمیع ذلک اھ قال الحافظ وقد نقل عیاض الاجماع علی ان المنع فی حق الرجال دون النساء قال الحافظ والحاصل ان للرجال حالین حال استحباب وہو ان یقتصر بالازار علی نصف الساق وحال جواز وہو الی الکعبین وکذلک للنساء حالان الی آخر ما ذکر قلت ہکذا اتفقوا فی حق الرجال ان الجائز فی ازرہم انہا الی الکعبین لکن لم یعم حواحکم الکعبین من ان الغایة ہل ہی داخلة فی المغیا ام لا ویستفاد من روایة ان الکعبین داخل فی المنع فلا یجوز سترہما فقد ذکر الحافظ اخرج النسائی وصحح الحاکم ایضا من حدیث حذیفة بلفظ الازار الی انصاف الساقین فان ابیت فاسفل فان ابیت فمن وراء الساقین ولا حق للکعبین فی الازار اھ وہذا صریح فی انہ لا یجوز ستر الکعبین وقال ابن عابدین فی الکلام علی آداب اللبس واحکامہ ویکرہ للرجال السراویل التی تقع علی ظہر القدمین (عتابیة) اھ وہکذا فی البحر وقال النووی فی شرح مسلم فالمستحب نصف الساقین والجائز بلا کراہة ما تحتہ الی الکعبین فما نزل عن الکعبین فہو ممنوع فان کان للخیلاء فہو ممنوع منع تحریم والا فمنع تنزیہ اھ

ص باب الازار المہدب بدال مہملة ثقیلة مفتوحة ای الذی لہ ہدب وہی اطراف من سدی بغیر لحمة ربما قصد بہا التجمل وقد تفتل صیانة لہا من الفساد وقال الداودی ہی ما یبقی من الخیوط من اطراف الاردیة ثم قال الحافظ تحت حدیث الباب ووقع فی ہذا الباب حدیث مرفوع اخرجہ ابو داؤد من حدیث ابی جری جابر بن سلیم قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو محتب بشملة وقد وقع ہدبہا علی قدمیہ اھ من الفتح۔

ص باب الاردیة جمع رداء بالمد وہو ما یوضع علی العاتق بین الکتفین من الثیاب علی ای صفة کان قالہ الحافظ

ص باب لبس القمیص وقال یوسف اذہبوا بقمیصی ہذا الخ وفی نسخ الشروح وقول اللہ تعالی حکایة عن یوسف قال الحافظ کانہ یشیر الی ان لبس القمیص لیس حادثا وان کان الشائع فی العرب لبس الازار والرداء ثم قال تحت حدیث الباب قال ابن العربی لم ار للقمیص ذکرا صحیحا الا فی الآیة المذکورة وقصة ابن ابی ولم ار لہما ثالثا فیما یتعلق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ہذا فی کتابہ سراج المریدین وکانہ صنفہ قبل شرح الترمذی فلم یستحضر حدیث ام سلمة ولا حدیث ابی ہریرة کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا لبس قمیصا بدأ بمیامنہ ثم ذکر الحافظ عدة روایات آخر قلت وحدیث ام سلمة الذی اشار الیہ الحافظ اخرجہ الترمذی فی باب ما جاء فی القمص بعدة طرق ولفظہ قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القمیص وکتب الشیخ فی الکوکب ہذا فی الثیاب المخیطة والسبب فی ترجیحہ ما فیہ من الستر ما لیس فی غیرہ ولم تکن سراویل اذ ذاک رائجة رواج القمیص مع انہ لیس السراویل یجزئ عن القمیص والقمیص یجزئ عنہ وایضا فلیس شمول الجسم فی السراویل مثلہ فی القمیص واما حیث رجح الحلة فی غیر المخیط وترجح من حیث ان فیہا زیادة فائدة نسبة القمیص من نزع ای شاء مع بقاء الستر بالرداء الاخری ولا یمکن ذلک فی نحو القمیص الی آخر ما ذکر۔

ص باب جیب القمیص من عند الصدر وغیرہ قال القسطلانی قولہ وغیرہ بالجر عطفا علی القمیص اھ قال الحافظ الجیب بفتح الجیم وسکون التحتانیة بعدہا موحدة ہو ما یقطع فی الثوب لیخرج منہ الراس او الید او غیر ذلک واعترضہ الاسماعیلی فقال الجیب الذی یحیط بالعنق جیب الثوب ای جعل فیہ ثقب واوردہ البخاری علی انہ ما یجعل فی الصدر لیوضع فیہ الشئ وبذلک فسرہ ابو عبید لکن لیس ہو المراد ہہنا وانما الجیب الذی اشار الیہ فی الحدیث ہو الاول کذا قال ولا مانع من حملہ علی المعنی الآخر بل استدل بہ ابن بطال علی ان الجیب فی ثیاب السلف کان عند الصدر الی آخر ما بسط الحافظ۔

ص باب من لبس جبة ضیقة الکمین فی السفر ترجم لہ فی الصلوة الصلوة فی الجبة الشامیة وفی الجہاد الجبة فی السفر والحرب وکانہ یشیر الی ان لبس النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجبة الضیقة انما کان لحال السفر لاحتیاج المسافر الی ذلک وان السفر یغتفر فیہ لبس غیر المعتاد فی الحضر وقد تواردت الاحادیث عمن وصف وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فی شئ منہا ان کمیہ ضاقا عن اخراج یدیہ منہما اشار الی ذلک ابن بطال اھ من الفتح۔

ص باب لبس جبة الصوف فی الغزو قال ابن بطال کرہ مالک لبس الصوف لمن یجد غیرہ لما فیہ من الشہرة بالزہد لان اخفاء العمل اولی قال ولم یتعین التواضع فی لبسہ بل فی القطن وغیرہ ما ہو بدون ثمنہ اھ من الفتح

ص باب القباء وفروج حریر بفتح القاف وبالموحدة ممدود فارسی معرب وقیل عربی واشتقاقہ من القبو وہو الضم قولہ وہو القباء قلت ووقع کذلک مفسرا فی بعض طرق الحدیث قولہ ویقال ہو الذی لہ شق من خلفہ ای فہو قباء مخصوص ولہذا جزم ابو عبید ومن تبعہ من اصحاب الغریب نظرا الاشتقاقہ وقال ابن فارس ہو قمیص الصبی الصغیر وقال القرطبی القباء والفروج کلاہما ثوب ضیق الکمین والوسط مشقوق من خلف یلبس فی السفر والحرب لانہ اعون علی الحرکة اھ من کلام الحافظ۔

ص باب البرانس جمع برنس بضم الموحدة والنون بینہما راء ساکنة وآخرہ مہملة تقدم تفسیرہ

في كتاب الحج قاله الحافظ وقال القسطلاني قال في القاموس قلنسوة طويلة كان النساك في صدر الاسلام يلبسونها او كل ثوب رأسه منه اھ قال الحافظ وقد كرهه بعض السلف لبس البرنس لانه كان من لباس الرهبان وقد سئل مالك عنه فقال لا بأس به قيل فانه من لبوس النصارى قال كان يلبس ههنا ولعل من كرهه اخذ بعموم حديث علي رفعه اياكم ولبوس الرهبان فانه من تزيا بهم او تشبه فليس مني اخرجه الطبراني في الاوسط بسند لا بأس به اھ وذكر القسطلاني فيمن كرهه ابن عمر وسالما وابن جبير۔

ص٨٦٢ باب السراويل ذكر فيه حديث ابن عباس رفعه من لم يجد ازارا فليلبس السراويل ولم يرد فيه حديث على شرطه ثم ذكر الحافظ عدة روايات في ذلك وقال القسطلاني والمطابقة للترجمة في قوله السراويل كما لا يخفى وفي حديث ابي هريرة مرفوعا عند ابي نعيم الاصبهاني ان اول من لبس السراويل ابراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم وفي السنن الاربعة وصححه ابن حبان من حديث سويد بن قيس انه صلى الله عليه وسلم اشترى من رجل سراويل وعند ابي يعلى والطبراني في حديث طويل وفيه فاشترى سراويل باربعة دراهم اھ مختصرا قال الحافظ ووقع في الاحياء للغزالي ان الثمن ثلاثة دراهم والذي تقدم انه اربعة دراهم اولى اھ وهل لبس صلى الله عليه وسلم السراويل ام لا بسط الكلام عليه اصحاب السير۔

ص٨٦٣ باب العمائم قال الحافظ كانه لم يثبت عنده على شرطه في العمامة شئ وقد ورد فيها حديث عمرو بن حريث انه قال كاني انظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه عمامة سوداء قد ارخى طرفها بين كتفيه اخرجه مسلم وعن ابي المليح بن اسامة عن ابيه رفعه اعتموا تزدادوا حلما اخرجه الطبراني والترمذي في العلل المفرد وضعفه البخاري وقد صححه الحاكم فلم يصب الى آخر ما ذكر قلت وقد ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة عدة روايات في هذا المعنى وذكر فيه حديث العمائم تيجان العرب الديلمي من جهة ابي نعيم ثم من جهة ابن عباس به مرفوعا بزيادة والاحتباء حيطانها وقال ايضا ومنه للبيهقي في الشعب عن ابن عباس مرفوعا عليكم بالعمائم فانها سيما الملائكة وارخوها خلف ظهوركم ومما لا يثبت ما اورده الديلمي في مسنده عن ابن عمر رفعه صلوة بعمامة تعدل خمسا وعشرين صلوة وعن جابر ركعتان بعمامة افضل من سبعين بغيرها ثم قال بعد ذكر الروايات وبعضها اوهى من بعض اھ۔

ص٨٦٣ باب التقنع هو تغطية الرأس واكثر الوجه برداء او غيره ثم قال الحافظ قال الاسماعيلي ما ذكره من العصابة لا يدخل في التقنع فالتقنع تغطية الرأس والعصابة شد الخرقة على ما احاط بالعمامة قلت الجامع بينهما وضع شئ زائد على الرأس فوق العمامة والله اعلم اھ وقال القاري في شرح الشمائل التقنع معروف وهو تغطية الرأس بطرف العمامة او برداء او نحو من ان يكون فوق العمامة او تحتها لما ورد في البخاري ثم ذكر حديث الباب وفيه متقنعا بثوبه والظاهر انه كان متغشيا به فوق العمامة لا تحتها لانه كان مستخفيا من اهل مكة متوجها الى المدينة اھ (فائدة) وقد ترجم الامام ابو داؤد باب في التقنع وذكر فيه حديث الباب اعني حديث الهجرة كما فعل المصنف وترجم ايضا الامام الترمذي في الشمائل باب ما جاء في تقنع رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر تحته حديث انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر القناع كان ثوبه ثوب زيات ولا يخفى ان المراد بالتقنع ههنا غير المراد في ترجمة البخاري ولذا قال القاري والمراد به ههنا استعمال القناع وهو ثوب يلقي الشخص على رأسه بعد تدهينه لئلا يصل اثر الدهن الى القلنسوة والعمامة واعالي الثوب اھ وقال الحافظ في شرح قوله متقنعا اي مغطيا رأسه هذا اصل لبس الطيلسان وبسط الكلام عليه المناوي وقال صح عن ابن مسعود وله حكم المرفوع التقنع من اخلاق الانبياء وغير ذلك من الروايات

ص٨٦٣ باب المغفر بكسر الميم وسكون المعجمة وفتح الفاء ذكر ابن بطال ان بعض المتعصبين انكر على مالك قوله في هذا الحديث وعلى رأسه المغفر وانه تفرد به قال والمحفوظ انه دخل مكة وعليه عمامة سوداء ثم اجاب عن دعوى التفرد (كما ذكر في الفتح فارجع اليه) وعن الحديث الآخر بانه دخل وعلى رأسه المغفر وكانت العمامة السوداء فوق المغفر اھ مختصرا من الفتح وقال القسطلاني وجمع بين الحديثين باحتمال ان احدهما كان فوق الآخر او دخل اولا وعليه المغفر ثم نزعه ولبس العمامة السوداء في بقية دخوله اھ۔

ص٨٦٤ باب البرود جمع بردة بضم الموحدة قال الجوهري كساء اسود مربع فيه صور تلبسه الاعراب قوله والحبرة وفي نسخة الفتح والحبر قال الحافظ بكسر المهملة وفتح الموحدة جمع حبرة على وزن عنبة وهي البرود اليمانية وقال الداؤدي هي الخضراء لانها لباس اهل الجنة ولذلك يستحب في الكفن وقال ابن بطال هي من برود اليمن تصنع من قطن وكان اشرف الثياب عندهم سميت حبرة لانها تحبر اي تزين والتحبير التزيين اھ من الفتح بزيادة من كلام العيني قال القسطلاني والشملة بفتح الشين المعجمة وسكون الميم كساء دون القطيفة يشتمل به اھ

ص٨٦٤ باب الاكسية والخمائص جمع خميصة بالخاء المعجمة والصاد المهملة وهي كساء من صوف اسود او خز مربعة لها اعلام ولا يسمى الكساء خميصة الا ان كان لها علم اھ من الفتح

ص٨٦٤ باب اشتمال الصماء في القسطلاني عن القاموس هو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى فعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا والاشتمال بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه اھ وفي هامش الهندية عن مجمع البحار هو ان تجلل الرجل بثوبه ولا يرفع منه ولسد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء ليس فيها خرق ولا صدع ويقول الفقهاء هو ان يتغطى بثوب واحد ليس عليه غيره فيرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فتنكشف عورته ويكره على الاول لئلا يعرض له حاجة من دفع بعض الهوام وغيره فيتعذر عليه او يعسر ويحرم على الثاني ان انكشف بعض عورته والا يكره اھ

بسط الكلام عليه في كتاب الاستيذان فان المصنف رحمه الله بوب هناك بباب الاحتباء باليد

ص٨٦٦ باب الخميصة السوداء تقدم تفسيره قريبا قبل بابين قال القسطلاني ثوب من حرير او صوف معلم او كساء رقيق من اي لون كان وقيل لا تسمى خميصة الا اذا كانت سوداء معلمة اھ

ص٨٦٦ باب الثياب الخضر كذا للكشميهني وللمستملي والسرخسي ثياب الخضر كقولهم مسجد الجامع قال ابن بطال الثياب الخضر من ثياب الجنة وكفى بذلك شرفا لها قلت واخرج ابو داؤد من حديث ابي رمثة انه رأى على النبي صلى الله عليه وسلم بردين اخضرين اھ من الفتح۔

ص٨٦٦ باب الثياب البيض كانه لم يثبت عنده على شرطه فيها شئ صريح فاكتفى بما وقع في الحديثين الذين ذكرهما وقد اخرج احمد واصحاب السنن وصححه الحاكم من حديث سمرة رفعه عليكم بالثياب البيض فالبسوها فانها اطيب واطهر وكفنوا فيها موتاكم واخرج احمد واصحاب السنن الا النسائي وصححه الترمذي وابن حبان من حديث ابن عباس بمعناه وفيه فانها من خير ثيابكم اھ من الفتح۔

ص٨٦٦ باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه كذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليس في نسخة الحافظ ذكر الافتراش قال ووقع في شرح ابن بطال ومستخرج ابي نعيم زيادة افتراشه في الترجمة والاولى ما عند الجمهور وقد ترجم للافتراش مستقلا كما سيأتي بعد ابواب والتقييد بالرجال يخرج النساء وسيأتي في ترجمة مستقلة قال ابن بطال اختلف في الحرير فقال قوم يحرم لبسه في كل الاحوال حتى على النساء نقل ذلك عن علي وابن عمر وحذيفة وابي موسى وابن الزبير ومن التابعين عن الحسن وابن سيرين وقال قوم يجوز لبسه مطلقا وحملوا احاديث المنع على من لبسه خيلاء او على التنزيه قلت وهذا الثاني ساقط لثبوت الوعيد على لبسه قال القاضي عياض ان الاجماع انعقد بعد ابن الزبير ومن وافقه على تحريم الحرير على الرجال واباحته للنساء واختلف في علة تحريم الحرير على رأيين مشهورين احدهما الفخر والخيلاء والثاني لكونه ثوب رفاهية وزينة فيليق بزي النساء دون شهامة الرجال ويحتمل علة ثالثة وهي التشبه بالمشركين اھ قلت هذا الاجماع في الحرير الخالص واما المخلوط ففي الهداية ولا بأس بلبس ما سداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز والخز مسدى بالحرير ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى اھ وفي جامع الرموز قوله ولحمته غيره اي سواء كان مغلوبا او مساويا للحرير كالقطن والكتان والصوف فان الاعتبار للآخر الوصفين وقيل لا يلبس الا اذا غلب اللحمة على الحرير والصحيح الاول كما في المحيط اھ وهذا التفصيل اي التفريق بين السدى واللحمة عندنا الحنفية واما الجمهور فالعبرة عندهم للغلبة قال الموفق فاما المنسوج من الحرير وغيره كثوب منسوج من قطن وابريسم او قطن وكتان فالحكم للاغلب منهما لان الاول مستهلك فيه قال ابن عبد البر مذهب ابن عباس وجماعة من اهل العلم ان المحرم الحرير الصافي الذي لا يخالطه غيره فان كان الاقل الحرير فهو مباح وان كان القطن فهو محرم وان استويا ففي تحريمه واباحته وجهان وهذا مذهب الشافعي اھ وذكر العلامة العيني في هذه المسئلة عشرة اقوال للعلماء واما الجزء الثالث من الترجمة ففيه خلاف ايضا قال العيني قال شيخنا في حديث عمر رضي الله تعالى عنه حجة لما قاله اصحابنا من انه لا يرخص في التطريز والعلم في الثوب اذا زاد على اربعة اصابع وانه تجوز الاربعة فما دونها وممن ذكره من اصحابنا البغوي في التهذيب وتبعه الرافعي والنووي انتهى وذكر الزاهدي من اصحابنا الحنفية ان العمامة اذا كانت طرفها قدر اربع اصابع من ابريسم باصابع عمر وذلك قبيس شبر يرخص فيه والاصابع لا مضمومة كل الضم ولا منشورة كل النشر والعلم في مواضع قال بعضهم يجمع وقيل لا يجمع الى آخر ما ذكر في تفصيل المسئلة

ص٨٦٧ باب مس الحرير من غير لبس وفي نسخة الفتح من مس الحرير ويستفاد غرض الترجمة مما حكاه الحافظ عن ابن بطال من ان النهي عن لبس الحرير ليس من اجل نجاسة عينه بل من اجل انه ليس من لباس المتقين وعينه مع ذلك طاهرة فيجوز مسه وبيعه والانتفاع بثمنه اھ قلت ومما ينبغي الوقوف عليه لكونه مناسبا لهذا المقام ولم يتعرض له احد من الشراح انه لا يتوهم من ظاهر لفظ الترجمة ان البخاري اراد به انه عليه الصلوة والسلام لم يلبس الحرير ويتأكد هذا التوهم من كلام العيني حيث قال اي هذا باب في بيان من مس الحرير وتعجب منه ولم يلبس اھ لكن هذا ليس بصحيح فانه قد اخرج الترمذي في باب بلا ترجمة من ابواب اللباس بسنده عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ قال قدم انس بن مالك فاتيته فقال من انت فقلت انا واقد بن عمرو قال فبكى وقال انك لشبيه بسعد وان سعدا كان من اعظم الناس واطول وانه بعث الى النبي صلى الله عليه وسلم جبة من ديباج منسوج فيه الذهب فلبسها رسول الله صلى الله عليه وسلم فصعد المنبر فجعل الناس يلمسونها فقالوا ما رأينا كاليوم ثوبا قط فقال اتعجبون من هذه لمناديل سعد في الجنة خير مما ترون اھ وكذا اخرجه احمد ولفظه ان اكيدر دومة اهدى الى النبي صلى الله عليه وسلم جبة سندس او ديباج قبل ان ينهى عن الحرير فلبسها الحديث قوله ويروى فيه عن الزبيدي عن الزهري الخ قال الحافظ اراد البخاري بهذا التعليق ما رويناه في المعجم الكبير للطبراني من طريق عبد الله بن سالم الحمصي عن الزبيدي عن الزهري عن انس قال اهدي للنبي صلى الله عليه وسلم حلة من استبرق فجعل ناس يلمسونها بايديهم ويتعجبون منها فقال النبي صلى الله عليه وسلم تعجبكم هذه فوالله لمناديل سعد في الجنة احسن منها قال الدارقطني في الافراد لم يروه عن الزبيدي الا عبد الله بن سالم اھ۔

ص٨٦٧ باب افتراش الحرير اي حكمه في الحل والحرمة قاله الحافظ وقال في شرح الحديث قوله وان نجلس عليه قد اخرج البخاري ومسلم حديث حذيفة من عدة اوجه ليس فيها هذه الزيادة وهي قوله وان نجلس عليه وهي حجة قوية لمن قال يمنع الجلوس على الحرير وهو قول الجمهور خلافا لابن الماجشون والكوفيين وبعض الشافعية واجاب بعض الحنفية بان لفظ نهى ليس صريحا في التحريم وبعضهم باحتمال ان يكون النهي ورد عن مجموع اللبس والجلوس لا عن الجلوس بمفرده وادعى بعض الحنفية الجواز والمنع على اللبس لصحة الاخبار فيه قالوا والجلوس ليس بلبس واحتج الجمهور بحديث انس فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس ولان لبس كل شئ بحسبه اھ

من الفتح مختصرا وفی الدر المختار ویحل توسده وافتراشه والنوم علیه وقالا والشافعی ومالک حرام وهو الصحیح اهـ وذکر ابن عابدین قیل ابو یوسف مع ابی حنیفة وقیل مع محمد اهـ وذکر ابن عابدین وکذا العلامة العینی مستدلات الحنفیة فی ذلک وبحدیث الباب استدل ابن قدامة علی تحریم الافتراش کما فی المغنی وبه استدل الجمهور کما تقدم فی کلام الحافظ

ص باب لبس القسی بفتح القاف وتشدید المهملة بعدها یاء النسبة وذکر ابو عبید فی غریب الحدیث ان اهل الحدیث یقولونه بکسر القاف واهل مصر یفتحونها وهی نسبة الی بلد یقال لها القس رأیتها ولم یعرفها الاصمعی وکذا قال الاکثر هی نسبة للقس قریة بمصر منهم الطبری وابن سیدة ثم ذکر الحافظ الاختلاف فی محل وتوسع هذه القریة ثم قال وحکاه ابو عبید الهروی عن شمر اللغوی انها بالزای لا بالسین نسبة الی القز وهو الحریر فابدلت الزای سینا اهـ وقال العلامة العینی ای هذا باب فی بیان لبس الثوب القسی قلت القس کانت بلدة علی ساحل البحر الملح بالقرب من دمیاط کان ینسج فیها الثیاب من غیر حریر والیوم خرابة اهـ وفی الحاشیة الهندیة عن المجمع هی ثیاب من کتان مخلوط بحریر وفسر بثیاب مضلعة فیها حریر امثال الاترج اهـ قلت وهذا الثانی الاخیر مصرح فی حدیث الباب۔

ص باب ما یرخص للرجال من الحریر للحکة بکسر المهملة وتشدید الکاف نوع من الجرب اعاذنا الله تعالی منه وذکر الحکة مثالا لا قیدا وقد ترجم له فی الجهاد الحریر فی الحرب وتقدم ان الراجح انه بالمهملة وسکون الراء وقال فی شرح الحدیث قال الطبری فیه دلالة علی ان النهی عن لبس الحریر لا یدخل فیه من کانت به علة یخففها لبس الحریر انتهی ویلتحق بذلک ما یقی من الحر او البرد حیث لا یوجد غیره وقد تقدم فی الجهاد ان بعض الشافعیة خص الجواز بالسفر دون الحضر واختاره ابن الصلاح وخصه النووی فی الروضة مع ذلک بالحکة ونقل الرافعی فی القمل ایضاً اهـ وقال النووی فی شرح مسلم تحت حدیث الباب وهذا الحدیث صریح فی الدلالة لمذهب الشافعی وموافقیه انه یجوز لبس الحریر للرجل اذا کانت به حکة لما فیه من البرودة وکذلک القمل وما فی معنی ذلک وقال مالک لا یجوز وهذا الحدیث حجة علیه وفی هذا الحدیث دلیل لجواز لبس الحریر عند الضرورة کمن فاجأته الحرب ولمن خاف من حر او برد ونحوهما ولم یجد غیره ثم الصحیح عند اصحابنا والذی قطع به جماهیرهم انه یجوز لبس الحریر للحکة ونحوها فی السفر والحضر جمیعاً وقال بعض اصحابنا یختص بالسفر وهو ضعیف اهـ وقال ابن قدامة فی المغنی فان لبس الحریر للقمل او الحکة او مرض ینفعه لبس الحریر جاز فی احدی الروایتین ثم ذکر حدیث الباب وقال وما ثبت فی حق صحابی ثبت فی حق غیره ما لم یقم دلیل التخصیص والروایة الاخری لا یباح لبسه لمرض لاحتمال ان تکون الرخصة خاصة لهما وهو قول مالک والاول اصح ان شاء الله والتخصیص علی خلاف الاصل اهـ ولم اجد الکلام علی هذه المسئلة مشبعا فی فروع الحنفیة وفی البحر فی التتارخانیة وانما یکره اللبس اذا لم تقع الحاجة فی لبس فلو کان به جرب او حکة کثیرا ولا یجد غیره لا یکره لبسه اهـ وهکذا حکی ابن عابدین عن التاتارخانیة بزیادة حدیث الباب فی الاستدلال ثم قال اقول لکن صرح الزیلعی قبیل الفصل الآتی انه علیه السلام رخص ذلک خصوصیة لهما تأمل اهـ قلت وکذا حمل حدیث الباب علی الخصوصیة ابو بکر الجصاص فی احکام القرآن تحت قوله تعالی ولا جنبا الا عابری سبیل فانه ذکر فی تفسیر هذه الآیة ما ورد من خصوصیة علی رضی الله عنه فی جواز المرور فی المسجد جنبا وغیر ذلک من الخصوصیات الواردة فی حق بعض الصحابة وعد من جملتها خصوصیة الزبیر باباحة لبس الحریر وذکر شیخنا فی البذل تحت حدیث الباب عن تقریر شیخ شیوخنا الگنگوهی قوله من حکة وقد تعین العلاج به ههنا للضرورة کونهم علی السفر ولا شیئ ثمه یداوی به فما ابیح للضرورة لا یتعدی اباه ویتقدر بقدرها اهـ وهذا ما یتعلق بمسئلة الباب واما ما یتعلق بصنیع المصنف من دقائق الترجمة فقوله للحکة فلعله اشار به الی ترجیحها فی علة الجواز فلا یختص الرخصة بالسفر قال القسطلانی قال السبکی الروایات فی الرخصة لعبد الرحمن والزبیر لیتفرد انهما مرة واحدة اجتمع علیهما الحکة والقمل فی السفر وکان الحکة نشأت عن اثر القمل وحینئذ فقد یقال المقتضی للترخیص انما هو اجتماع الثلثة ولیس احد بالمنزلتها فینبغی اختصار الرخصة علی مجموعها الی آخر ما ذکر وعندی ایضاً لفظ الترجمة یشیر الی ان حکم الوارد فی حدیث الباب لیس تخصیصة للزبیر کما قاله الحنفیة بل هو رخصة عامة لجمیع الرجال لاجل الحکة۔

ص باب الحریر للنساء لعله افرده بالذکر لوجود الخلاف فیه فی السلف کما تقدمت الاشارة الیه فی باب لبس الحریر وقال الحافظ کانه لم یثبت عنده الحدیثان المشهوران فی تخصیص النهی بالرجال صریحا فاکتفی بما یدل علی ذلک وقد اخرج احمد واصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاکم من حدیث علی ان النبی صلی الله علیه وسلم اخذ حریرا وذهبا فقال هذان حرامان علی ذکور امتی حل لاناثهم واخرج ابوداؤد والنسائی وصححه الترمذی والحاکم من حدیث ابی موسی واعله ابن حبان وغیره بالانقطاع الی آخر ما ذکر قلت ولفظه عند الترمذی عن ابی موسی الاشعری ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال حرم لباس الحریر والذهب علی ذکور امتی واحل لاناثهم ثم قال الترمذی وفی الباب عن عمر وعلی وعقبة بن عامر وام هانئ وانس وحذیفة وعبد الله بن عمرو وعمران بن حصین وعبد الله ابن الزبیر وجابر وابی ریحانة وابن عمر والبراء هذا حدیث حسن صحیح وقد تقدم الاختلاف فی مسئلة الباب فی باب لبس الحریر وافتراشه وقال الحافظ قال ابن ابی جمرة ان قلنا ان تخصیص النهی للرجال لحکمة فالذی یظهر انه سبحانه وتعالی علم قلة صبرهن عن التزین فلطف بهن فی اباحته ولان تزینهن غالبا انما هو للازواج وقد ورد ان حسن التبعل من الایمان قال ویستنبط من هذا ان الفحل لا یصلح له ان یبالغ فی استعمال الملذوذات لکون ذلک من صفات الاناث اهـ۔

ص باب ما کان النبی صلی الله علیه وسلم یتجوز من اللباس والبسط معنی قوله یتجوز یتوسع فلا یضیق بالاقتصار علی صنف بعینه او لا یضیق بطلب النفیس والغالی بل یستعمل ما تیسر ووقع فی روایة الکشمیهنی تتجزی بجیم وزای ایضا لکنها ثقیلة مفتوحة بعدها الف وهی او ضح والبسط بفتح الموحدة ما یبسط ویجلس علیه اهـ من الفتح وتعقب العلامة العینی علی کلام الحافظ فی ضبط هذین اللفظین فقال فی الاول یعنی قوله تتجزی وما اظنه صحیحا الا بالحاء المهملة والراء ثم حکی فی ضبط لفظ البسط ما تقدم فی کلام الحافظ ثم قال وقال الکرمانی البسط جمع البساط بحینئذ لا یکون الباء الا مضمومة وما اظن الصحیح الا هذا اهـ قلت والذی ذکره الامام البخاری فی هذه الترجمة هو الاصل فی دابه صلی الله علیه وسلم فی اللباس ای التوسع فلا یضیق باقتصار علی صنف بعینه بل یستعمل ما تیسر بلا کلفة ولذا افتتح القسطلانی فی المواهب اللدنیة بیان لبسه صلی الله علیه وسلم من ترجمة البخاری هذه۔

ص باب ما یدعی لمن لبس ثوبا جدیدا قال الحافظ کانه لم یثبت عنده حدیث ابن عمر قال رای النبی صلی الله علیه وسلم علی عمر ثوبا فقال البس جدیدا وعش حمیدا ومت شهیدا اخرجه النسائی وابن ماجة وصححه ابن حبان واعله النسائی وجاء ایضا فیما یدعو به من لبس الثوب الجدید احادیث منها ما اخرجه ابوداؤد والنسائی والترمذی وصححه من حدیث ابی سعید کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا استجد ثوبا سماه باسمه عمامة او قمیصاً او رداء ثم یقول اللهم لک الحمد انت کسوتنیه اسئلک خیره وخیر ما صنع له واعوذ بک من شره وشر ما صنع له وغیر ذلک من الروایات التی ذکرها الحافظ وقال العینی بعد ذکر تلک الروایات ولم یر البخاری حدیثا منها لانها لم تثبت علی شرطه اهـ قلت ولعله لم یترجم لهذا الوجه بما یقول الرجل عند لبسه ثوبا جدیدا والا فمقتضی القیاس ان یترجم لهذا المعنی لیتم المقابلة بهذه الترجمة وهکذا صنع الامام ابوداؤد فی سننه واما الامام الترمذی فقد ترجم فی جامعه لکلا المعنیین علی حدة

ص باب التزعفر للرجال کذا فی النسخة الهندیة والعینی والقسطلانی وفی نسخة الفتح النهی عن التزعفر للرجال قال الحافظ ای فی الجسد لانه ترجم بعده باب الثوب المزعفر وقیده بالرجل لیخرج المرأة اهـ وقال العینی تحت حدیث الباب قال ابن بطال وابن التین هذا النهی خاص بالجسد ومحمول علی الکراهة لان تزعفر الجسد من الرفاهیة التی نهی الشارع عنها بقوله البذاذة من الایمان والدلیل علی کون النهی محمولا علی الکراهة دون التحریم حدیث انس ان عبد الرحمن بن عوف قدم علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وبه اثر صفرة فقال مهیم الحدیث فلم ینکر علیه النبی صلی الله علیه وسلم ولا امره بغسلها فدل علی ان نهیه عنه لمن لم یکن عروسا انما هو محمول علی الکراهة اهـ قال الحافظ واختلف فی النهی عن التزعفر هل هو لرائحته لکونه من طیب النساء ولهذا جاء الزجر عن الخلوق او للونه فیلتحق به کل صفرة وقد نقل البیهقی عن الشافعی انه قال انهی الرجل الحلال بکل حال ان یتزعفر وارخص فی المعصفر ثم ذکر عن البیهقی روایة فی النهی عن المعصفر ثم نقل عن البیهقی ولو بلغ ذلک الشافعی لقال به اتباعا للسنة کعادته وقال النووی ورخص مالک فی المعصفر والمزعفر فی البیوت وکرهه فی المحافل وقال الحافظ ایضا والکراهة لمن تزعفر فی بدنه اشد من الکراهة لمن تزعفر فی ثوبه اهـ ملخصاً ومختصراً وتقدم فی کتاب النکاح باب الصفرة للمتزوج وما قال الحافظ هناک من ان المصنف قیده بالمتزوج اشارة الی الجمع بین حدیث الباب وحدیث النهی عن التزعفر للرجال وتقدم هناک عن القسطلانی ان التزعفر منهی عنه عند الشافعیة والحنفیة وقال المالکیة یجوز فی الثوب دون البدن۔

ص باب الثوب المزعفر قال الحافظ فی شرح الحدیث وقد اخذ من التقیید بالمحرم جواز لبس الثوب المزعفر للحلال قال ابن بطال اجاز مالک وجماعة لباس الثوب المزعفر للحلال وقالوا انما وقع النهی عنه للمحرم خاصة وحمله الشافعی والکوفیون علی المحرم وغیر المحرم وحدیث ابن عمر الآتی فی باب النعال السبتیة یدل علی الجواز فان فیه ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصبغ بالصفرة قال المهلب الصفرة ابهج الالوان الی النفس وقد اشار الی ذلک ابن عباس فی قوله تعالی صفراء فاقع لونها تسر الناظرین اهـ واخرج مالک فی الموطا عن نافع ان عبد الله بن عمر کان یلبس الثوب المصبوغ بالزعفران وفی الاوجز قال الباجی اما المصبوغ بالزعفران فمذهب ابن عمر الی اباحة ذلک وبه قال مالک واکثر فقهاء المدینة الی آخر ما ذکر وفی المحلی روی الشیخان عن انس انه صلی الله علیه وسلم نهی ان یتزعفر الرجل وبه قال ابو حنیفة والشافعی والجمهور انه یکره تحریما لبس الثوب المزعفر قال ابن الهمام وانما عملوا بالنهی مع معارضة اخبار الاباحة تقدیما للمحرم علی المبیح اهـ من الاوجز واما حکم الثوب المعصفر وان لم یتعرض له البخاری فنحن نذکره تتمیما للفائدة وتکمیلا لها فقد اخرج مسلم فی صحیحه عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم علی ثوبین معصفرین فقال ان هذه من ثیاب الکفار فلا تلبسها وفی روایة فقال اامک امرتک بهذا قلت اغسلهما قال بل احرقهما قال النووی اختلف العلماء فی الثیاب المعصفرة وهی المصبوغة بعصفر فاباحها جمهور العلماء من الصحابة والتابعین ومن بعدهم وبه قال الشافعی وابو حنیفة ومالک لکنه قال غیرها افضل منها وفی روایة عنه انه اجاز لبسها فی البیوت وافنیة الدور وکرهه فی المحافل والاسواق ونحوها وقال جماعة من العلماء هو مکروه کراهة تنزیه وحملوا النهی علی هذا لانه ثبت ان النبی صلی الله علیه وسلم لبس حلة حمراء وفی الصحیحین عن ابن عمر قال رأیت النبی صلی الله علیه وسلم یصبغ بالصفرة وقال الخطابی النهی منصرف الی ما صبغ بعد النسج فاما ما صبغ غزله ثم نسج فلیس بداخل فی النهی وحمل بعض العلماء النهی ههنا علی المحرم بالحج او العمرة ثم ذکر النووی عن الامام البیهقی ما تقدم فی الباب السابق وحاصله ترجیح تحریم المعصفر للاحادیث الواردة فیه قلت وما حکی النووی من مذهب ابی حنیفة اباحة المعصفر لیس بصحیح ففی الدر المختار کره لبس المعصفر والمزعفر للرجال اهـ قال صاحب المحلی حکایة الاباحة عن ابی حنیفة لا توجد فی کتب المذهب کذا فی الاوجز وذکر الزرقانی عن مالک فیه عدة روایات کما فی الاوجز منها ما تقدم فی کلام النووی وعنه الجواز مطلقا وعنه الکراهة مطلقا وهی المشهورة ففی المدونة کره مالک الثوب المعصفر المفدم للرجال فی غیر الاحرام والمفدم بضم المیم وسکون الفاء وفتح الدال المهملة القوی الصبغ الذی رد فی العصفر مرة بعد اخری قال فی التوضیح اما المعصفر غیر المفدم والمزعفر فیجوز لبسها فی غیر الاحرام فنص علی الاول فی المدونة وعلی الثانی فی غیرها اهـ ضبط المفدم بتشدید الدال کذا فی الاوجز وکذا یکره لبس المزعفر والمعصفر عند الحنابلة کما فی المغنی فمحصل الخلاف فی لبس المعصفر والمزعفر ان المزعفر یکره لبسه للرجل عند الجمهور منهم الائمة الثلث خلافا لمالک فانه اباحه واما المعصفر فالمزعفر یکره عندنا الحنفیة والحنابلة واباحه الشافعی خلافا للبیهقی فانه رجح الکراهة واختلفت الروایات فیه عن مالک والمشهور عندهم کراهة المعصفر المفدم واباحة غیره۔

ص باب الثوب الاحمر قال الحافظ وتقدم فی باب التزعفر مایتعلق بالمعصفر فانہ غالب مایصبغ بالعصفر یکون احمر وقد تلخص لنا من اقوال السلف فی لبس الثوب الاحمر سبعۃ اقوال الاول الجواز مطلقا ونسب الحافظ ہذا المذہب الی جماعۃ من الصحابۃ والتابعین منہم ابن المسیب والنخعی القول الثانی المنع مطلقا لما اخرجہ ابن ماجۃ من حدیث ابن عمر مرفوعا نہی عن المفدم وہو بالفاء وتشدید الدال وہو المشبع بالعصفر ثم ذکر الحافظ عدۃ روایات فی المنع عن الحمرۃ القول الثالث یکرہ لبس الثوب المشبع بالحمرۃ دون ماکان صبغہ خفیفا جاء ذلک عن عطاء وطاؤس ومجاہد الرابع یکرہ لبس الاحمر مطلقا لقصد الزینۃ والشہرۃ ویجوز فی البیوت والمہنۃ جاء ذلک عن ابن عباس وقد تقدم قول مالک فی باب التزعفر القول الخامس یجوز لبس ماکان صبغ غزلہ ثم نسج ویمنع ما صبغ بعد النسج جنح الی ذلک الخطابی واحتج بان الحلۃ الواردۃ فی الاخبار الواردۃ فی لبسہ صلی اللہ علیہ وسلم الحلۃ الحمراء احدی حلل الیمن وکذلک البرد الاحمر وبرود الیمن یصبغ غزلہا ثم ینسج القول السادس اختصاص النہی بما یصبغ بالعصفر لورود النہی عنہ ولا یمنع ما صبغ بغیرہ من الاصباغ القول السابع تخصیص المنع بالثوب الذی یصبغ کلہ واما فیہ لون آخر غیر الاحمر من بیاض وسواد وغیرہما فلا وعلی ذلک تحمل الاحادیث الواردۃ فی الحلۃ الحمراء فان الحلل الیمانیۃ غالبا تکون ذات خطوط حمر وغیرہا الی آخر ما ذکرہ الحافظ ماہو الراجح عندہ من التحقیق فی ہذا المقام وکتب الشیخ الگنگوہی فی الکوکب الدری والمذہب فی لبس الحمرۃ والصفرۃ ان المزعفر والمعصفر ممنوع عنہ الرجال مطلقا والحمرۃ والصفرۃ غیر ذلک فالفتوی علی جوازہا مطلقا لکن التقوی غیر ذلک واللہ اعلم بالصواب اھ وفی الشامی عن الدر المختار کرہ لبس المعصفر والمزعفر الاحمر والاصفر للرجال ولا باس بسائر الالوان وفی شرح النقایۃ وغیرہ لاباس بالثوب الاحمر ومفادہ ان الکراہۃ تنزیہیۃ وصرح فی التحفۃ بالحرمۃ فافاد انہا تحریمیۃ وہی المحمل عند الاطلاق وللشرنبلالی فیہ رسالۃ نقل فیہا ثمانیۃ اقوال منہا انہ مستحب اھ وقال القاری فی شرح الشمائل فی شرح قولہ وعلیہ حلۃ حمراء ای مافیہ خطوط حمر والا فالاحمر البحت منہی عنہ ومکروہ لبسہ الی آخر ما ذکر ولم یرض بہ الشارح المناوی ورد علی من قال ان المراد بہ مافیہ خطوط حمر وقال لبس المصطفی الاحمر الخالی مع نہیہ عنہ لبیین جوازہ وان النہی للتنزیہ اھ قلت ولعلہ اختار ذلک رعایۃ لمذہبہ فان الشافعی اباح لبس الثوب الاحمر کما فی القسطلانی اذ قال واختلف فی لبس الثیاب المصبوغۃ احمر بالعصفر وغیرہ فاباحہا جماعۃ من الصحابۃ والتابعین وبہ قال الشافعی الی آخر ما ذکر وہکذا نقل القاضی مذہب الشافعی کما فی البذل وقال الموفق واما الصلوۃ فی الثوب الاحمر فقال اصحابنا یکرہ للرجال لبسہ والصلوۃ فیہ ثم ذکر الاحادیث المتعارضۃ الواردۃ فی لبس الاحمر ورجح احادیث الجواز ثم قال ولان الحمرۃ لون فہی کسائر الالوان اھ

ص باب المیثرۃ الحمراء وفی مرقات الصعود المثیرۃ بالکسر وہی مفعلۃ من الوثارۃ بالمثلثۃ یقال وثر ووثارۃ فہو وثیر ای وطئی لان اصلہا موثرۃ فقلبت الواو یاء لکسرۃ المیم وہی من مراکب العجم تعمل من حریر او دیباج وتتخذ کالفراش الصغیر وتحشی بقطن یجعلہا الراکب تحتہ علی الرحال فوق الجمال ویدخل فیہ میاثر السروج لان النہی یشمل کل میثرۃ حمراء کانت علی رحل او سرج اھ وقال الشیخ فی البذل ہی وطاء محشو یترک علی رحل البعیر تحت الراکب واصلہ الواو ومیمہ زائدۃ وقیل اغشیۃ للسروج واحرمۃ متعلقۃ بالحریر وقیل من الجلود والنہی للاسراف اولانہ یکون فیہا حریرا کذا فی المجمع اھ قلت واختلف فی تفسیرہا علی اقوال کثیرۃ بسطہا الحافظ فی الفتح قال القسطلانی تحت حدیث الباب وہذہ المنہیات کلہا للتحریم بخلاف الاوامر فانہا علی ماسبق والتقیید بالحمر لاعتبار مفہومہ اذا کانت من الحریر اھ

ص باب النعال السبتیۃ وغیرہا جمع نعل وہی مونثۃ وقال ابن العربی النعل لباس الانبیاء وانما اتخذ الناس غیرہا لما فی ارضہم من الطین وقد یطلق النعل علی کل مایقی القدم قولہ السبتیۃ بکسر المہملۃ وسکون الموحدۃ بعدہا مثناۃ منسوبۃ الی السبت بمعنی القطع قال ابو عبید ہی المدبوغۃ وقال بعضہم انہا التی حلق عنہا الشعر اھ مختصرا من الفتح وقال العینی وکانت عادۃ العرب لباس النعال بشعرہا وغیر مدبوغۃ قال ابو عبید وکانوا فی الجاہلیۃ لایلبس النعال المدبوغۃ الا اہل السعۃ وقال ایضا بعد ذکر الحدیث الاول مطابقتہ للترجمۃ توخذ منہ وقال بعد الحدیث الثانی مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ اھ قلت وعندی ان المصنف انما ترجم بالنعال السبتیۃ لما یتوہم من بعض الروایات من کراہتہا ولما قال عبید ابن جریج کما فی روایۃ الباب من قولہ لم ار احدا یصنعہا فاشار المصنف بالترجمۃ الی مشروعیتہا قال الحافظ واستدل بحدیث ابن عمر فی لباس النبی صلی اللہ علیہ وسلم النعال السبتیۃ ومحبتہ لذلک علی جواز لبسہا علی کل حال وقال احمد یکرہ لبسہا فی المقابر لحدیث بشیر بن الخصاصیۃ قال بینما انا امشی فی المقابر وعلی نعلان اذا رجل ینادی من خلفی یا صاحب السبتیتین اذا کنت فی ہذا الموضع فاخلع نعلیک اخرجہ احمد وابو داؤد وصححہ الحاکم واحتج بہ علی ما ذکر وتعقبہ الطحاوی بانہ یجوز ان یکون الامر بخلعہما لاذی فیہما وقد ثبت فی الحدیث ان المیت یسمع قرع نعالہم اذا ولوا عنہ مدبرین وہو دال علی جواز لبس النعال فی المقابر قال الحافظ ویحتمل ان یکون النہی لاکرام المیت ولیس ذکر السبتیتین للتخصیص بل اتفق ذلک والنہی انما ہو للمشی علی القبور بالنعال اھ

ص باب یبدأ بالنعال الیمنی حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ

ص باب ینزع النعال الیسری ہکذا فی نسخۃ العینی والقسطلانی وفی نسخۃ الحافظ بتقدیم الباب الآتی علی ہذا الباب والمراد بقولہ ینزع النعل الیسری ای ابتداء ولم یصرح بذلک لانہ یظہر بمقابلۃ الترجمۃ السابقۃ وفی الفتح قال ابن العربی البداءۃ بالیمین مشروعۃ فی جمیع الاعمال الصالحۃ لفضل الیمین حسا فی القوۃ وشرعا فی الندب الی تقدیمہا وقال النووی یستحب البداءۃ بالیمین فی کل ماکان من باب التکریم او الزینۃ والبداءۃ بالیسار فی ضد ذلک کالدخول الی الخلاء ونزع النعل والخف والخروج من المسجد والاستنجاء وغیرہ من جمیع المستقذرات وقد مر کثیر من ہذا فی کتاب الطہارۃ فی شرح حدیث عائشۃ کان یعجبہ التیمن اھ

ص باب لا یمشی فی نعل واحدۃ قال ابن العربی قیل العلۃ فیہا انہا مشیۃ الشیطان وقیل لانہا خارجۃ عن الاعتدال وقال البیہقی الکراہۃ فیہ للشہرۃ فتمتد الابصار لمن تری ذلک منہ وقد ورد النہی عن الشہرۃ فی اللباس فکل شئ صیر صاحبہ شہرۃ فحقہ ان یجتنب وغیر ذلک من الحکم التی حکاہا الحافظ ثم بسط الحافظ ہہنا الکلام علی اختلاف الروایات فذکر من روایۃ مسلم عن ابی ہریرۃ اذا انقطع شسع احدکم فلا یمش فی نعل واحدۃ حتی یصلحہا ثم قال وہو دال علی ضعف ما اخرجہ الترمذی عن عائشۃ قالت ربما انقطع شسع نعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمشی فی النعل الواحدۃ حتی یصلحہا وقد رجح البخاری وغیر واحد وقفہ علی عائشۃ الی آخر ما بسط من الکلام علیہ

ص باب قبالان فی نعل ای فی کل فردۃ ومن رای قبالا واحدا واسعا ای جائزا القبال بکسر القاف وتخفیف الموحدۃ ہو الزمام وہو السیر الذی یعقد فیہ الشسع الذی یکون بین اصبعی الرجل قال الحافظ وقال فی شرح الحدیث قولہ قبالان زاد ابن سعد من سبت لیس علیہما شعر قال الکرمانی فی دلالۃ الحدیث علی الترجمۃ من جہۃ ان النعل صادقۃ علی مجموع ما یلبس فی الرجلین واما الکن الثانی من الترجمۃ فمن جہۃ ان مقابلۃ الشئ بالشئ یفید التوزیع فلکل واحد من نعل کل رجل قبال واحد قلت بل اشار البخاری الی ما ورد عن بعض السلف فقد اخرج البزار عن الطبرانی فی الصغیر من حدیث ابی ہریرۃ مثل حدیث انس ہذا وزاد وکذا لابی بکر وعمر واول من عقد عقدا واحدۃ عثمان بن عفان رض ورجال سندہ ثقات اھ وسکت العلامۃ القسطلانی عن وجہ المطابقۃ وقال العلامۃ العینی تحت کل واحد من حدیثی الباب مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ فکانہ لم یراع الرکن الثانی من الترجمۃ وقال ایضا فی شرح الترجمۃ واشار بہذا الی ان قبالین او قبالا واحدا مباح ولیس فی ذلک شئ لایجزی غیرہ اھ کذا قال والظاہر عندی من سیاق الترجمۃ ان الامام البخاری رجح القبالین علی قبال واحد کما لا یخفی

ص باب القبۃ الحمراء من ادم بفتح الہمزۃ والمہملۃ ہو الجلد المدبوغ وکانہ صبغ بحمرۃ قبل ان یجعل قبۃ ذکر فیہ طرفا من حدیث ابی جحیفۃ وقد تقدم فی اوائل الصلوۃ بتمامہ والغرض منہ ہذا قولہ وہو فی قبۃ حمراء من ادم فہو مطابق لما ترجم لہ ولعلہ اراد الاشارۃ الی تضعیف حدیث رافع المتقدم ذکرہ فی باب الثوب الاحمر اھ قلت ولعل الحافظ اشار بقولہ حدیث رافع الی ما ذکرہ فی الباب المذکور بقولہ ومن طریق البیہقی فی الشعب من روایۃ ابی بکر الہذلی وہو ضعیف عن الحسن عن رافع بن یزید الثقفی رفعہ ان الشیطان یحب الحمرۃ وایاکم والحمرۃ وکل ثوب ذی شہرۃ واخرجہ ابن مندۃ وادخل فی روایۃ لہ بین الحسن ورافع رجلا فالحدیث ضعیف وبالغ الجوزقانی فقال انہ باطل اھ واما مطابقۃ الحدیث الثانی بالترجمۃ فذکر الحافظ قال الکرمانی ہذا لایدل علی ان القبۃ حمراء لکن یکفی انہ یدل علی بعض الترجمۃ وکثیرا مایفعل البخاری ذلک قال الحافظ ویمکن ان یقال لعلہ حمل المطلق علی المقید وذلک لقرب العہد فان القصۃ التی ذکرہا انس کان فی غزوۃ حنین والتی ذکرہا ابو جحیفۃ کانت فی حجۃ الوداع وبینہما نحو سنتین فالظاہر انہا ہی تلک القبۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم ماکان یتأنق فی مثل ذلک حتی یستبدل اھ

ص باب الجلوس علی الحصیر ونحوہ اما الحصیر فمعروف یتخذ من السعف وما اشبہہ واما قولہ ونحوہ فیرید من الاشیاء التی تبسط ولیس لہا قدر رفیع وفیہ اشارۃ الی ضعف ما اخرجہ ابن ابی شیبۃ من طریق شریح بن ہانئ انہ سال عائشۃ اکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی الحصیر واللہ یقول وجعلنا جہنم للکافرین حصیرا فقالت لم یکن یصلی علی الحصیر ویمکن الجمع بحمل النفی علی المداومۃ وقد تقدم شرح حدیث عائشۃ فی کتاب الصلوۃ وترجم المصنف ہناک باب الصلوۃ علی الحصیر اھ من الفتح

ص باب المزرر بالذہب قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی ذکر لبس الثیاب المزرر بالذہب وہو المشدود بالازرار اھ وذکر الحافظ فی المقدمۃ المزرر بالذہب ای ازرارہا ذہب قلت والازرار جمع زر بالکسر وہو الذی یوضع فی القمیص کما فی القاموس وذکر لہ عدۃ معان وقال ایضا وبالفتح شد الازرار اھ وفی البذل فی شرح قولہ قباء بعناہ وان قمیصہ لمطلق الازرار وہو جمع زر مایعلق بالعروۃ والعروۃ حلق الجیب اھ قال الحافظ قولہ فخرج وعلیہ قباء من دیباج مزرر بالذہب ہذا یحتمل ان یکون قبل التحریم فلما وقع تحریم الحریر والذہب علی الرجال لم یبق فی ہذا حجۃ لمن ابیح شیئا من ذلک ویحتمل ان یکون بعد التحریم فیکون اعطاہ لہ لینتفع بہ بان یکسوہ النساء او لیبیعہ ویکون معنی قولہ فخرج وعلیہ قباء ای علی یدہ فیکون من اطلاق الکل علی البعض اھ قلت وہذا کلہ باعتبار الدیباج والحریر کما فی حدیث الباب واما الثوب المزرر بالذہب اذا کان الثوب من غیر حریر فہو مباح عندنا کما فی الدر المختار اذ قال وفی شرح الوہبانیۃ عن المنتقی لاباس بعروۃ القمیص وزرہ من الحریر لانہ تبع وفی السیر الکبیر لاباس بازرار الذہب والدیباج الی آخر ما ذکر وفی فتاوی رشیدیہ ان العبرۃ فی اباحۃ ازرار الذہب والفضۃ للمساحۃ لا الوزن بخلاف الخاتم فان العبرۃ فیہا للوزن اھ وقال صاحب الفیض صرح محمد فی السیر الکبیر ان ازرار الذہب جائز وقال مولانا الگنگوہی ان ماکان منہا مخیطا بالثوب فہو جائز لکونہ تابعا للثوب وماکان منفصلا عنہ فانہ لایجوز اھ وفی الفیض ایضا فی موضع آخر والزر ترجمتہ (تکمہ وگھنڈی) لا (بٹن) اھ قلت والاول ہو الذی یکون مخیطا بالثوب واما الثانی (بٹن) فہو الذی یکون منفصلا عن الثوب غیر مخیط بہ

ص باب خواتیم الذہب جمع خاتم ویجمع ایضا علی خواتم بلا یاء وعلی خیاتیم بیاء بدل الواو وبلا یاء ایضا وفی الخاتم ثمان لغات فتح التاء وکسرہا وہما واضحتان ثم ذکر الحافظ بقیۃ اللغات نظما ونثرا ثم قال فی الکلام علی الروایات الواردۃ فی الباب وقد اخرج ابن ابی شیبۃ من حدیث عائشۃ ان النجاشی اہدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم حلیۃ فیہا خاتم من ذہب فاخذہ وانہ لمعرض عنہ ثم دعا امامۃ بنت ابنتہ فقال تحلی بہ قال ابن دقیق العید ظاہر النہی التحریم وہو قول الائمۃ واستقر الامر علیہ قال عیاض وما نقل عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم من تختمہ بالذہب فشذوذ والاشبہ انہ لم تبلغہ السنۃ فیہ وکذا ما روی فیہ عن خباب وقد قال لہ ابن مسعود اما آن لہذا الخاتم ان یلقی فقال انک لن تراہ علی بعد الیوم قال وقد ذہب بعضہم الی ان لبسہ للرجال مکروہ کراہۃ تنزیہ لاتحریم کما قال مثل ذلک فی الحریر قال ابن دقیق العید وہو یقتضی القول بالاجماع علی التحریم قال الحافظ التوفیق بین الکلامین ممکن بان یکون القائل بکراہۃ التنزیہ انقرض واستقر الاجماع بعدہ علی التحریم وقد جاء عن جماعۃ من الصحابۃ لبس خاتم الذہب ثم بسط الکلام علیہ وقال ایضا النہی عن خاتم الذہب مختص بالرجال دون النساء فقد نقل الاجماع علی اباحتہ للنساء اھ

وقال المناوي في شرح الشمائل نقلا عن النووي اجمعوا على تحريمه للرجال الا ما حكي عن ابن حزم انه اباحه وعن بعضهم انه مكروه لا حرام قال وهذان باطلان وقائلهما محجوج بالاحاديث التي ذكرها مسلم مع اجماع من قبله على تحريمه انتهى لكن قال الزين العراقي لا يسلم نقل الاجماع فقد لبسه جمع من الصحابة والتابعين الى آخر ما ذكره وتقدم توجيه نقل الاجماع في كلام الحافظ لكن في الاوجز قال صاحب المحلي مذهب الائمة الاربعة والجمهور انه يحرم ورخص فيه طائفة منهم اسحاق بن راهويه وقال ما خمس من الصحابة وخواتيمهم من ذهب رواه ابن ابي شيبة اهـ

ص٢٣٨ باب خاتم الفضة اي جواز لبسه ولم يذكر الحافظ الخلاف ههنا وذكر فيه الخلاف في الاوجز فقيه قال الباجي روي عن بعض اهل الشام انه منع من ذلك اي التختم بالفضة لغير السلطان لحديث ابي ريحانة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن عشر خصال الوشم والوسم والتختم لغير السلطان الحديث وهو حديث ضعيف وقد اجمع الناس بعد هذا القائل على جواز التختم وفي المحلي اختلفوا في اباحة لبس خاتم الفضة فاباحه كثير مطلقا ومنهم من كرهه اذا قصد به الزينة ومنهم من كرهه الا لذي سلطان والصحيح عند الشافعية والمالكية القول الاول وقالوا ان لبسه صلى الله عليه وسلم وان كان للمصلحة الكتابة ثم استدامه ولبسه اصحابه فلم ينكره عليهم بل اقرهم عليه واما حديث ابي ريحانة فقال الحافظ زين الدين بن رجب ذكر بعض اصحابنا ان احمد ضعفه اهـ وقال الزرقاني اما حديث ابي ريحانة الذي اخرجه ابو داؤد والنسائي فضعفه مالك لما سئل عنه وكذا ضعفه احمد اهـ وبسط الكلام عليه في الاوجز اشد البسط فشرط جواز لبس خاتم الفضة مقيد بما ورد عند ابي داؤد من حديث بريدة بن الحصيب ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم الحديث بطوله كما سيأتي في باب خاتم الحديد في آخره فقال يا رسول الله من اي شيء اتخذه قال اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا قال ابن رسلان في شرحه كما في البذل ولا يحل لبس خاتم ثقيل يزيد على مثقال اهـ وحكى القاري في جمع الوسائل اختلاف الشافعية في الزيادة على المثقال وفي شرح الاقناع لم يتعرض الاصحاب لمقداره ولعلهم اكتفوا على العرف اهـ واما عند المالكية فقال الدردير يحرم الزائد على الدرهمين واما عند الحنابلة ففي نيل المآرب يباح للذكر الخاتم من الفضة ولو زاد على مثقال اهـ واما عند الحنفية ففي الدر المختار ولا يزيده على مثقال اهـ قال ابن عابدين وقيل لا يبلغ به المثقال ذخيرة اقول ويؤيده نص الحديث السابق من قوله عليه الصلوة والسلام ولا تتمه مثقالا اهـ

ص٢٣٨ باب بغير ترجمة كذا في النسخة الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وسقط الباب في نسخة الحافظ ولم يتعرض الحافظ لاختلاف النسخ ولا العيني نعم تعرض له العلامة القسطلاني اذ قال وسقط هذا الباب لابي ذر اهـ قال العيني هو كالفصل للباب الذي قبله كذا قال اهـ واقتصر عليه وعندي لعله ذكره للتنبيه على تنقيح المطروح بل هو خاتم الذهب او الفضة فاورد الروايتين تحت الباب رواية طرح الذهب وطرح الفضة قال الحافظ تحت رواية طرح الفضة هكذا روى الحديث الزهري عن انس واتفق الشيخان على تخريجه من طريقه ونسب فيه الى الغلط لان المعروف ان الخاتم الذي طرحه النبي صلى الله عليه وسلم بسبب اتخاذ الناس مثله انما هو خاتم الذهب كما صرح به في حديث ابن عمر قال النووي تبعا لعياض قال جميع اهل الحديث هذا وهم من ابن شهاب لان المطروح ما كان الا خاتم الذهب ومنهم من تأوله كما سيأتي قال الحافظ وحاصل الاجوبة ثلاثة ثم ذكرها وزاد عليه من عنده وجها رابعا ذكره فارجع اليه

ص٢٣٨ باب فص الخاتم قال الجوهري الفص بفتح الفاء والعامة تكسرها واثبتها غيره لغة وزاد بعضهم الضم وعليه جرى ابن مالك في المثلث كذا في الفتح وفيه ايضا قوله وكان فصه منه لا يعارضه ما اخرجه مسلم واصحاب السنن من حديث انس كان خاتم النبي صلى الله عليه وسلم من ورق وكان فصه حبشيا لانه اما ان يحمل على التعدد وحينئذ فمعنى قوله حبشي اي كان حجرا من بلاد الحبشة او على لون الحبشة او كان جزعا او عقيقا لان ذلك قد يؤتى به من بلاد الحبشة ويحتمل ان يكون هو الذي فصه منه ونسب الى الحبشة لصفة فيه اما الصياغة واما النقش اهـ ثم ذكر الحافظ في آخر الباب وقد اعترضه الاسماعيلي فقال ليس هذا الحديث من الباب الذي ترجمه في شيء ثم ذكر الجواب عنه واراد بالحديث الحديث الاول من الباب فان مطابقته بالترجمة خفية ولذا قال العيني مطابقته بالترجمة تؤخذ من قوله انظر الى وبيص خاتمه لان الوبيص لا يكون الا من الفص غالبا سواء كان فصه منه ام لا اهـ وقال الحافظ والذي يظهر لي انه اشار الى ان الاجمال في الرواية الاولى محمول على التبيين في الرواية الثانية اهـ وعندي ان في ترجمة المصنف بلفظ فص الخاتم ثم في ايراده حديث انس كان فصه منه ايماء الى ترجيح ذلك اي ان فصه كان منه بخلاف ما ورد ان فصه كان حبشيا كما تقدم في كلام الحافظ والله تعالى اعلم ثم ههنا اختلاف آخر في الروايات ذكره الحافظ والعلامة العيني وهو ان خاتمه صلى الله عليه وسلم كان كله من فضة او كان من حديد ملوي عليه فضة كما في رواية ابي داؤد والنسائي واجاب الحافظ عن ذلك الاختلاف بحمله على التعدد

ص٢٣٨ باب خاتم الحديد اراد المصنف بذلك اثبات جوازه كما هو الراجح عند الشافعية خلافا لما ذهب اليه الجمهور لكن لا يتم الاستدلال بحديث الباب على جواز لبس خاتم الحديد كما قال الحافظ حيث قال ولا حجة فيه لانه لا يلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس فيحتمل انه اراد وجوده لتنتفع المرأة بقيمته اهـ واستدل الجمهور بما اخرجه ابو داؤد وغيره من اصحاب السنن من رواية عبد الله بن بريدة عن ابيه ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خاتم من شبه فقال مالي اجد منك ريح الاصنام فطرحه ثم جاء وعليه خاتم من حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار فطرحه الحديث وقال الحافظ تحت ترجمة الباب قد ذكرت ما ورد فيه في الباب الذي قبله وكانه لم يثبت عنده شيء من ذلك على شرطه اهـ واشار الحافظ بقوله قد ذكرت ما تقدم في الباب السابق من رواية ابي داؤد كان خاتم النبي صلى الله عليه وسلم من حديد ملويا عليه فضة الحديث واختلفوا في التختم بالحديد كما سيأتي ذكر الخلاف فيه لو كان خاتم الحديد ملويا عليه فضة حتى لا يرى جاز صرح به ابن عابدين ففي الدر المختار ولا يتختم الا بالفضة لحصول الاستغناء بها فيحرم بغيرها كحجر وذهب وحديد وصفر ورصاص وزجاج وغيرها اهـ وذكر ابن عابدين في الاستدلال عليه حديث ابي داؤد المذكور وهذا الحديث صححه ابن حبان كما قال الحافظ وقال المناوي تعقبا على كلام النووي وخبر النهي عنه ضعيف اذ قال واعترض بقول بعض الحفاظ ان له شواهد ان لم ترقه الى درجة الصحة لم تدعه ينزل عن درجة الحسن ثم قال والانصاف ان خبر النهي

ودليل صالح للكراهة التنزيهية اهـ وفي حاشي على البذل قال ابن العربي في شرح الترمذي الاحاديث في ذلك صحاح وان لم يكن في الصحيح ويعضده الاجماع على تركه كلا اهـ وقال النووي في شرح مسلم لاصحابنا في كراهة خاتم الحديد وجهان اصحهما لا يكره اهـ وكذا يكره التختم بالحديد عند المالكية كما قال الدسوقي وكذا عند الحنابلة ففي نيل المآرب كره تختمهما اي الرجل والمرأة بالحديد والرصاص والنحاس اهـ

ص٢٣٨ باب نقش الخاتم اي بيان نقش الخاتم وكيفيته قاله العيني والقسطلاني وسكت الحافظ عن شرح الترجمة والظاهر عندي انه اراد بيان جوازه لان النقش مظنة المنع ويؤيده ما قاله المناوي بحثا على مسئلة جواز التختم وكراهته لان الفساد كما قاله ابن جماعة وغيره انما هو ناش عن النقش لا التختم اهـ وفي الدر المختار ونقشه اسمه او اسم الله تعالى لا تمثال انسان او طير ولا محمد رسول الله اهـ قال ابن عابدين وذلك لانه نقش خاتمه صلى الله عليه وسلم وقد نهى عليه الصلوة والسلام ان ينقش احد عليه كما رواه في الشمائل ونقش خاتم ابي بكر نعم القادر الله وعمر كفى بالموت واعظا وعثمان لتصبرن او لتندمن وعلي الملك لله ولابي حنيفة قل الخير والا فاسكت وابي يوسف من عمل برأيه فقد ندم ومحمد من صبر ظفر اهـ قهستاني عن البستان قال الحافظ في شرح قوله نقشه محمد رسول الله زاد ابن سعد من مرسل ابن سيرين بسم الله محمد رسول الله ولم يتابع على هذه الزيادة واما ما اخرجه عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عقيل انه اخرج لهم خاتما وزعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يلبسه فيه تمثال اسد فضعفه مع ارساله ضعف لان ابن عقيل مختلف في الاحتجاج به اذا انفرد فكيف اذا خالف وعلى تقدير ثبوته فلعله لبسه مرة قبل النهي اهـ

ص٢٣٨ باب الخاتم في الخنصر اي دون غيرها من الاصابع وكانه اشار الى ما اخرجه مسلم وابو داؤد والترمذي من حديث علي قال نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ألبس خاتمي في هذه وفي هذه يعني السبابة والوسطى وسيأتي بيانه اي الخنصر اليمنى او اليسرى كان يلبس الخاتم فيه اهـ من الفتح قلت ومسئلة الباب اي كون الخاتم في الخنصر اجماعية ففي البذل قال النووي يكره جعل الخاتم في الوسطى والتي تليها لهذا الحديث الذي تقدم في كلام الحافظ واجمع المسلمون على جعل الخاتم في الخنصر اهـ وفي حاشي على البذل كذا حكى المناوي في شرح الشمائل على النووي الاجماع على سنية جعله في الخنصر وقال ورد النهي عن السبابة والوسطى ولم يرد شيء في الابهام والبنصر اهـ وقال ابن عابدين ينبغي ان يكون في خنصرها اي اليسرى دون سائر اصابعه اهـ وصرح في شرح الاقناع بكراهة غير الخنصر وذكر صاحب نيل المآرب الحكمة فيه ولم يصرح بالكراهة حيث قال وانما كان في الخنصر لكونها طرفا فهو ابعد من الامتهان فيما تتناوله اليد اهـ واما كونها في اليد اليسرى او اليمنى فمسئلة خلافية لم يترجم لها المصنف وترجم له الامام ابو داؤد اذ قال باب ما جاء في التختم في اليمين او اليسار واخرج فيه حديثين متعارضين فاخرج اولا حديث علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتختم في يمينه ثم اخرج حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتختم في يساره وكتب الشيخ في البذل قال في فتح الودود قد صح تختمه صلى الله عليه وسلم في اليمين واليسار جميعا فقال بعضهم يجوز الوجهان واليمين افضل لانه زينة واليمين بها اولى وقال آخرون نسخ اليمين لما جاء في بعض الروايات الضعيفة انه تختم اولا في اليمين ثم حول الى اليسار ومنهم من يرى الوجهين مع ترجيح اليسار اهـ قلت ولكن علماء الاحناف منعوا عن التختم في اليسار لما صار ذلك شعار الاهل البدع من الرافضة وقد حرم التشبه باهل الاهواء كما حرم بالكفرة اهـ مختصرا من البذل وهكذا كتب الشيخ الكنكوهي في الكوكب اتخاذ الخاتم في اليسار من ديدن الروافض وشعارهم فكره لنا ذلك والا فكان الامران كانهما متساويان اهـ قلت ولكن في الدر المختار ويجعله في اليد اليسرى وقيل اليمنى الا انه من شعار الروافض فيجب التحرز عنه اهـ وهذا خلاف ما افاده الشيخ قدس سره والجواب ان هذا مبني على اختلاف حالهم بحسب اختلاف الزمان كما اشير اليه ايضا بعد ذلك في الدر المختار فارجع اليه وحاصل مذاهب الائمة الاربعة كما في كتب فروعهم ان اليسار اولى عندنا الحنفية كما تقدم عن الدر المختار وكذا عند الحنابلة كما في نيل المآرب وعند المالكية اليسار سنة قال الدسوقي لانه آخر الفعلين عنه صلى الله عليه وسلم وللشافعية وجهان الصحيح ان اليمين افضل لانه زينة واليمين اشرف واخص بالزينة كما قال النووي وبسط الحافظ الكلام في هذه المسئلة ثم قال ويظهر لي ان ذلك يختلف باختلاف القصد فان كان اللبس للتزين به فاليمين افضل وان كان للتختم به فاليسار اولى الى آخر ما بسط واما الامام البخاري فنقل الامام الترمذي عنه ان حديث عبد الله بن جعفر اصح شيء روي في هذا الباب وصرح فيه بالتختم في اليمين قاله الحافظ

ص٢٣٨ باب اتخاذ الخاتم ليختم به الشيء او ليكتب به الخ عندي اشار المصنف بقوله ليختم به الخ الى ان تركه اولى لمن لا يحتاج اليه وفي الدر المختار وترك التختم لغير السلطان والقاضي وذي حاجة اليه كمتول افضل اهـ قال ابن عابدين اشار الى ان التختم سنة لمن يحتاج اليه كما في الاختيار قال القهستاني وفي الكرماني نهى الحلواني بعض تلامذته عنه وقال اذا صرت قاضيا فتختم وفي البستان عن بعض التابعين لا يتختم الا ثلاثة امير او كاتب او احمق وظاهره انه يكره لغير ذي الحاجة لكن قول المصنف افضل كالهداية وغيرها يفيد الجواز فالنهي للتنزيه وفي التاترخانية كره بعض الناس اتخاذ الخاتم الا لذي سلطان واجازه عامة اهل العلم اهـ وتقدم شيء من الكلام عليه في باب خاتم الفضة وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه قال المناوي حل اتخاذ خاتم الفضة ولبسه باجماع من يعتد به بل يسن ولو منقوشا ولو لم يحتج لختم ولا غيره اهـ (تكملة) قال الحافظ جزم ابو الفتح اليعمري ان اتخاذ الخاتم كان في السنة السابعة وجزم غيره بانه كان في السادسة وجمع بانه كان في اواخر السادسة واوائل السابعة لانه انما اتخذه عند ارادته مكاتبة الملوك وكان ارساله الى الملوك في مدة الهدنة وكان في ذي القعدة سنة ست ورجع الى المدينة في ذي الحجة ووجه الرسل في المحرم من السابعة وكان اتخاذه الخاتم قبل ارسال الرسل الى الملوك والله تعالى اعلم اهـ

ص٢٣٨ باب من جعل فص الخاتم في بطن كفه قال ابن بطال قيل لمالك يجعل الفص في باطن الكف قال لا قال ابن بطال ليس في كون فص الخاتم في بطن الكف ولا ظهرها امر ولا نهي وقال غيره السر في ذلك

ای جعلہ فی بطن الکف ابعد من ان یظن انہ فعلہ للتزین بہ وقد اخرج ابو داؤد من حدیث ابن عباس جعلہ فی ظاہر الکف اھ من الفتح قلت وہو ما اخرجہ ابو داؤد عن محمد بن اسحاق قال رأیت علی الصلت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد المطلب خاتما فی خنصرہ الیمنی فقلت ما ہذا قال رأیت ابن عباس یلبس خاتمہ ہکذا وجعل فصہ علی ظہرہا قال ولا یخال ابن عباس الا قد کان یذکر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یلبس خاتمہ کذلک اھ وکتب شیخنا قدس سرہ فی البذل قال العلماء حدیث الباطن اصح واکثر وہو الافضل کذا فی مرقاۃ الصعود وقال ابن رسلان یجوز ان یکون فعل ذلک فی وقت لبیان الجواز واکثر اوقاتہ مما یلی باطن کفہ اھ قلت وجعل فصہ مما یلی بطن کفہ مصرح فی کتب مذاہب الاربعۃ ففی الدر المختار وشرحہ ویجعلہ ای الفص لبطن کفہ بخلاف النسوان لانہ تزین فی حقہن ہدایۃ اھ وفی شرح الاقناع والسنۃ ان یجعل الفص مما یلی کفہ اھ وہکذا فی نیل المارب اذ قال ویجعل فصہ مما یلی کفہ اھ وقال الدسوقی وکما یندب لبسہ فی الیسری یندب جعل فصہ للکف لانہ ابعد من العجب اھ

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ینقش علی نقش خاتمہ قولہ لا ینقش ہکذا فی النسخ الہندیۃ بنون التاکید وفی نسخ الشروح الثلاثۃ بغیرہا قال القسطلانی وسبب النہی کما قال النووی انہ صلی اللہ علیہ وسلم انما نقش علی خاتمہ ذلک لیختم بہ کتبہ الی الملوک فلو نقش غیرہ مثلہ لحصل الخلل اھ

باب ہل یجعل نقش الخاتم ثلثۃ اسطر قال ابن بطال لیس کون نقش الخاتم ثلثۃ اسطر او سطرین افضل من کونہ سطرا واحدا کذا قال قلت قد یظہر اثر الخلاف من انہ اذا کان سطرا واحدا یکون الفص مستطیلا لضرورۃ کثرۃ الاحرف فاذا تعددت الاسطر امکن کونہ مربعا او مستدیرا وکل منہما اولی من المستطیل قالہ الحافظ وقال ایضا فی کیفیۃ تلک الاسطر واما قول بعض الشیوخ ان کتابتہ کانت من اسفل الی فوق یعنی ان الجلالۃ فی اعلی الاسطر الثلاثۃ ومحمد فی اسفلہا فلم ار التصریح بذلک فی شیء من الاحادیث بل روایۃ الاسماعیلی یخالف ظاہرہا ذلک فانہ قال فیہا محمد سطر والسطر الثانی رسول والسطر الثالث اللہ ولک ان تقرأ محمد بالتنوین ورسول بالتنوین وعدمہ واللہ بالرفع وبالجر اھ

باب الخاتم للنساء الخ ای اعم من ان یکون من ذہب او فضۃ کما ہو ظاہر لفظ الترجمۃ وحدیث الباب فلعل الغرض منہ ان لبسہن ایاہ لیس فیہ التشبہ بالرجال کما حکی عن الخطابی فی خاتم الفضۃ وسیأتی قال الحافظ قال ابن بطال الخاتم للنساء من جملۃ الحلی الذی ابیح لہن اھ قلت وقد تقدم فی باب خاتم الذہب من کلام الحافظ ان النہی عن خاتم الذہب مختص بالرجال دون النساء فقد نقل الاجماع علی اباحتہ للنساء اھ وہذا الذی ذکرہ الحافظ فی حق خاتم الذہب ولم اجد الخلاف فی کتب مذاہب الائمۃ الاربعۃ فی جواز خاتم الفضۃ للنساء الا ما یحکی عن الخطابی فقد قال النووی وقال الخطابی یکرہ للنساء خاتم الفضۃ لانہ من شعار الرجال قال فان لم تجد خاتم ذہب فلتصفرہ بزعفران وشبہہ وہذا الذی قالہ ضعیف او باطل لا اصل لہ والصواب انہ لا کراہۃ فی لبسہا خاتم الفضۃ اھ وہکذا بحث المناوی فی شرح الشمائل علی ہذہ المسئلۃ اذ قال ثم ان مما یتعجب منہ قول الشارح فیہ حل اتخاذ خاتم الفضۃ للرجال والنساء اذ لیس فی اتخاذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ ما یفید حلہ للنساء بل احتمال اختصاصہ بالرجال قائم لکونہ من شعارہم ووقائع الاحوال اذا تطرق الیہ الاحتمال سقط بہا الاستدلال ومن ثم ذہب جمع منہم الخطابی الی کراہتہ للانثی لما ذکر فان لبستہ صفرتہ بزعفران لکن لیس بمقبول عند اجلاء الشافعیۃ نعم لبسہا لہ خلاف الاولی فقد قال جمع من عظمائہم الاولی لہا ان لا تلبس البیاض والفضۃ لما فیہ من التشبہ بالرجال اھ ولا یخفی ان ہذا الاختلاف فی خاتم الفضۃ واما خاتم الذہب فلیس فیہ خلاف احد واللہ تعالی اعلم

باب القلائد والسخاب للنساء السخاب بکسر المہملۃ وتخفیف الخاء المعجمۃ وبعد الالف موحدۃ ہو قلادۃ من عنبر او قرنفل او غیرہ ولا یکون فیہ خرز وقیل ہو خیط فیہ خرز وسمی سخابا بالصوت خرزہ عند الحرکۃ ماخوذ من السخب وہو اختلاط الاصوات یقال بالصاد والسین اھ قالہ الحافظ وتفسیر السخاب ایضا مذکور فی الترجمۃ وقال العلامۃ العینی قال ابن الاثیر السخاب خیط ینظم فیہ خرز تلبسہ الصبیان والجواری وقیل ہو قلادۃ تتخذ من قرنفل وطیب وسک ونحوہ ولیس فیہا من اللؤلؤ والجوہر شیء اھ (تنبیہ) وفی الفتح والسخاب جمع سخب بفتحتین اھ کذا فی النسخۃ التی بایدینا من الفتح وفی ہامش النسخۃ الہندیۃ معزیا الی المجمع قولہ وسخابہا جمع سخب وہو قلادۃ من قرنفل الخ ویتوہم منہ ان السخاب لفظ جمع ومفردہ سخب ولیس کذلک بل الواقع عکسہ کما فی القاموس وہکذا فی المجمع وعبارۃ المجمع ہکذا والسخاب ہو خیط ینظم فیہ خرز الی ان قال وحدیث فکانہم صبیان یمرثون سخبہم ہی جمع سخاب اھ فوقع الغلط فی عبارۃ الحاشیۃ فی نقل کلام صاحب المجمع فی الاختصار

باب استعارۃ القلائد ذکر فیہ حدیث عائشۃ فی قصۃ قلادۃ اسماء وقد تقدم فی کتاب الہبۃ باب الاستعارۃ للعروس عند البناء وفی النکاح باب استعارۃ الثیاب للعروس وتقدم الکلام علی الغرض من ہذہ التراجم الثلثۃ فی کتاب الہبۃ

باب القرط للنساء بضم القاف وسکون الراء بعدہا طاء مہملۃ ما یحلی بہ الاذن ذہبا کان او فضۃ صرفا او مع لؤلؤ وغیرہ ویعلق غالبا علی شحمتہا قالہ الحافظ

باب السخاب للصبیان تقدم الاقوال فی تفسیر السخاب قریبا ومنہا ما قالہ ابن الاثیر انہ خیط ینظم فیہ خرز تلبسہ الصبیان والجواری والغرض من الترجمۃ بیان جوازہ کما ہو ظاہر من حدیث الباب وتقدم حدیث الباب فی کتاب البیوع واخرجہ مسلم ایضا فی الفضائل وکذا النسائی وابن ماجۃ فی السنۃ قال العلامۃ النووی وفی ہذا الحدیث جواز الباس الصبیان القلائد والسخب ونحوہا من الزینۃ واستحباب تنظیفہم لاسیما عند لقائہم اہل الفضل واستحباب النظافۃ مطلقا اھ وقد اخرج الامام ابو داؤد من حدیث ثوبان قصۃ یناسب ہذا الباب وفیہ ان فاطمۃ رضی اللہ تعالی عنہا حلت الحسن والحسین قلبین من فضۃ فقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ای من غزوۃ

ولم یدخل فظننت انہ انما منعہ ان یدخل ما رای فہتکت الستر وفکت القلبین عن الصبیین وقطعتہ بینہما فانطلقا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہما یبکیان فاخذہ منہما وقال یا ثوبان اذہب بہذا الی آل فلان اہل بیت بالمدینۃ ان ہؤلاء اہل بیتی اکرہ ان یاکلوا طیباتہم فی حیاتہم الدنیا یا ثوبان اشتر لفاطمۃ قلادۃ من عصب وسوارین من عاج اھ وفی فیض الباری تحت ترجمۃ الباب ذہب مالک الی جواز الحلی للصبیان ما داموا صبیانا وہذا منہ توسیع عظیم لم یذہب الیہ احد اھ قلت قال الدردیر واما الصغیر فیکرہ لولیہ الباسہ الحریر والذہب ویجوز لہ الباسہ الفضۃ ہذا ہو المعتمد اھ

باب المتشبہین بالنساء والمتشبہات بالرجال ای ذم الفریقین ویدل علی ذلک اللعن المذکور فی الخبر قالہ الحافظ وقال فی شرح الحدیث قال الطبری المعنی لا یجوز للرجال التشبہ بالنساء فی اللباس والزینۃ التی تختص بالنساء ولا العکس قلت وکذا فی الکلام والمشی واما ہیئۃ اللباس فتختلف باختلاف عادۃ کل بلد فرب قوم لا یفترق زی نسائہم من رجالہم فی اللبس لکن یمتاز النساء بالاحتجاب والاستتار اھ

باب اخراجہم وفی نسخ الشروح الثلاثۃ باب اخراج المتشبہین بالنساء من البیوت

باب قص الشارب قد تقدم فی مبدأ کتاب اللباس ان مقصود المصنف بہذا الکتاب لیس ہو بیان اللباس خاصۃ بل المقصود ذکر اللباس وما یناسبہ من ابواب الزینۃ ونحوہا فلکن منہ علی ذکر قال العلامۃ القسطلانی ولما فرغ المصنف من اللباس شرع یذکر ما یتعلق بہ من جہۃ الاشتراک فی الزینۃ وبدأ بالتراجم المتعلقۃ بالشعور وما اشبہہا اھ وہکذا فی الفتح وزاد وذکر ثانیا التراجم المتعلقۃ بالتطیب وثالثا المتعلقۃ بتحسین الصورۃ ورابعا المتعلقۃ بالتصاویر لانہا قد تکون فی الثیاب ثم بما یتعلق بالارتداف وتعلقہ خفی وتعلقہ بکتاب الادب الذی یلیہ ظاہر واللہ اعلم اھ من الفتح وفیہ واصل القص تتبع الاثر وقیدہ ابن سیدۃ فی المحکم باللیل والقص ایضا ایراد الخبر تاما علی من لم یحضرہ ویطلق ایضا علی قطع شیء من شیء بآلۃ مخصوصۃ والمراد بہ ہنا قطع الشعر النابت علی الشفۃ العلیا من غیر استیصال اھ قال القسطلانی وعند النسائی بلفظ الحلق لکن اکثر الاحادیث بلفظ القص وعند النسائی فی روایۃ بلفظ تقصیر الشارب وفی حدیث ابن عمر فی الباب التالی واحفوا الشوارب وفی الباب الذی بعدہ انہکوا الشوارب وفی مسلم جزوا الشوارب وہی تدل علی ان المطلوب المبالغۃ فی الازالۃ لان الاحفاء الازالۃ والاستقصاء والانہاک المبالغۃ فی الازالۃ والجز قص الشعر الی ان یبلغ الجلد اھ مختصرا قال الحافظ قال النووی المختار فی قص الشارب انہ یقص حتی یبدو طرف الشفۃ ولا یحفہ من اصلہ واما روایۃ احفوا فمعناہا ازیلوا ما طال علی الشفتین قال ابن دقیق العید ما ادری ہل نقلہ عن المذہب او قالہ اختیارا منہ لمذہب مالک قال الحافظ صرح فی شرح المہذب بان ہذا مذہبنا وقال الطحاوی لم ار عن الشافعی فی ذلک نصا واصحابہ الذین رأیناہم کالمزنی والربیع یحفون وما اظنہم اخذوا ذلک الا عنہ وکان ابو حنیفۃ واصحابہ یقولون الاحفاء افضل من التقصیر ونقل ابن القاسم عن مالک ان احفاء الشارب مثلۃ وان المراد بالحدیث المبالغۃ فی اخذ الشارب حتی یبدو طرف الشفۃ وقال اشہب سألت مالکا عمن یحفی شاربہ فقال اری ان یوجع ضربا وقال الاثرم کان احمد یحفی احفاء شدیدا ونص علی انہ اولی من القص اھ واما مذہب الحنفیۃ فقال الحافظ قال الطحاوی الحلق مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد اھ وفی الدر المختار وغیرہ (ای المجتبی) حلق الشارب بدعۃ وقیل سنۃ اھ قال ابن عابدین قولہ وقیل سنۃ مشی علیہ فی الملتقی وعبارۃ المجتبی بعد ما رمز للطحاوی حلقہ سنۃ ونسبہ الی ابی حنیفۃ وصاحبیہ اھ قلت کذا نقل بعض العلماء عن الامام الطحاوی انہ قال الحلق مذہب الحنفیۃ واصل عبارۃ الطحاوی فی معانی الآثار قص الشارب حسن واحفاؤہ احسن وافضل وہذا مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد اھ وقال الطحطاوی قال الطحاوی یستحب احفاء الشوارب ونراہ افضل من قصہا وفی شرح شرعۃ الاسلام قال الامام الاحفاء قریب من الحلق واما الحلق فلم یرد بل کرہہ بعض العلماء ورآہ بدعۃ اھ فالظاہر ان فی نسبۃ الحلق الی الطحاوی مسامحۃ واما الجمع بین تلک الروایات المختلفۃ ففی فتح الملہم قلت فی القاموس قص الشعر والظفر قطع شیء منہما بالمقص ای المقراض اھ وہذا ینافی الاحفاء فان القص اذا بولغ فیہ ینتہی الی الاحفاء کما ذکرہ ابن الہمام فی فتح القدیر والاحفاء الشدید قریب من الحلق فیطلق علیہ الحلق مبالغۃ کما ذکرہ الزبیدی فی شرح الاحیاء وعلی ہذا الائتلاف الروایات ویمکن ان یحمل حدیث القص علی ادنی ما تحصل بہ السنۃ ومخالفۃ المجوس وغیرہم وحدیث الاحفاء علی افضل مراتب السنۃ واکملہا ویراد بالحلق الوارد فی روایۃ النسائی الاحفاء الشدید کما ذکرنا واللہ تعالی اعلم اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی الکوکب فی احفاء الشوارب اقوال حلقہا او قصہا قلیلا بحیث تظہر اطراف الشفۃ العلیا فحسب وقیل بل قصہا بالمبالغۃ ولعل ہذا القول الثالث اصح فانہ یجمع العمل بالروایتین معا ای روایۃ القص وروایۃ الاحفاء اھ

باب تقلیم الاظفار وہو تفعیل من القلم وہو القطع والمراد ازالۃ ما یزید علی ما یلابس رأس الاصبع من الظفر لان الوسخ یجتمع فیہ فیستقذر وقد ینتہی الی حد یمنع من وصول الماء الی ما یجب غسلہ فی الطہارۃ وقد اخرج البیہقی فی الشعب من طریق قیس بن ابی حازم قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ فاوہم فیہا فسئل فقال مالی لا اوہم ورفغ احدکم بین ظفرہ وانملۃ رجالہ ثقات مع ارسالہ والرفغ بضم الراء ویجمع علی ارفاغ وہی مغابن الجسد کالابط وکل موضع یجتمع فیہ الوسخ والتقدیر وسخ رفغ احدکم والمعنی انکم لا تقلمون اظفارکم ثم تحکون بہا ارفاغکم فیتعلق بہا ما فی الارفاغ من الاوساخ المجتمعۃ ثم قال الحافظ لم یثبت فی ترتیب الاصابع عند القص شیء من الاحادیث لکن جزم النووی فی شرح مسلم بانہ یستحب البداءۃ بمسبحۃ الیمنی ثم بالوسطی ثم البنصر ثم الخنصر ثم الابہام وفی الیسری بالبداءۃ بخنصرہا ثم بالبنصر الی الابہام ویبدأ فی الرجلین بخنصر الیمنی الی الابہام وفی الیسری بابہامہا الی الخنصر ولم یذکر للاستحباب مستندا وقال ابن دقیق العید یحتاج من ادعی استحباب تقدیم الید فی القص علی الرجل الی دلیل فان الاطلاق یابی ذلک قلت یمکن ان یؤخذ بالقیاس علی الوضوء والجامع التنظیف وتوجیہ البداءۃ بالیمنی لحدیث عائشۃ کان یعجبہ التیمن فی طہورہ وترجلہ وفی شانہ کلہ والبداءۃ بالمسبحۃ منہا لکونہا اشرف الاصابع لانہا آلۃ التشہد الی آخر ما ذکر وفی الدر المختار ویستحب قلم اظافیرہ الا المجاہد فی دار الحرب فیستحب توفیر شاربہ

وافطاره يوم الجمعة وكونه بعد الصلوة افضل اه اذ اخره اليه تاخيراً فاحشاً فيكره اهـ قال الحافظ وقد ذكر في الباب ثلثة احاديث الثالث منها لا تعلق له بالظفر وانما هو مختص بالشارب واللحية فيحتمل ان يكون مراده فيه الترجمة والتي قبلها تقليم الاظفار وما ذكر معها وقص الشارب وما ذكر معه ويحتمل ان يكون اشار الى ان حديث ابن عمر في الاول هو مشتمل الثلث واختصر من طوله بعضهم من اختصره اهـ فائدة) ذكر السيوطي في رسالته في خصائص الجمعة عدة روايات في فضل تقليم الاظفار يوم الجمعة فارجع

باب اعفاء اللحى كذا استعمله من الرباعي وهو بمعنى الترك ثم قال عفوا كثروا وكثرت اموالهم واراد تفسير قوله تعالى في الاعراف حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فاما ان يكون اشار بذلك الى اصل المادة او الى ان لفظ الحديث وهو اعفوا اللحى جاز بالمعنيين فعلى الاول يكون بهمزة قطع وعلى الثاني بهمزة وصل وقد حكى ذلك جماعة من الشراح منهم ابن التين قال وبهمزة قطع اكثر اهـ من الفتح وقال القسطلاني واللحى بكسر اللام وتضم جمع لحية بالكسر فقط اسم لما نبت على العارضين والذقن اهـ وكتب الشيخ في الكوكب واما اعفاء اللحية فالظاهر من فعله صلى الله عليه وسلم ان الاعفاء مسنون بحيث يخرج من التشبه باليهود والمجوس فحسب اهـ وفي هامشه قال الغزالي اختلف السلف فيما طال من اللحية فقيل لا باس ان يقبض عليها ويقص ما تحت القبضة كان ابن عمر يفعله ثم جماعة من التابعين والامر في هذا قريب لان الطول المفرط قد يشوه الخلقة قال النووي والصحيح كراهة الاخذ منها مطلقاً بل يتركها على حالها كيف كانت لحديث اعفوا اللحى واما حديث عمرو بن شعيب بسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته فرواه الترمذي باسناد ضعيف لا يحتج به كذا في البذل وفي الدر المختار لا باس باخذ اطراف اللحية والسنة فيها القبضة قال ابن عابدين كذا ذكره محمد في كتاب الآثار عن الامام قال وبه ناخذ اهـ وفي موضع آخر من الدر المختار والقدر المسنون هو القبضة وصرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة ومقتضاه الاثم بتركه الا ان يحمل الوجوب على الثبوت قال ابن عابدين قوله وصرح في النهاية الخ وهكذا في المعراج وقد نقله عنها في الفتح واقره قوله الا ان يحمل الخ يؤيده ان ما استدل به صاحب النهاية لا يدل على الوجوب ولذا حذف الزيلعي لفظ يجب وقال وما زاد يقص الى آخر ما قال وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه وفي الشرح الكبير لابن قدامة يستحب اعفاء اللحية لما ذكرنا من الحديث وهل يكره اخذ ما زاد على القبضة فيه وجهان احدهما يكره والثاني لا يكره لما روى البخاري ذلك من فعل ابن عمر اهـ الى آخر ما ذكر في الاوجز من النقول ثم قال وعلم مما سبق انهم اختلفوا فيما طال من اللحية على اقوال الاول يتركها على حالها ولا يأخذ منها شيئاً وهو مختار الشافعية ورجحه النووي وهو احد الوجهين عند الحنابلة والثاني كذلك الا في حج او عمرة فيستحب اخذ شئ منها قال الحافظ هو المنصوص عن الشافعي والثالث يستحب اخذ ما فحش طولها جداً بدون التحديد بالقبضة وهو مختار الامام مالك ورجحه القاضي عياض والرابع يستحب اخذ ما زاد على القبضة وهو مختار الحنفية اهـ

باب ما يذكر في الشيب اي هل يخضب او يترك قاله الحافظ وقال العيني الشيب بياض الراس عن الاصمعي وغيره وقال الجوهري الشيب والمشيب واحد والاشيب المبيض الراس وقال في شرح الحديث اختلف في خضابه صلى الله عليه وسلم فنفاه الاكثر وهو مذهب انس واثبته بعضهم لحديث ام سلمة وابن عمر انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وجمع بينهما بان ذلك كان طيباً فظنه من رآه صبغاً اهـ قال الحافظ بعد ما بسط شيئاً من الكلام على هذا الاختلاف وقد انكر احمد انكار انس انه خضب وذكر حديث ابن عمر انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يخضب بالصفرة وهو في الصحيح ووافق مالك انساً في انكار الخضاب وتاول ما ورد في ذلك اهـ وقال الشيخ ابن القيم في زاد المعاد فان قيل قد ثبت في الصحيح عن انس رضي الله عنه انه قال لم يختضب النبي صلى الله عليه وسلم قيل قد اجاب احمد بن حنبل عن هذا وقال قد شهد به غير انس على النبي صلى الله عليه وسلم انه خضب وليس من شهد بمنزلة من لم يشهد فاحمد اثبت خضاب النبي صلى الله عليه وسلم ومعه جماعة من المحدثين ومالك انكره اهـ قلت هكذا حمل الشراح هذه الترجمة على ان المراد به الخضاب وتركه لكن فيه ان الترجمة الآتية صريح في حكم الخضاب فحينئذ يلزم التكرار فالاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المقصود بالترجمة الآتية بيان حكم الخضاب على ما هو صريح مدلول الترجمة واما المقصود من هذا الباب فليس الى خصوص الخضاب بل الى ما ورد من الروايات في الشيب من فضله والمنع عن نتفه ونحو ذلك فكيلا لم تكن هذه الروايات على شرط المصنف لم يذكرها في الباب وذكر في الباب ما كان على شرطه كما هو دابه في مثل ذلك ولا يخفى ذلك على من امعن النظر في تراجمه وقد اوضح هذا المرام الامام ابو داود في سننه فترجم ترجمتين اثنتين فترجم اولا باب في نتف الشيب ثم ترجم باب في الخضاب وذكر في الثانية ما ذكره البخاري في باب الخضاب الباب الآتي واخرج في الترجمة الاولى حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنتفوا الشيب ما من مسلم يشيب شيبة في الاسلام الا كانت له نوراً يوم القيامة ولفظ الترمذي من حديث عمرو بن شعيب ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نتف الشيب وقال انه نور المسلم اهـ قال صاحب العون فان قلت فاذا كان حال الشيب كذلك فلم شرع ستره بالخضاب قلنا ذلك لمصلحة اخرى دينية وهو ارغام الاعداء واظهار الجلادة لهم قال ابن العربي وانما نهى عن النتف دون الخضب لان فيه تغيير الخلقة من اصلها بخلاف الخضب فانه لا يغير الخلقة على الناظر اليه اهـ قوله وقبض اسرائيل ثلث اصابع من قصة الخ قد اختلط كلام الشراح في شرح هذا المقام وبسط الكلام عليه الشيخ قدس سره في اللامع وكذا في هامشه

باب الخضاب اي تغيير لون شيب الراس واللحية قاله الحافظ زاد العيني قال الجوهري الخضاب ما يختضب به وقد خضبت الشئ اخضبه خضباً واختضب بالحناء ونحوه وكف خضيب اهـ وقال العلامة القسطلاني في شرح قوله فخالفوهم اي اصبغوا الشيب وخالفوهم بالصفرة والحمرة وفي السنن وصححه الترمذي من حديث ابي ذر مرفوعاً ان احسن ما غيرتم به الشيب الحناء والكتم وهو يحتمل ان يكون على التعاقب والجمع والكتم بفتح الكاف والفوقية يخرج الصبغ اسود يميل الى الحمرة وصبغ الحناء احمر فالجمع بينهما يخرج الصبغ بين السواد والحمرة واما الصبغ بالاسود البحت فممنوع لما ورد في الحديث من الوعيد عليه واول من خضب

من العرب عبد المطلب واما مطلقاً ففرعون لعنه الله تعالى اهـ وقال العيني اختلفوا فيما يصبغ به فالجمهور على ان الخضاب بالحمرة والصفرة دون السواد لما روى فيه من الاخبار المشتملة على الوعيد ثم ذكر تلك الروايات وقال وذكر ابن ابي العاصم باسانيد ان حسناً وحسيناً رضي الله عنهما كانا يختضبان به اي بالسواد وعن عمر رضي الله تعالى عنه انه كان يأمر بالخضاب بالسواد ويقول هو تسكين للزوجة واهيب للعدو وعن ابن ابي مليكة ان عثمان كان يخضب به وروى ابن وهب عن مالك قال لم اسمع في صبغ الشعر بالسواد نهياً معلوماً وغيره احب الي وعن احمد فيه روايتان وعن الشافعية ايضاً روايتان والمشهور انه يكره وقيل يحرم ويتاكد المنع لمن دلس به اهـ وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه وفي المحلى يكره عند مالك صبغ الشعر بالسواد من غير تحريم وقال الحافظ في السواد عن احمد كالشافعية روايتان المشهورة يكره وقيل يحرم اهـ وقال النووي يحرم خضابه بالسواد على الاصح وقيل يكره تنزيهاً والمختار التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم اجتنبوا السواد وهذا مذهبنا اهـ وفي الدر المختار يكره بالسواد وقيل لا قال ابن عابدين قوله يكره اي لغير الحرب قال في الذخيرة اما الخضاب بالسواد للغزو ليكون اهيب في عين العدو فهو محمود بالاتفاق وان ليزين نفسه للنساء فمكروه وعليه عامة المشائخ وبعضهم جوزه بلا كراهة اهـ وفي المحلى وكان يخضب بالسواد عثمان وسعد بن ابي وقاص وعدد جماعة من الصحابة والتابعين ممن كانوا يخضبون بالسواد ثم قال وممن كرهه تحريماً احتج بما في مسلم عن جابر في قصة ابي قحافة من قوله صلى الله عليه وسلم اجتنبوا السواد الى آخر ما بسط في الاوجز قلت وهذا الخلاف انما هو في الخضاب بالسواد واما الخضاب مطلقاً فقال الحافظ وقد اختلف في الخضب وتركه فخضب ابو بكر وعمر وغيرهما كما تقدم وترك الخضاب علي وابي بن كعب وانس وجماعة الى ان قال ولكن الخضاب مطلقاً اولى لان فيه امتثال الامر في مخالفة اهل الكتاب وفيه صيانة للشعر عن تعلق الغبار وغيره به الا ان كان من عادة اهل البلد ترك الصبغ وان الذي ينفرد بدونهم بذلك يصير في مقام الشهرة فالترك في حقه اولى اهـ وفي الاوجز قال النووي قال القاضي اختلف السلف من الصحابة والتابعين في الخضاب فقال بعضهم ترك الخضاب افضل وروووا حديثاً من النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن تغيير الشيب ولانه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقال آخرون الخضاب افضل وخضب جماعة من الصحابة والتابعين اهـ وفي الدر المختار يستحب للرجل خضاب شعره ولحيته ولو في غير حرب في الاصح اهـ وقال الحافظ في الفتح ونقل عن احمد انه يجب وعنه يجب ولو مرة وعنه لا احب لاحد ترك الخضب ويتشبه باهل الكتاب لكن حكى الموفق عنه الاستحباب فقط فقال ويستحب خضاب الشعر بغير سواد قال احمد اني لارى الشيخ المخضوب فافرح به اهـ وقال النووي مذهبنا استحباب خضاب الشيب للرجل والمرأة بصفرة او حمرة اهـ وقال الامام مالك في الموطا وترك الصبغ كله واسع ان شاء الله وليس للناس فيه ضيق قال الزرقاني خلافاً لمن قال الصبغ بغير السواد سنة اهـ

باب الجعد هو صفة الشعر يقال شعر جعد بفتح الجيم وسكون المهملة وبكسرها قاله الحافظ وزاد العيني وهو خلاف البسط اهـ والظاهر عند هذا العبد الضعيف في الغرض من الترجمة على ما يستفاد من مجموع احاديث الباب ان شدة الجعودة ليست بمحمودة فينبغي ازالته بالامتشاط وغيره وتقليله محمود لا يزال

باب التلبيد هو جمع الشعر في الراس بما يلزق بعضه ببعض كالخطمي والصمغ لئلا يتشعث ويقمل في الاحرام وقد تقدم بسطه في الحج قلت ولما كان التلبيد مما يصنع عادة وقت الاحرام ولذا فسره بانه جعل المحرم في رأسه شيئاً من الصمغ كما تقدم وجه العيني ذكره ههنا فقال وجه ايراد هذا الباب ههنا من حيث ان الابواب الستة التي قبل هذا الباب كلها في احوال الشعر وتلبيد الشعر ايضاً من جملتها اهـ قوله من ضفر فليحلق ولا تشبهوا بالتلبيد قال الحافظ حكى ابن بطال انه بفتح اوله والاصل لا تتشبهوا فحذفت احدى التائين قال ويجوز ضم اوله وكسر الموحدة والاول اظهر ثم ذكر الحافظ في معنى الحديث احتمالين فارجع اليه لو شئت وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله من ضفر فليحلق الخ الظاهر ان الامر للاستحباب ومعنى العبارة ان النبي صلى الله عليه وسلم لبد راسه وحلق فكان الادب للملبد الحلق وكذلك هو ادب لمن تشبه بالملبد بالتضفير ثم حث على اختيار الاعلى بترك الادنى فقال لا تشبهوا بالتلبيد بان تضفروا بل حصلوا عين التلبيد ثم اورد ابن عمر تأييد القول ابيه انه رأيته صلى الله عليه وسلم ملبداً وقيل في معنى العبارة ان مفاد كلام عمر النهي عن التلبيد وما يشبهه وهو التضفير غير انه لم يذكرهما جميعاً للعلم بحال الاصل بذكر الشبه فاذا كان التشبه بالتلبيد ممنوعاً كان عين التلبيد اولى بالمنع والنهي مع ذلك تنزيهي وادب وعلى هذا فكلام ابنه مسوق للرد عليه حيث اثبت سنية التلبيد فيكون التضفير ايضاً لشبهه به لا منهياً عنه وما ذكرناه في معنى العبارة اولى اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره اوضح واجود مما في الشروح وذكر حاصله وحاصل كلام الشراح في هامش اللامع واما قوله من لبد فليحلق فقد تقدمت في باب من لبد راسه عند الاحرام فليحلق من كتاب الحج وكذا تقدم في باب من اهل ملبداً اقوال الائمة في حكم التلبيد عند الاحرام واما حكم التلبيد في غير الاحرام فلم ار من تعرض لذكر الخلاف فيه.

باب الفرق بفتح الفاء وسكون الراء اي فرق شعر الراس وهو قسمته في المفرق وهو وسط الراس يقال فرق شعره فرقاً بالسكون واصله من الفرق بين الشيئين والمفرق مكان انقسام الشعر من الجبين الى دارة وسط الراس قاله الحافظ ثم قال في شرح الحديث قوله ثم فرق بعد في رواية معمر ثم امر بالفرق ففرق وكان الفرق آخر الامرين ومما يشبه الفرق والسدل صبغ الشعر وتركه كما تقدم ومنها صوم عاشوراء ثم امر بنوع مخالفة لهم فيه بصوم يوم قبله او بعده ومنها استقبال القبلة الى آخر ما ذكر قال عياض الفرق سنة لانه الذي استقر عليه الحال والذي يظهر ان ذلك وقع بوحي اهـ قال القسطلاني وروي ان الصحابة رضي الله عنهم كان منهم من يفرق ومنهم من كان يسدل ولم يعب بعضهم على بعض وصح انه صلى الله عليه وسلم كانت له لمة فان انفرقت فرقها والا تركها قال النووي الصحيح جواز الفرق والسدل اهـ

باب الذوائب جمع ذؤابة والاصل ذآئب فابدلت الهمزة واواً والذؤابة ما يتدلى من شعر الراس والغرض من حديث الباب ههنا قوله فاخذ بذؤابتي فان فيه تقريره صلى الله عليه وسلم على اتخاذ الذؤابة وفيه دفع لرواية من فسر القزع بالذؤابة كما سيذكره في الباب الذي يليه اهـ من الفتح قلت وسياق في الباب الآتي من كلام الحافظ ان

من الذوائب بعضها من الماذون اتخاذها وبعضها ممنوع وفي الفيض الذوائب الشعر الذي سواه بالمشط والضفائر جمع ضفيرة وهي الشعر المنسوجة عرضا وفي عالمكيرية انها مكروهة قلت يجب تاويلها بما اذا كانت كفروانيها للمتصوفة اليوم والا فهي ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا كما عند الترمذي وقال ايضا يكره للرجل ان يجعل اشعاره ضفائر فان قصها بدون ضفر جاز كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في فتح مكة اهـ

مـ۸۳ باب القزع بفتح القاف والزاي ثم المهملة جمع قزعة وهي القطعة من السحاب وسمي شعر الراس اذا حلق بعضه وترك بعضه قزعا تشبيها بالسحاب المتفرق قال النووي الاصح ان القزع ما فسره به نافع وهو حلق بعض راس الصبي مطلقا ومنهم من قال هو حلق مواضع متفرقة منه والصحيح الاول لانه تفسير الراوي وهو غير مخالف للظاهر فوجب العمل به قلت الا ان تخصيصه بالصبي ليس قيدا قال النووي اجمعوا على كراهيته اذا كان في مواضع متفرقة الا للمداواة ونحوها وهي كراهة تنزيه ولا فرق بين الرجل والمرأة الى ان قال الحافظ واما ما اخرجه ابو داؤد عن ابن عمر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن القزع وهو ان يحلق راس الصبي ويتخذ له ذؤابة فما اعرف الذي فسر القزع بذلك فقد اخرج ابو داؤد عقب هذا من حديث انس كانت لي ذؤابة فقالت امي لا اجزها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمدها ويأخذها ويمكن الجمع بان الذؤابة الجائز اتخاذها ما يفرد من الشعر فيرسل ويجمع ما عداها بالضفر وغيره والتي تمنع ان يحلق الراس كله ويترك ما في وسطه فيتخذ ذؤابة وقد صرح الخطابي بان هذا مما يدخل في معنى القزع والله اعلم اهـ كله من الفتح

مـ۸۳ باب تطييب المرأة زوجها بيديها قال الحافظ كان فقه هذه الترجمة من جهة الاشارة الى الحديث الوارد في الفرق بين طيب الرجل والمرأة وان طيب الرجل ما ظهر ريحه وخفي لونه والمرأة بالعكس فلو كان ثابتا لامتنعت المرأة من تطييب زوجها بطيبها لما يعلق بيديها وبدنها منه حالة تطييبها له وكان يكفيه ان يطيب نفسه فاستدل المصنف بحديث عائشة المطابق للترجمة والحديث الذي اشار اليه اخرجه الترمذي من حديث عمران بن حصين واذا كان الخبر ثابتا فالجمع بينه وبين حديث الباب انه لها مندوحة ان تغسل اثره اذا ارادت الخروج لان منعها خاص بحالة الخروج اهـ

مـ۸۳ باب الطيب في الراس واللحية اي هذا باب في بيان مشروعية الطيب الذي يستعمل في الراس واللحية اهـ من العيني

مـ۸۳ باب الامتشاط هو افتعال من المشط بفتح الميم وهو تسريح الشعر بالمشط اهـ وقال القسطلاني تبعا للعيني اي باب استحباب الامتشاط اهـ واما مطابقة الحديث بالترجمة فقال القسطلاني في قوله يحك راسه بالمدرى بكسر الميم وفتح الراء بينهما دال مهملة ساكنة مقصورا عود تدخله المرأة في راسها لتضم بعض شعرها الى بعض او هو المشط الى آخر ما ذكر من الاقوال فعلى القول الاول تكون المطابقة بطريق المقايسة واختاره الشيخ قدس سره في اللامع كما سياتي وعلى القول الثاني فالمطابقة ظاهرة واختاره العيني اذ قال مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة من حيث ان المدرى هو المشط عند البعض وقال ابن بطال المدرى بالكسر عند العرب المشط قال امرؤ القيس "يظل المدارى في مثنى ومرسل" ذكره ابو حاتم عن الاصمعي وابي عبيدة قال المدارى الامشاط اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع اثبات الترجمة بالرواية المورودة فيه مقايسة فان المدرى كالمشط غير ان اسنان المشط وافر مجتمعة متقاربة اهـ وذكر في هامشه ما يؤيد كلام الشيخ رح

مـ۸۳ باب ترجيل الحائض زوجها اي تسريحها شعره ذكر فيها حديث عائشة وسبق في باب غسل الحائض راس زوجها وترجيله من كتاب الحيض۔

مـ۸۳ باب الترجيل اختلفت النسخ ههنا في لفظ الترجمة ففي نسخة الفتح باب الترجيل والتيمن فيه وفي نسخة العيني باب الترجيل والتيمن بحذف لفظ فيه وفي نسخة القسطلاني باب الترجيل قال العلامة العيني اي بيان استحبابه وهو تسريح شعر اللحية والراس ودهنه واستحباب التيمن في كل شئ وفي بعض النسخ باب الترجل وفي التفعل من المبالغة ما ليس في التفعيل ...... والترجل لنفسه والترجيل لغيره اهـ قال الحافظ والتيمن في الترجل ان يبدأ بالجانب الايمن وان يفعله باليمنى قال ابن بطال ما شرح الترجيل بما تقدم من كلام العيني وهو من النظافة وقد ندب الشرع اليها قال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد واما حديث النهي عن الترجل الا غبا فالمراد به ترك المبالغة في الترفه

مـ۸۳ باب ما يذكر في المسك قد تقدم التعريف بالمسك في كتاب الذبائح حيث ترجم له باب المسك قال الحافظ ووجه ايراده هذا الباب ههنا من جهة ان استعمال المسك وهو من الطيب الطيب نوع من الزينة

مـ۸۳ باب ما يستحب من الطيب قال العلامة العيني اي في بيان ما يستحب استعمال الطيب ما يوجد من الطيب ولا يستعمل الادنى مع وجود الاعلى الا عند الضرورة اهـ وزاد الحافظ ويحتمل ان يشير الى التفرقة بين الرجال والنساء في التطيب كما تقدمت الاشارة اليه قريبا ثم قال والغرض من حديث الباب هنا ان المراد بالطيب الطيب المسك وقد ورد ذلك صريحا اخرجه مالك من حديث ابي سعيد رفعه قال المسك اطيب الطيب وهو عند مسلم ايضا اهـ

مـ۸۳ باب من لم يرد الطيب كانه اشار الى ان النهي عن رده ليس على التحريم وقد ورد ذلك في بعض طرق حديث الباب وغيره كذا في الفتح وهكذا افاد العيني وسكت عن بيان الغرض القسطلاني قلت ووجه الاشارة الى ما قال الحافظ ان التبويب بلفظ من يشعر الى التخفيف والتوسع في ذلك بخلاف ما لو ترجم بلفظ باب لا يرد الطيب كما لا يخفى

مـ۸۳ باب الذريرة بمعجمة وراءين بوزن عظيمة وهي نوع من الطيب مركب قال الداؤدي يجمع مفرداته ثم تسحق وتنخل ثم تذر في الشعر والطوق فلذلك سميت ذريرة وعلى هذا كل طيب مركب ذريرة لكن الذريرة نوع من الطيب مخصوص يعرفه اهل الحجاز وغيرهم وجزم غير واحد منهم النووي بانه فتات قصب طيب يجاء به من الهند اهـ

مـ۸۳ باب المتفلجات للحسن اي في بيان ذم النساء المتفلجات لاجل الحسن والمتفلجات جمع متفلجة وهي التي تطلب الفلج او تصنعه والفلج انفراج ما بين الثنيتين والتفلج ان يفرج بين المتلاصقين بالمبرد ونحوه وهو مختص عادة بالثنايا والرباعيات ويستحسن من المرأة فربما صنعته المرأة التي تكون اسنانها متلاصقة لتصير متفلجة وقد تفعله الكبيرة توهم انها صغيرة لان الصغيرة غالبا تكون مفلجة جديدة السن ويذهب ذلك في الكبر وتحديد الاسنان يسمى الوشر بالراء وقد ثبت النهي عنه ايضا في بعض طرق حديث ابن مسعود ومن حديث غيره وفي السنن وغيرها اهـ فورد النهي عن ذلك لما فيه من تغيير الخلقة الاصلية اهـ من الفتح بزيادة من العيني

مـ۸۳ باب الوصل في الشعر كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وفي نسخة الفتح باب وصل الشعر قال العلامة العيني اي في بيان ذم وصل الشعر يعني الزيادة فيه بشعر آخر اهـ وقال الحافظ في شرح الترجمة اي الزيادة فيه من غيره ثم قال تحت حديث الباب وهذا الحديث حجة للجمهور في منع وصل الشعر بشئ آخر سواء كان شعرا ام لا ويؤيده حديث جابر زجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تصل المرأة بشعرها شيئا اخرجه مسلم اهـ وتعقبه العلامة العيني اذ قال هذا الذي قاله غير مستقيم لان الحديث الذي اشار اليه الذي هو حديث معاوية لا يدل على المنع مطلقا لانه مقيد بوصل الشعر بالشعر فكيف يكون حجة للجمهور فانظر الى هذا التصرف العجيب اهـ قلت وهذا الايراد من العلامة العيني ليس بصحيح فان حديث الباب حديث معاوية مروي بعدة طرق بالفاظ مختلفة بزيادة ونقصان اخرجه بهذه الطرق الامام مسلم في صحيحه اشار الى بعضها الحافظ ايضا وفي طريق من تلك الطرق وجاء رجل بعصا على راسها خرقة قال معاوية الا وهذا الزور قال قتادة يعني ما تكثر به النساء اشعارهن من الخرق فمجموع طرق الحديث يدل لا محالة على ما قال الحافظ ثم المسئلة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في الاوجز وكتب الشيخ قدس سره في اللامع في كتاب النكاح قوله "انه قد لعن الموصلات" لا يقال لو كان النهي مقيدا بما اذا كان الوصل بشعر الانسان لما اورده النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا لانا نقول النهي عنه بصورة الاطلاق سد للباب ويمكن ان يكون السوال عن شعر الانسان فقط فلذلك اطلق الجواب اهـ وفي هامشه وهذا مبني على مذهب الحنفية والجمهور من ان المراد النهي عن وصل الشعر بالشعر وبه جزم الامام ابو داؤد في سننه اذ قال قال ابو داؤد وتفسير الواصلة التي تصل الشعر بشعر النساء وبه جزم الامام محمد في موطاه اذ ترجم على حديث معاوية باب المرأة تصل شعرها بشعر غيرها ثم قال بعد ذكر حديث معاوية وبهذا ناخذ ولا باس بالوصل في الراس اذا كان صوفا فاما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي وهو قول ابي حنيفة والعامة من فقهائنا اهـ وبهذا قال الامام احمد كما في سنن ابي داؤد كان احمد يقول القرامل ليس به باس اهـ قال الحافظ القرامل جمع قرمل بفتح القاف وسكون الراء نبات طويل الفروع لين والمراد به هنا خيوط من حرير او صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها اهـ قلت وبما ذكره الامام محمد من مذهب الحنفية جزم صاحب الدر المختار اذ قال ووصل الشعر بشعر الآدمي حرام سواء كان شعرها او شعر غيرها اهـ قال ابن عابدين لكن في التاتار خانية واذا وصلت المرأة شعر غيرها بشعرها فهو مكروه وانما الرخصة في غير شعر بني آدم الى آخر ما ذكر وذكر العلامة النووي في شرح مسلم تفصيلا عند الشافعية في هذه المسئلة وحاصله ان الوصل بشعر الآدمي حرام مطلقا وان كان بشعر غير الآدمي فان كان شعرا نجسا كشعر الميتة فهو حرام ايضا وان كان بشعر طاهر فان لم يكن لها زوج او سيد فهو ايضا حرام وان كان لها زوج او سيد فثلاثة اوجه اصحها بالجواز والثاني الحرمة والاصح عندهم ان فعلته باذن السيد او الزوج هو جائز والا فحرام ثم قال النووي وقال القاضي عياض اختلف العلماء في المسئلة فقال مالك والطبري وكثيرون او الاكثرون الوصل ممنوع بكل شئ سواء وصلته بشعر او صوف او خرق واحتجوا بحديث جابر وقال بعضهم يجوز جميع ذلك وهو مروي عن عائشة ولا يصح عنها بل الصحيح عنها كقول الجمهور اهـ

مـ۸۳ باب المتنمصات جمع متنمصة وحكى ابن الجوزي متنمصة بتقديم الميم على النون وهو مقلوب والمتنمصة التي تطلب النماص والنامصة التي تفعله والنماص ازالة شعر الوجه بالمنقاش ويسمى المنقاش منماصا لذلك ويقال ان النماص يختص بازالة شعر الحاجبين لترفيعها او تسويتها قال ابو داؤد في السنن النامصة التي تنقش الحاجب حتى ترقه قال الطبري لا يجوز للمرأة تغيير شئ من خلقتها التي خلقها الله تعالى عليها بزيادة او نقص التماس الحسن لا للزوج ولا لغيره كمن تكون مقرونة الحاجبين فتزيل ما بينهما توهم البلج او عكسه ومن تكون لها سن زائدة فتقلعها او طويلة فتقطع منها او لحية او شارب او عنفقة فتزيلها بالنتف وكل ذلك داخل في النهي وقال النووي يستثنى من النماص ما اذا نبت للمرأة لحية او شارب او عنفقة فلا يحرم عليها ازالتها بل يستحب اهـ مختصرا من الفتح قال ابن عابدين وفي تبيين المحارم ازالة الشعر من الوجه حرام الا اذا نبت للمرأة لحية او شوارب فلا تحرم ازالته بل تستحب اهـ

مـ۸۳ باب الموصولة اي ذم المرأة الموصولة قاله العيني والقسطلاني في توضيح لعن النبي صلى الله عليه وسلم في تراجم شيخ المشائخ قال في فتح الباري لم يتجه لي هذا التفسير الا ان كان المراد لعن الله تعالى على لسان نبيه قلت توجيه هذا التفسير والله اعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الواشمة الى آخره يحتمل معنيين احدهما ان يكون خبرا عن الله تعالى انه لعن كذا وكذا وثانيهما انه دعاء منه صلى الله عليه وسلم على من فعل ذلك فالتفسير نفس المعنى الاخير اهـ قلت وسياق النسخ المصرية سوى نسخة الحافظ قال النبي صلى الله عليه وسلم الواشمة والمؤتشمة والواصلة والمستوصلة يعني لعن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا السياق واضح لا يرد عليه ما اورده الحافظ ومعنا ظاهر ذلك ان الراوي لم يتذكر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فذكره بلفظ يعني كما هو مطرد في مثل تلك المواضع ويمشي ما قال الحافظ في النسخة التي فيها لفظ لعن الله في صدر الحديث

مـ۸۳ باب الواشمة اي ذم المرأة التي تشم والوشم ان يغرز في العضو نحو ابرة فاذا سال الدم حشاه بنحو نورة فيخضر وقد يكون في اليد وغيرها وقد يفعل نقشا وقد يجعل دوائر وقد يكتب اسم المحبوب اهـ من القسطلاني

مـ۸۳ باب المستوشمة اي ذم المرأة الطالبة للوشم المفعول بها قاله القسطلاني ثم قال في شرح الحديث وسبب لعن المذكورات انهن غيرن خلق الله وتزويرهن تدليس وخداع ولو رخص فيه لاتخذه الناس وسيلة الى انواع الفساد ولعله قد يدخل في معناه صنعة الكيمياء فان من تعاطاها انما يروم ان يلحق الصنعة بالخلقة

وکذلک کل مصنوع یشبہ بمطبوع وہو باب عظیم من الفساد حکاہ فی الکوکب اھ وفی ہامش اللامع ومما ینبغی ان یتدبر ان الامام البخاری لم یترجم للواصلۃ کما ترجم للواشمۃ والمستوشمۃ وایضا ادخل الباب الاجنبی باب المتنمصات بین الوصل والموصولۃ ولم یتعرض لذلک احد من الشراح وللتوجیہ مساغ اھ ویمکن ان یجاب عن الایراد الاول انہ ترجم لما یتعلق بالوصل ترجمتین احداہما بلفظ الموصولۃ والثانیۃ فی حق الواصلۃ وہو الترجمۃ الاولی وانما عبر بلفظ الوصل دون الواصلۃ اعتبار المادۃ الکلمۃ للتفنن واما الجواب عن ادخال الباب الاجنبی ان النمص خلاف الوصل وضدہ فذکرہ بجنبہا لتناسب الضدین۔

باب التصاویر جمع تصویر بمعنی الصورۃ والمراد بیان حکمہا من جہۃ مباشرۃ صنعتہا ثم من جہۃ استعمالہا واتخاذہا قال الخطابی والصورۃ التی لا تدخل الملائکۃ البیت الذی ہی فیہ ما یحرم اقتناؤہ وہو ما یکون من الصور التی فیہا الروح مما لم یقطع راسہ اولم یمتہن علی ما سیاتی تقریرہ فی باب ما وطی من التصاویر بعد بابین واغرب ابن حبان فادعی ان ہذا الحکم خاص بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قال وہو نظیر الحدیث الآخر لا تصحب الملائکۃ رفقۃ فیہا جرس قال فانہ محمول علی رفقۃ فیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قال الحافظ وقد استشکل کون الملائکۃ لا تدخل المکان الذی فیہ التصاویر مع قولہ سبحانہ وتعالی عند ذکر سلیمان علیہ السلام یعملون لہ ما یشاء من محاریب وتماثیل والجواب ان ذلک کان جائزا فی تلک الشریعۃ ویحتمل ان یقال ان التماثیل کانت علی صورۃ النقوش لغیر ذوات الارواح اھ

باب عذاب المصورین یوم القیامۃ ای الذین یصنعون الصور وقد استشکل کون المصور اشد الناس عذابا مع قولہ تعالی ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانہ یقتضی ان یکون المصور اشد عذابا من آل فرعون ثم بسط الحافظ فی الجواب عنہ فارجع الیہ لو شئت

باب نقض الصور بضم المہملۃ وفتح الواو جمع صورۃ وحکی سکون الواو فی الجمع ایضا کذا فی الفتح وقال العینی تحت الحدیث الاول مطابقۃ للترجمۃ ظاہرۃ وقولہ فیہ تصالیب قال الکرمانی ای التصاویر کالصلیب یقال ثوب مصلب ای علیہ نقش کالصلیب الذی للنصاری وقال بعضہم التصالیب جمع صلیب کانہم سموا ما کانت فیہ صورۃ الصلیب تصلیبا تسمیۃ بالمصدر قلت علی ما ذکرہ یکون التصالیب جمع تصلیب لا جمع صلیب اھ

باب ما وطی من التصاویر ای بل یرخص فیہ ووطی بضم الواو مبنی للمجہول ای صار یداس علیہ ویمتہن قالہ الحافظ وفی الفیض تحت ترجمۃ الباب وحاصلہ کون التصاویر ممتہنۃ واعلم ان فعل التصویر حرام مطلقا ای تصویر الحیوان سواء کانت صغیرۃ اوکبیرۃ مجسمۃ او مسطحۃ ممتہنۃ او موقرۃ وانما الکلام فی نفس التصویر ای الصورۃ فیعلم من الکبیری شرح المنیۃ ان الصغیرۃ ہی التی لا تبدو للناظر اعضاؤہا الا بتامل والکبیرۃ اھ قولہ فیہ تماثیل الخ قال الحافظ استدل بہذا الحدیث علی جواز اتخاذ الصور اذا کانت لا ظل لہا وہی مع ذلک مما یوطأ ویداس او یمتہن بالاستعمال کالمخاد والوسائد قال النووی وہو قول جمہور العلماء من الصحابۃ والتابعین وہو قول الثوری ومالک وابی حنیفۃ والشافعی ولا فرق فی ذلک بین مالہ ظل وما لا ظل لہ فان کان معلقا علی حائط او ملبوسا او عمامۃ او نحو ذلک مما لا یعد ممتہنا فہو حرام قلت وفیما نقلہ مؤاخذات ثم بسطہا فارجع الیہ لو شئت قولہ فجعلناہ وسادتین الخ قال صاحب فیض الباری ولم تتضح المسئلۃ من ہذا اللفظ ایضا لان صدر الحدیث یدل علی ان الاباحۃ لاجل الہتک وآخرہ یدل علی ان الاباحۃ لکونہا ممتہنۃ لانہ لا دلیل فی جعلہا وسادتین علی انشقاق تلک التصاویر ایضا اھ

باب من کرہ القعود علی الصور ای ولو کانت مما توطأ قالہ الحافظ وقال تحت حدیث الباب وظاہر حدیثی عائشۃ ہذا والذی قبلہ التعارض لان الذی قبلہ یدل علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمل الستر الذی فیہ الصورۃ بعد ان قطع وعملت منہ الوسادۃ وہذا یدل علی انہ لم یستعملہ اصلا وقد اشار المصنف الی الجمع بینہما لانہ لا یلزم من جواز اتخاذ ما یوطأ من الصور جواز القعود علی الصورۃ فیجوز ان یکون استعمل من الوسادۃ ما لا صورۃ فیہ ویجوز ان یکون رای التفرقۃ بین القعود والاتکاء وہو بعید ویحتمل ایضا ان یجمع بین الحدیثین بانہا لما قطعت الستر وقع القطع فی وسط الصورۃ مثلا فخرجت عن ہیئتہا فلہذا صار یرتفق بہا اھ وقال القسطلانی قال العینی لا تعارض بین الحدیثین اصلا لان حدیث الباب وحدیث مسلم المذکور فیہ فجعلتہ مرفقتین فکان یرتفق بہما فی البیت حدیث واحد لکن البخاری لم یذکر ہذہ الزیادۃ واللہ اعلم اھ کذا حکی القسطلانی عن العینی ولم یتعقبہ بشیء لکن التعارض بین الحدیثین ظاہر کما لا یخفی وقد اشار البخاری الی الجمع بینہما بما بین الترجمتین کما تقدم وما اشار الیہ العلامۃ العینی من الزیادۃ فی روایۃ مسلم فلا یدفع التعارض فان الوارد فیہا لفظ مرفقتین وفرق بین المرفقۃ والنمرقۃ والا وقع التعارض بین اول الحدیث وآخرہ وقال العلامۃ السندی وقد اجیب بان الواقعۃ متعددۃ ولا یخفی انہ یقوی التعارض ویوجب ان احدی الروایتین باطلۃ واطال العلامۃ السندی الکلام فی بیان الجواب عنہ وذکر فی ہامش اللامع ایضا فارجع الیہ لو اشتقت وبسط صاحب الفیض الکلام علی ما بین الترجمتین ایضا فی الفرق بینہما وبیان الغرض منہا فذکر عدۃ وجوہ مفیدۃ فارجع الیہ لو شئت التفصیل

باب کراہیۃ الصلوۃ فی التصاویر ای فی الثیاب المصورۃ ووجہ انتزاع الترجمۃ من الحدیث ان الصور اذا کانت تلہی المصلی وہی مقابلۃ فکذا تلہیہ وہو لابسہا بل حالۃ اللبس اشد ویحتمل ان تکون فی بمعنی الی فتحصل المطابقۃ وہو اللائق بمرادہ فان فی المسئلۃ خلافا فنقل عن الحنفیۃ انہ لا تکرہ الصلوۃ الی جہۃ فیہا صورۃ اذا کانت صغیرۃ او مقطوعۃ الراس اھ من الفتح وفی الدر المختار فی ذکر مکروہات الصلوۃ ولبس ثوب فیہ تماثیل ذی روح وان یکون فوق راسہ او بین یدیہ او بحذائہ یمنۃ او یسرۃ او محل سجودہ تمثال ولو فی وسادۃ منصوبۃ لا مفروشۃ واختلف فیما اذا کان التمثال خلفہ والاظہر الکراہۃ ولا یکرہ لو کانت تحت قدمیہ او محل جلوسہ لانہا مہانۃ اھ

باب لا تدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ تقدم البحث فی المراد بالصورۃ فی باب التصاویر قال القرطبی فی المفہم انما لم تدخل الملائکۃ البیت الذی فیہ الصورۃ لان متخذہا قد تشبہ بالکفار لانہم یتخذون الصور فی بیوتہم ویعظمونہا فکرہت الملائکۃ ذلک فلم تدخل بیتہ ہجرا لہ لذلک اھ من الفتح۔

باب من لم یدخل بیتا فیہ صورۃ قال الرافعی وفی دخول البیت الذی فیہ الصورۃ وجہان قال الاکثر یکرہ وقال ابو محمد یحرم فلو کانت الصورۃ فی ممر الدار لا داخل الدار کما فی ظاہر الحمام او دہلیزہا لا یمتنع الدخول قال وکان السبب فیہ ان الصورۃ فی الممر ممتہنۃ وفی المجلس مکرمۃ اھ من الفتح وفی الاوجز قال الموفق اما دخول منزل فیہ صورۃ فلیس بمحرم وانما ابیح ترک الدعوۃ لاجلہ عقوبۃ للداعی باسقاط حرمتہ لایجادہ المنکر فی دارہ ولا یجب علی من رآہ فی منزل الداعی الخروج فی ظاہر کلام احمد وہذا مذہب مالک فانہ کان یکرہہا تنزہا ولا یراہا محرمۃ وقال اکثر اصحاب الشافعی اذا کانت الصور علی الستور او ما لیس بموطوءۃ لم یجز لہ الدخول لان الملائکۃ لا تدخلہ ولانہ لو لم یکن محرما لما جاز ترک الدعوۃ الواجبۃ من اجلہ ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل الکعبۃ فرای فیہا صورۃ ابراہیم واسماعیل یستقسمان الحدیث رواہ ابو داؤد وکون الملائکۃ لا تدخلہ لا یوجب تحریم دخولہ علینا اھ مختصرا وقال الزیلعی علی الکنز ومن دعی الی ولیمۃ وکان ہناک لعب وغناء قبل ان یحضرہا فلا یحضرہا لانہ لا یلزمہ اجابۃ الدعوۃ اذا کان ہناک منکر وقال علی رضی اللہ عنہ صنعت طعاما فدعوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاء فرای فی البیت تصاویر فرجع اھ۔

باب من لعن المصور ای فہو جائز کما فی حدیث الباب۔

باب (بغیر ترجمۃ) ہکذا فی النسخۃ الہندیۃ بغیر ترجمۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ باب من صور صورۃ کلف یوم القیامۃ ان ینفخ فیہا الروح ولیس بنافخ قال الحافظ کذا ترجم بلفظ الحدیث ووقع عند النسفی باب بغیر ترجمۃ وثبتت الترجمۃ عند الاکثر وسقط الباب والترجمۃ من روایۃ الاسماعیلی وعلی ذلک جری ابن بطال ونقل عن المہلب توجیہ ادخال حدیث الباب فی الباب الذی قبلہ فقال اللعن فی اللغۃ الابعاد من رحمۃ اللہ تعالی ومن کلف ان ینفخ الروح ولیس بنافخ فقد ابعد من الرحمۃ اھ قلت وہذا التوجیہ الذی حکاہ الحافظ مبنی علی النسخۃ التی سقط فیہا الباب والترجمۃ کلاہما واما علی النسخۃ التی بایدینا فالاوجہ عندی ان یقال ان ہذا الباب کالفصل لما قبلہ واشار المصنف بذلک الباب الی نوع آخر من الوعید غیر اللعنۃ وقال الحافظ بعد حدیث الباب وقد استشکل ہذا الوعید فی حق المسلم فان وعید القاتل عمدا ینقطع عند اہل السنۃ مع ورود تخلیدہ بحمل التخلید علی مدۃ مدیدۃ وہذا الوعید اشد منہ لانہ مغیا بما لا یمکن وہو نفخ الروح فلا یصح ان یحمل علی ان المراد انہ یعذب زمانا طویلا ثم یتخلص والجواب انہ یتعین تاویل الحدیث علی ان المراد بہ الزجر الشدید بالوعید بعقاب الکافر لیکون ابلغ فی الارتداع وظاہرہ غیر مراد وہذا فی حق العاصی بذلک واما من فعلہ مستحلا فلا اشکال فیہ اھ

باب الارتداف علی الدابۃ ای ارکاب راکب الدابۃ خلفہ غیرہ وقد کنت استشکلت ادخال ہذہ التراجم فی کتاب اللباس ثم ظہر لی ان وجہہ ان الذی یرتدف لا یامن من السقوط فینکشف فاشار الی ان احتمال السقوط لا یمنع من الارتداف اذ الاصل عدمہ فیتحفظ المرتدف اذا ارتدف من السقوط واذا سقط فلیبادر الی الستر وتلقیت فہم ذلک من حدیث انس فی قصۃ صفیۃ الآتی فی باب ارداف المراۃ خلف الرجل وقال الکرمانی الغرض الجلوس علی لباس الدابۃ وان تعدد اشخاص الراکبین علیہا والتصریح بلفظ القطیفۃ فی الحدیث الثانی مشعر بذلک اھ وتعقب العلامۃ العینی علی کلام الحافظ حسب عادتہ فارجع الیہ لو شئت وقال القسطلانی ولم یظہر لی وجہ دخول ہذا الباب وما بعدہ بکتاب اللباس لکن قال فی الکوکب فذکر ما تقدم عن الکرمانی فی کلام الحافظ ثم قال کذا قال فلیتامل اھ قلت والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ قد تقدم ان المصنف رحمہ اللہ ذکر عدۃ ابواب فی کتاب اللباس مما یتعلق بالزینۃ کما تقدم فی مبدء ہذا الکتاب ولما کانت ہذہ الابواب علی الظاہر مما یخالف الزینۃ فذکرہا بعد ذکر ابواب الزینۃ استطرادا فان الضد اقرب خطورا بالبال مع ضدہ واللہ اعلم۔

باب الثلاثۃ علی الدابۃ ہذہ الترجمۃ جزء من اجزاء الترجمۃ التی سبقت فی کتاب الحج وہو باب استقبال الحاج القادمین والثلاثۃ علی الدابۃ وتقدم ہناک استطرادا وہہنا ذکرہ المصنف قصدا واستقلالا واراد بذلک اثبات جواز رکوب الثلاثۃ علی الدابۃ خلافا لما ورد من النہی عن ذلک عند الطبرانی والطبری کما تقدمت الاشارۃ الی بعض تلک الروایات فی کتاب الحج فی الباب المذکور قال العلامۃ القسطلانی واما الاحادیث المذکور فیہا النہی عن ذلک فتکلم فی سندہا ولئن سلمنا الاحتجاج بہا فیجمع بان ما ورد فیہ النہی محمول علی ما اذا کانت الدابۃ غیر مطیقۃ قال النووی مذہبنا ومذہب العلماء کافۃ جواز رکوب ثلاثۃ علی الدابۃ اذا کانت مطیقۃ وقال الدمیری افاد الحافظ ابن مندۃ ان الذین اردفہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ وثلاثون نفسا ولم یذکر منہم عقبۃ بن عامر الجہنی ولم یذکر احد من علماء الحدیث والسیر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اردفہ اھ

باب حمل صاحب الدابۃ غیرہ بین یدیہ وقال بعضہم ہو عامر الشعبی فیما اخرجہ ابن ابی شیبۃ عنہ قالہ القسطلانی۔

باب (بغیر ترجمۃ) ہکذا فی النسخۃ الہندیۃ بغیر ترجمۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ باب ارداف الرجل خلف الرجل قال العلامۃ العینی ووقع فی کتاب ابن بطال باب بلا ترجمۃ اھ

باب ارداف المراۃ خلف الرجل کذا فی النسخۃ الہندیۃ والعینی والقسطلانی وفی نسخۃ الحاشیۃ وکذا فی نسخۃ الفتح بزیادۃ "ذا محرم"

باب الاستلقاء ووضع الرجل علی الاخری وجہ دخول ہذہ الترجمۃ فی کتاب اللباس من جہۃ ان الذی یفعل ذلک لا یامن من الانکشاف لا سیما والاستلقاء یستدعی النوم والنائم لا یتحفظ فکانہ اشار الی ان من فعل ذلک ینبغی لہ ان یتحفظ لئلا ینکشف وکانہ لم یثبت عندہ النہی عن ذلک وہو فیما اخرجہ مسلم من حدیث جابر رفعہ لا یستلقین احدکم ثم یضع احدی رجلیہ علی الاخری اونثبت لکنہ رآہ منسوخا وسیاتی شرحہ مستوفی فی کتاب الاستیذان ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح قلت وقد ترجم المصنف ہناک ایضا بباب الاستلقاء وسیاتی

الكلام عليه هناك في دفع التكرار ولا يخفى عليك انه قد تقدم ايضا في ابواب المساجد باب الاستلقاء في المسجد وتقدم هناك الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في ذلك وقال العلامة القسطلاني ودلالة الاستلقاء المترجم له من الحديث من جهة ان رفع احدى الرجلين على الاخرى لايتاتى الا عند الاستلقاء اه وتعقب عليه السندي وبسط فارجع اليه وشئت ثم البراعة في قوله الاستلقاء لانه هيئة الميت وايضا في قوله وضع الرجل على الرجل ما يذكر قوله تعالى والتفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق -

كتاب الادب

الادب استعمال ما يحمد قولا وفعلا وعبر بعضهم عنه بانه الاخذ بمكارم الاخلاق وقيل الوقوف مع المستحسنات وقيل هو تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك قاله الحافظ وقال العلامة العيني يقال ادب الرجل يادب اذا كان اديبا كما يقال كرم يكرم اذا كان كريما والادب ماخوذ من المادبة وهو طعام يتخذ ثم يدعى الناس اليه فكان الادب مما يدعى كل احد اليه الى آخر ما بسط وفي فيض الباري قال صاحب المغرب ان الادب اسم لكل رياضة محمودة يتخرج بها الرجل الى كل فضيلة من الفضائل وترجمته في الهندية "تميز" ويقال للفن المخصوص الادب لانه كان في زمن سلاطين الاسلام وسيلة الى حسن التقرير والتحرير وكتابة القراءين الى غير ذلك من الملكات الحسنة مما لابد لحضار مجالسهم اه

باب قول ووصينا الانسان بوالديه كذا في النسخة الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة باب البر والصلة وقول الله سبحانه وتعالى الخ قال الحافظ ووقع في اول الادب المفرد للبخاري باب ما جاء في قول الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وكتاب الادب المفرد يشتمل على احاديث زائدة على ما في الصحيح وفيه قليل من الآثار الموقوفة وهو كثير الفائدة اه

باب من احق الناس بحسن الصحبة قال الحافظ الصحبة والصحابة مصدران بمعنى وهو المصاحبة ثم قال في شرح الحديث قال ابن بطال مقتضاه ان يكون للام ثلاثة امثال ما للاب من البر قال وكان ذلك لصعوبة الحمل ثم الوضع ثم الرضاع فهذه تنفرد بها الام ثم تشارك الاب في التربية وقال القرطبي المراد ان الام تستحق على الولد الحظ الاوفر في البر وتقدم في ذلك على حق الاب عند المزاحمة وقال عياض وذهب الجمهور الى ان الام تفضل في البر على الاب وقيل يكون برهما سواء والصواب الاول قلت الى الثاني ذهب بعض الشافعية لكن نقل الحارث المحاسبي الاجماع على تفضيل الام في البر وفيه نظر الى آخر ما قال في الترتيب بين الاقرباء وقال ابوبكر الجصاص في احكام القرآن في تفسير قوله تعالى ولا تقل لهما اف الآية الى ترجيح حق الام على الاب حيث قال وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه عظم حق الام على الاب ثم ذكر حديث ابي هريرة حديث الباب وفي شرح الاحياء قال بعض العلماء يتبغي ان يكون للام ثلثة امثال ما للاب لانه صلى الله عليه وسلم كرر الام ثلاث مرات وذكر الاب في المرة الرابعة فقط وقيل للام ثلثا البر وللاب الثلث ووجه الحديث الذي ذكر فيه حق الام مرتين والاب مرة وروي هذا عن الليث بن سعد اه مختصرا قال العلامة العيني وحديث ابي هريرة يدل على ان طاعة الام مقدمة وهو حجة على من خالفه اه وفي هامش الشيخ في الكوكب قوله من ابر الخ وبه ذكر الام ترجيحا على الاب في احكام البر والصلة واما الاطاعة ففيها تقديم للاب كالتعظيم اه قلت وبه صرح في كراهية العالمگيرية وهكذا قال صاحب الفيض

باب لا يجاهد الا باذن الابوين تقدم الكلام عليه في كتاب الجهاد فانه قد ترجم هناك بباب الجهاد باذن الابوين ومناسبته بالكتابين ظاهرة

باب لا يسب الرجل والديه وفي نسخ الشروح الثلثة والديه بالتثنية قال الحافظ اي ولا احدهما اي لا يتسبب الى ذلك قال ابن بطال وحديث الباب اصل في سد الذرائع ويؤخذ منه ان من آل فعله الى محرم يحرم عليه ذلك الفعل وان لم يقصد الى ما يحرم والاصل في هذا الحديث قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله الآية اه من الفتح -

باب اجابة دعاء من بر والديه ذكر فيه قصة الثلاثة الذين انطبق عليهم فم الغار حتى ذكروا اعمالهم الصالحة ففرج عنهم وقد تقدم شرحه مستوفى في كتاب الاجارة قاله الحافظ

باب عقوق الوالدين من الكبائر الخ العقوق بضم العين المهملة مشتق من العق وهو القطع والمراد به صدور ما يتاذى به الوالد من ولده من قول او فعل الا في شرك او معصية ما لم يتعنت الوالد وضبطه ابن عطية بوجوب طاعتهما في المباحات فعلا وتركا واستحبابها في المندوبات وفروض الكفاية كذلك الى آخر ما ذكره الحافظ

باب صلة الوالد المشرك من جهة ولده المؤمن قاله القسطلاني وقال الحافظ ذكر فيه حديث اسماء بنت ابي بكر اتتني امي وهي راغبة وقد تقدم شرحه مستوفى في كتاب الهبة وتقدم بيان الاختلاف في قوله راغبة هل هي بالميم او الموحدة اه

باب صلة المرأة امها ولها زوج قال القسطلاني مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة اذا قلنا ان الضمير في ولها راجع الى المرأة اذ اسماء كانت زوجة للزبير وقصتها معه وهما وان قلنا انه راجع الى الام فذلك باعتبار ان يراد بلفظ ابيها زوج ام اسماء ومثل هذا المجاز شائع وكونه كالاب لاسماء ظاهر قاله في الكواكب وقال ابن بطال في الحديث من الفقه انه صلى الله عليه وسلم اباح لاسماء ان تصل امها ولم يشترط في ذلك مشاورة زوجها وان للمرأة ان تتصرف في مالها بدون اذن زوجها اه قلت والمسئلة خلافية تقدم الكلام عليها في كتاب الهبة في باب هبة المرأة لغير زوجها والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى جواز ذلك كما هو مذهب الجمهور خلافا لما يتوهم مما ذكره الامام ابوداود في باب عطية المرأة بغير اذن زوجها عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لامرأة امر في مالها اذا ملك زوجها عصمتها قال الشيخ في البذل قال الخطابي عند اكثر العلماء هذا على

معنى حسن العشرة واستطابة نفس الزوج بذلك ثم ذكر خلاف مالك في المسئلة كذا في هامش اللامع

باب صلة الاخ المشرك بالاضافة الى المفعول وطي ذكر الفاعل اي صلة المسلم لاخيه المشرك ذكر في الباب حديث ابن عمر رأى عمر حلة سيراء تباع الحديث وقد تقدم في كتاب الهبة اه من القسطلاني بزيادة

باب فضل صلة الرحم بفتح الراء وكسر الحاء المهملة يطلق على الاقارب وهم من بينه وبين الآخر نسب سواء كان يرثه ام لا سواء كان ذا محرم ام لا وقيل هم المحارم فقط والاول هو المرجح لان الثاني يستلزم خروج اولاد الاعمام واولاد الاخوال من ذوي الارحام وليس كذلك اه من الفتح

باب اثم القاطع اي قاطع الرحم وللمصنف في الادب المفرد من حديث ابي هريرة رفعه ان اعمال بني آدم تعرض كل عشية خميس ليلة جمعة فلا يقبل عمل قاطع رحم وللطبراني من حديث ابن مسعود ان ابواب السماء مغلقة دون قاطع الرحم وغير ذلك من الروايات ذكرها الحافظ.

باب من بسط في الرزق لصلة الرحم اي لاجل صلة رحمه ثم قال الحافظ في شرح الحديث وعند احمد بسند رجاله ثقات عن عائشة مرفوعا صلة الرحم وحسن الجوار وحسن الخلق يعمران الديار ويزيدان في الاعمار ونحو ذلك من الروايات ذكرها الحافظ في الفتح وقد تقدم في البيوع باب من احب البسط في الرزق واخرج المصنف هناك ثاني حديثي الباب حديث انس بن مالك

باب من وصل وصله الله اي من وصل رحمه وصله الله يعني يعطف عليه بفضله اما في عاجل دنياه او آجل آخرته والعرب تقول اذا تفضل رجل على رجل آخر بمال او وهبه هبة وصل فلان فلانا كذا قاله العلامة العيني وذكر المصنف فيه ثلاثة احاديث قال الحافظ وفي الاحاديث الثلاثة تعظيم امر الرحم وان صلتها مندوب مرغب فيه وان قطعها من الكبائر لورود الوعيد الشديد فيه اه من الفتح

باب تبل الرحم ببلالها قال صاحب الفيض وهذه محاورة يراد بها صلة الرحم وترجمته بالهندية سينچنا اه قال العلامة العيني يبل على بناء المعلوم وفاعله محذوف تقديره يبل الشخص المكلف والرحم منصوب على انه مفعول يبل ويجوز ان يكون يبل على صيغة المجهول مسندا الى الرحم المرفوع به والبلال بكسر الموحدة كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن فيسمى بلالا وقد يجيء البلة بالكسر وهي الندادة على بلال وقال الخطابي البلال مصدر بلت الرحم ابلها بلا وبلالا بالكسر والفتح اذا نديتها بالصلة اه

باب ليس الواصل بالمكافي قال الحافظ قال شيخنا في شرح الترمذي المراد بالواصل في هذا الحديث الكامل فان في المكافاة نوع صلة بخلاف من اذا وصله قريبه لم يكافئه فان فيه قطعا باعراضه عن ذلك وهو من قبيل ليس الشديد بالصرعة وليس الغنى عن كثرة العرض انتهى واقول لا يلزم من نفي الواصل ثبوت القطع فهم ثلاث درجات مواصل ومكافئ وقاطع فالواصل من يتفضل ولا يتفضل عليه والمكافئ الذي لا يزيد في الاعطاء على ما ياخذ والقاطع الذي يتفضل عليه ولا يتفضل وكما تقع المكافاة بالصلة من الجانبين كذلك تقع بالمقاطعة من الجانبين فمن بدأ حينئذ فهو الواصل فان جوزي سمي من جازاه مكافئا والله تعالى اعلم اه

باب من وصل رحمه في الشرك ثم اسلم اي هل يكون له في ذلك ثواب وانما لم يجزم بالحكم لوجود الاختلاف في ذلك وتقدم البحث في ذلك في كتاب الايمان في الكلام على حديث ابي سعيد الخدري اذا اسلم العبد فحسن اسلامه اه من الفتح قلت وترجم الامام البخاري هناك بباب حسن اسلام المرء وتقدم الكلام على المسئلة هناك يعني هل الكافر يثاب على حسناته اذا اسلم وايضا قد ترجم المصنف في كتاب الزكاة بباب من تصدق في الشرك ثم اسلم واخرج فيه حديث حكيم ابن حزام المذكور في هذا الباب -

باب من ترك صبية غيره حتى تلعب به اي ببعض جسده قوله او قبلها او مازحها قال ابن التين ليس في الخبر المذكور في الباب للتقبيل ذكر فيحتمل ان يكون لما لم يمنعها من مس جسده صار كالتقبيل والى ذلك اشار ابن بطال والذي يظهر لي ان ذكر المزح بعد التقبيل من العام بعد الخاص وان الممازحة بالقول والفعل مع الصغيرة انما يقصد به التانيس والتقبيل من جملة ذلك اه من الفتح واورد العلامة العيني على قول الحافظ من العام بعد الخاص بانه ليس كذلك لان كل واحد من التقبيل والمزاح معنى خاص وليس بينهما عموم وخصوص اه وحكى القسطلاني قول ابن التين المتقدم في كلام الحافظ ثم قال كذا قال فليتأمل اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب الآتي من قبيل باب في باب كما هو معروف من اصول التراجم فلا ايراد ولا حاجة الى الجواب

باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته لعل المصنف اشار الى ان القبلة والمعانقة وغيرها جملة الرد على من انكره من المتكبرين كما يستفاد من قول الاقرع بن حابس قال ابن بطال يجوز تقبيل الولد الصغير في كل عضو منه وكذا الكبير عند اكثر العلماء ما لم يكن عورة وتقدم في مناقب فاطمة عليها السلام انه صلى الله عليه وسلم كان يقبلها وكذا كان ابوبكر يقبل ابنته عائشة قاله الحافظ وقال ايضا في شرح حديث ابي هريرة وفي جواب النبي صلى الله عليه وسلم للاقرع اشارة الى ان تقبيل الولد وغيره من الاهل المحارم وغيرهم من الاجانب انما يكون للشفقة والرحمة لا للذة والشهوة وكذا الضم والشم والمعانقة اه من الفتح وحكى القاري في المرقاة عن النووي قبلة الوالد خد الولد واجبة وقبلة غيره من الاطراف وقبلة غير الولد من اولاد الاصدقاء سنة اه فتأمل والذي ذكره العلامة النووي في شرح مسلم تحت حديث انس بن مالك ما رأيت احدا كان ارحم بالعيال من رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه فضيلة رحمة العيال والاطفال وتقبيلهم اه -

باب (بغير ترجمة) كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح باب جعل الله الرحمة في مائة جزء قال الحافظ كذا ترجم ببعض الحديث وفي رواية النسفي باب من الرحمة وللاسماعيلي باب بغير ترجمة اه وفي فيض الباري قوله فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق وفيه رائحة من وحدة الوجود لانه يدل على ان تلك الرحمة عينها جعلت بين العباد مع انها كانت جزءا من اجزاء

رحمة الرب فما كان للرب جل مجده صارت للعباد بعينها وهل الوحدة المذكورة ممكنة اولا فالوجه انها ممكنة الا ان الغلو فيها غلو وقد انكر الشيخ المجدد السرهندي في مكتوباته وفي المعقات ان بطاقة وجدت من تحت وسادة حضرت الشيخ المجدد نوجد فيها مكتوبا ان آخر من كشف على هو ان وحدة الوجود حق ثبت وفيه احتمال بعد مالم يثبت من جهة صاحب الشرع وكيف ماكان ليست المسئلة مما تعلق ان تدخل في العقائد اھ

ص۸۸۸ باب قتل الولد خشية ان يأكل معه قال الحافظ ووقع لابي ذر عن المستملي والكشميهني باب اي الذنب اعظم وعند النسفي باب الرحمة اھ

ص۸۸۸ باب وضع الصبي في الحجر شفقة وتعطفا عليه والحجر بفتح الحاء المهملة وكسرها وسكون الجيم قال القسطلاني قال الحافظ ويستفاد من الحديث الرفق بالاطفال والصبر على ما يحدث منهم وعدم مواخذتهم لعدم تكليفهم اھ

ص۸۸۸ باب وضع الصبي على الفخذ هذه الترجمة اخص من التي قبلها قاله الحافظ وقال القسطلاني تحت حديث الباب واستشكل بان اسامة اسن من الحسن بكثير لانه صلى الله عليه وسلم امره على جيش عند وفاته الشريفة وكان عمره فيما قيل عشرين سنة حينئذ وكان سن الحسن اذ ذاك ثمان سنين واجيب باحتمال ان يكون اقعد اسامة على فخذه لنحو مرض اصابه فنظر بنفسه الشريفة لمزيد محبته له وجاء الحسن فاقعده على الاخرى وان اقعادهما ليس في وقت واحد او عبر به عن اقعاده بحذاء فخذه لينظر في مرضه بقوله فيقعدني على فخذه مبالغة في شدة قربه منه اھ

ص۸۸۸ باب حسن العهد من الايمان قال ابو عبيد العهد هنا رعاية الحرمة وقال عياض هو الاحتفاظ بالشئ والملازمة له وقال الراغب حفظ الشئ ومراعاته حالا بعد حال الى آخر ما بسطه الحافظ وقال القسطلاني فان قلت ما وجه المطابقة بين الحديث والترجمة اجيب بان لفظ الترجمة ورد في حديث عائشة عند الحاكم والبيهقي في الشعب قالت جاءت عجوز الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كيف حالكم كيف انتم كيف كنتم بعدنا قالت بخير بابي انت وامي يا رسول الله فلما خرجت قلت يا رسول الله تقبل على هذه العجوز هذا الاقبال فقال يا عائشة انها كانت تأتينا زمان خديجة وان حسن العهد من الايمان فاكتفى البخاري بالاشارة على عادته تشحيذا للاذهان تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان اھ وهكذا في الفتح

ص۸۸۸ باب فضل من يعول يتيما اي يربيه وينفق عليه كذا في الفتح قوله انا وكافل اليتيم في الجنة هكذا الخ قال العلامة السندي كانه كناية عن زيادة قرب لكافل اليتيم اليه صلى الله تعالى عليه وسلم من بعض الوجوه والا فمعلوم ان درجته صلى الله عليه وسلم ارفع والله تعالى اعلم اھ

ص۸۸۸ باب الساعي على الارملة بفتح الميم التي لا زوج لها سواء تزوجت قبل ذلك ام لا او هي التي فارقها زوجها غنية كانت او فقيرة وقال ابن قتيبة سميت بذلك لما ... لها من الارمال وهو الفقر وذهاب الزاد بفقد الزوج اھ قال الحافظ قوله باب الساعي على الارملة اي في معاشها ذكر فيه حديث ابي هريرة موصولا وحديث صفوان بن سليم ... وقد تقدم ... في كتاب النفقات قاله الحافظ۔

ص۸۸۸ باب الساعي على المسكين قال العلامة العيني اي فضل الساعي على المسكين اي الكاسب لاجل المسكين والقائم بمصلحته اھ

ص۸۸۸ باب رحمة الناس والبهائم اي صدور الرحمة من الشخص لغيره وكانه اشار الى حديث ابن مسعود رفعه قال لن تؤمنوا حتى ترحموا قالوا كلنا رحيم يا رسول الله قال انه ليس برحمة احدكم صاحبه ولكنها رحمة الناس رحمة العامة اخرجه الطبراني ورجاله ثقات اھ من الفتح

ص۸۸۹ باب الوصاية بالجار كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الثلاثة الوصاة بالهمزة بدل الياء قال القسطلاني وفي نسخة كتاب يعني بدل باب وفي نسخة كتاب البر والصلة والوصاة بفتح الواو والصاد المهملة المخففة بعدها همزة ممدودة لغة في الوصية وكذا الوصاية بابدال الهمزة ياءً اھ

ص۸۸۹ باب اثم من لا يأمن جاره بوائقه ... بالقاف ... الداهية والشئ المهلك والامر الشديد الذي يوافي بغتة اھ من الفتح

ص۸۸۹ باب لا تحقرن جارة لجارتها يعني لا تمنع الجارة عن اعطاء شئ حقير لجارتها لاجل قلته قاله العيني۔

ص۸۸۹ باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره المراد به الايمان الكامل وخصه بالله واليوم الآخر اشارة الى المبدأ والمعاد اي من آمن بالله الذي خلقه وآمن بانه سيجازيه بعمله فليفعل الخصال المذكورات اھ من الفتح۔

ص۸۸۹ باب حق الجوار في قرب الابواب قال الحافظ قوله اقربهما اي اشدهما قربا قيل الحكمة فيه ان الاقرب يرى ما يدخل بيت جاره من هدية وغيرها فيتشوف لها بخلاف الابعد وان الاقرب اسرع اجابة لما يقع لجاره من المهمات ولاسيما في اوقات الغفلة واختلف في حد الجوار فجاء عن علي رضي الله عنه من سمع النداء فهو جار وقيل من صلى معك صلوة الصبح في المسجد فهو جار وعن عائشة حد الجوار اربعون دارا من كل جانب وعن الاوزاعي مثله اھ وتقدم التبويب في الشفعة بباب اي الجوار اقرب

ص۸۸۹ باب كل معروف صدقة اورد فيه حديث جابر رضي الله عنه بهذا اللفظ وقد اخرج مسلم من حديث حذيفة وقد اخرجه الدارقطني والحاكم مثله وزاد في آخره وما انفق الرجل على اهله كتب له به صدقة وما وقى به امرء عرضه فهو صدقة اھ من الفتح

ص۸۹۰ باب طيب الكلام اصل الطيب ما تستلذه الحواس ويختلف باختلاف متعلقه قال ابن بطال طيب الكلام من جليل عمل البر لقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن والدفع قد يكون بالقول كما يكون بالفعل اھ من الفتح

ص۸۹۰ باب الرفق في الامر كله الرفق بكسر الراء هو لين الجانب بالقول والفعل والاخذ بالاسهل وهو ضد العنف قاله الحافظ۔

ص۸۹۰ باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا قال الحافظ بجر بعضهم على البدل ويجوز الضم قال ابن بطال والمعاونة في امور الآخرة وكذا في الامور المباحة من الدنيا مندوب اليها وقد ثبت حديث ابي هريرة والله في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه قال الحافظ ووقع في حديث عن ابن عباس بسند ضعيف رفعه من سعى لاخيه المسلم في حاجة قضيت له او لم تقض غفر له اھ

ص۸۹۰ باب من يشفع شفاعة حسنة الآية وقد عقب المصنف الحديث المذكور قبله بهذه الترجمة اشارة الى ان الاجر على الشفاعة ليس على العموم بل مخصوص بما تجوز فيه الشفاعة وهي الشفاعة الحسنة وضابطها ما اذن فيه الشرع دون ما لم ياذن فيه كما دلت عليه الآية وقد اخرج الطبري بسند صحيح عن مجاهد قال هي في شفاعة الناس بعضهم لبعض وقيل الشفاعة الحسنة الدعاء للمؤمن والسيئة الدعاء عليه اھ مختصرا من الفتح

ص۸۹۰ باب لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فاحشا ولا متفحشا الفحش كل ما خرج عن مقداره حتى يستقبح ويدخل في القول والفعل والصفة يقال طويل فاحش الطول اذا افرط في طوله لكن استعماله في القول اكثر والمتفحش بالتشديد اي الذي يتعمد ذلك ويكثر منه ويتكلفه اھ

ص۸۹۱ باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل جمع في هذه الترجمة بين هذه الامور الثلاثة لان السخاء من جملة محاسن الاخلاق بل هو من معظمها والبخل ضده ثم بسط الحافظ الكلام في تحقيق معنى الحسن والخلق والسخاء والبخل ثم قال واشار بقوله وما يكره من البخل الى ان بعض ما يجوز اطلاق اسم البخل عليه قد لا يكون مذموما اھ من الفتح

ص۸۹۲ باب كيف يكون الرجل في اهله ذكر فيه حديث عائشة كان في مهنة اهله وقد تقدم شرحه في ابواب صلاة الجماعة من كتاب الصلوة والمهنة بكسر الميم وبفتحها وانكر الاصمعي الكسر وفسرها هناك بخدمة اهله وبينت ان التفسير من قول الراوي وقد وقع في حديث آخر لعائشة اخرجه احمد وابن سعد وصححه ابن حبان من رواية هشام بن عروة عن ابيه قلت لعائشة ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع في بيته قالت يخيط ثوبه ويخصف نعله ويعمل ما يعمل الرجال في بيوتهم وله من حديث عائشة يخصف نعله ويخيط ثوبه ويرقع دلوه وفي رواية عنها ايضا بلفظ ما كان الا بشرا من البشر كان يفلي ثوبه ويحلب شاته ويخدم نفسه واخرجه الترمذي في الشمائل وفي رواية عند ابن سعد كان الين الناس واكرم الناس وكان رجلا من رجالكم الا انه كان بساما قال ابن بطال من اخلاق الانبياء التواضع والبعد عن التنعم وامتهان النفس ليستن بهم ولئلا يخلدوا الى الرفاهية المذمومة وقد اشير الى ذمها بقوله تعالى ذرني والمكذبين اولي النعمة ومهلهم قليلا اھ من الفتح۔

ص۸۹۲ باب المقة من الله اي ابتداؤها من الله والمقة بكسر الميم وتخفيف القاف هي المحبة وقد ومق يمق والاصل الومق والهاء فيه عوض عن الواو كعدة ووعد وزنة ووزن وهذه الترجمة لفظ زيادة وقعت في نحو حديث الباب في بعض طرقه لكنها على غير شرط البخاري فاشار اليها في الترجمة كعادته اخرجه احمد والطبراني وابن ابي شيبة عن ابي امامة مرفوعا قال المقة من الله والصيت من السماء فاذا احب الله عبدا الحديث وللبزار عن ابي هريرة رفعه ما من عبد الا له صيت في السماء فان كان حسنا وضع في الارض وان كان سيئا وضع في الارض والصيت بكسر الصاد المهملة وسكون التحتانية اصله الصوت كالريح من الروح والمراد به الذكر الجميل وربما قيل لضده لكن بقيد اھ من الفتح وقال صاحب الفيض المقة المحبة والجار فالمجرور بعده فاعل لها صرح الاشموني ان الجار والمجرور بعد المصدر يصلح فاعلا ومفعولا اھ

ص۸۹۲ باب الحب في الله اي في ذات الله من غير ان يشوبه رياء او هوى قاله العيني والقسطلاني۔

ص۸۹۲ باب قول الله يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم الآية قال العيني المناسبة بين الحديث والآية الكريمة هي ان ضحك الرجل مما يخرج من الانفس فيه معنى الاستهزاء والسخرية ثم قال وتمام هذا الحديث على ثلاث قصص القصة الاولى قصة عقر الناقة والثانية قصة النهي عن الضحك مما يخرج من الانسان والثالثة قصة النهي عن جلد المرأة واخرج البخاري في تفسير سورة الشمس وفيها الثلاثة عن موسى بن اسماعيل واخرج في احاديث الانبياء عليهم السلام من قصة الاولى واخرج هنا بالقصة الثانية والثالثة واخرج في النكاح القصة الثالثة اھ

ص۸۹۳ باب ما ينهى عن السباب واللعن قال العلامة العيني السباب بكسر السين المهملة يحتمل ان يكون من باب المفاعلة وان يكون بمعنى السب اي الشتم وهو التكلم في شان الانسان بما يعيبه واللعن هو التبعيد عن رحمة الله عز وجل اھ قوله لا يرمي رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر الا ارتدت عليه الخ قال صاحب الفيض ذهب الغزالي من الشافعية والسرخسي من الحنفية الى ان من رمى اخاه بكلمة الكفر فقد كفر هو بنفسه حقيقة وفي الدر المختار انه لا يوجب كفرا اذا قالها سبا نعم ان قالها جادا فكما قال الغزالي والسرخسي اھ ثم بسط الكلام في شرح الحديث

ص۸۹۳ باب ما يجوز من ذكر الناس نحو قولهم الطويل والقصير الخ هذه الترجمة معقودة لبيان حكم الالقاب وما لا يعيب الرجل ان يوصف به مما هو فيه وحاصله ان اللقب ان كان مما يعيب الملقب ولا اطراء فيه مما يدخل في نهي الشرع فهو جائز او مستحب وان كان مما لا يعجبه فهو حرام او مكروه الا ان تعين طريقا الى التعريف به حيث يشتهر به ولا يتميز عن غيره الا بذكره ومن ثم اكثر الرواة من ذكر الاعمش والاعرج ونحوهما وعارم وغندر وغيرهم والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم لما سلم في ركعتين من صلوة الظهر فقال اكما يقول ذو اليدين وقد اورده المصنف في الباب ولم يذكر هذه الزيادة والى ما ذهب اليه البخاري من التفصيل في ذلك ذهب الجمهور وشذ قوم فشددوا حتى نقل عن الحسن البصري انه كان يقول اخاف ان يكون قولنا حميد الطويل غيبة وكان البخاري لمح بذلك حيث ذكر قصة ذي اليدين وفيها وفي القوم رجل في يديه طول قال ابن المنير اشار البخاري الى ان ذكر مثل هذا ان كان للبيان والتمييز فهو جائز وان كان للتنقيص فهو لم يجز اھ من الفتح

ص۸۹۳ باب الغيبة وقول الله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا الخ قال الحافظ هكذا اكتفى بذكر الآية المعرجة بالنهي عن الغيبة ولم يذكر حكمها كما ذكر حكم النميمة بعد بابين حيث جزم بان النميمة من الكبائر وقد اختلف في حد الغيبة وفي حكمها فاما حدها فقال الراغب هي ان يذكر الانسان عيب غيره من غير محوج الى ذكر ذلك وقال ابن الاثير في النهاية الغيبة

او تذكر الانسان في غيبته بسوء وان كان فيه وقال النووي في الاذكار تبعا للغزالي ذكر المرء بما يكرهه سواء كان ذلك في بدن الشخص او دينه او دنياه او نفسه او خلقه او خلقه او ماله او والده او ولده او زوجه او خادمه او ثوبه او حركته او طلاقته او عبوسته او غير ذلك مما يتعلق به سواء ذكرته باللفظ او بالاشارة والرمز قال النووي وممن يستعمل التعريض في ذلك كثير من الفقهاء في التصانيف وغيرها كقولهم قال بعض من يدعي العلم او بعض من ينسب الى الصلاح او نحو ذلك مما يفهم السامع المراد به وكل ذلك من الغيبة وتمسك من قال انها لا يشترط فيها غيبة الشخص بالحديث المشهور الذي اخرجه مسلم واصحاب السنن عن ابي هريرة رفعه فيه ذكرك اخاك بما يكرهه فلم يقيد ذلك بغيبة الشخص فدل على ان لا فرق بين ان يقول ذلك في غيبته او في حضوره والارجح اختصاصها بالغيبة مراعاة لاشتقاقها وبذلك جزم اهل اللغة ثم بسط الحافظ الكلام في حكم الغيبة ونقل الاجماع على انها من الكبائر وقيل من الصغائر وتعقب هذا القول ثم قال ذكر المصنف في الباب حديث ابن عباس وليس فيه ذكر الغيبة بل فيه مشي بالنميمة قال ابن التين انما ترجم بالغيبة وذكر النميمة لان الجامع بينهما ذكر ما يكرهه المقول فيه بظهر الغيب اھ من الفتح وقال ابن عابدين بحثا على تعريف الغيبة قوله حال كونه غائبا هذا القيد ماخوذ من مفهومها اللغوي ولم يذكر في الحديث والظاهر انه لو ذكر في وجهه فهو سب وشتم وهو حرام ايضا بالاولى لانه ابلغ في الايذاء عن حال الغيبة اھ وقال ايضا اعلم ان الغيبة حرام بنص الكتاب العزيز وشبه المغتاب باكل لحم اخيه ميتا اذ هو اقبح من الاجنبي ومن الحي فكما يحرم لحمه يحرم عرضه قال صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه رواه مسلم وغيره ولا تحل الا عند الضرورة بقدرها كهذه المواضع (اي التي ذكرت في الدر المختار كما سياتي) وفي تنبيه الغافلين للفقيه ابي الليث الغيبة على اربعة اوجه في وجه هي كفر بان قيل له لا تغتب فيقول ليس هذا غيبة لاني صادق فيه فقد استحل ما حرم بالادلة القطعية وهو كفر الى ان قال وفي وجه هي مباح وهو ان يغتاب معلنا بفسقه او صاحب بدعة وان اغتاب الفاسق ليحذره الناس يثاب عليه لانه من النهي عن المنكر اھ اقول والاباحة لا تنافي الوجوب في بعض المواضع الآتية اھ وفي الدر المختار وكذا الاثم عليه لو ذكر مساوي اخيه على وجه الاهتمام لا يكون غيبة انما الغيبة ان يذكر على وجه الغضب يريد السب اھ قال ابن عابدين قوله لا يكون غيبة لانه لو بلغه لا يكرهه لانه مهتم له متحزن ومتحسر عليه لكن بشرط ان يكون صادقا في اهتمامه والا كان مغتابا منافقا مرائيا مزكيا لنفسه لانه شتم اخاه المسلم واظهر خلاف ما اخفى واشعر الناس انه يكره هذا الامر لنفسه ولغيره وانه من اهل الصلاح حيث لم يات بصريح الغيبة وانما اتى بها في معرض الاهتمام فقد جمع انواعا من القبائح نسئل الله تعالى العصمة آه وقال صاحب الفيض بعد تعريف الغيبة ذكر الشامي فيها المستثنيات وطفصار يرجع عندي الى كلمة واحدة وهي ان الغيبة هي التي كانت لتبريد الصدر والتلذذ بها وجعلها شغلا اما اذا كان بصدد ذكر حوادث الايام وحروبها فذكر فيه اشياء لا يكون من الغيبة المحظورة شر الورى بمساوي الناس يشتغل مثل الذباب يراعي موضع العلل اھ وسياتي ترجمة المصنف بقوله ما يجوز من اغتياب اهل الفساد وقال الحافظ قال العلماء تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعا حيث يتعين طريقا الى الوصول اليه بها كالتظلم والاستعانة على تغيير المنكر والاستفتاء والمحاكمة والتحذير من الشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهود وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق او الظلم او البدعة اھ

ص۸۹۵ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم خير دور الانصار وكان فيه تعريضا لغيرهم وبذلك يدخل هذا الباب في هذا الكتاب او يقال ان الخير فيهم لاجل اهتمامهم ومراعاتهم الآداب وبهذا يزول الاشكال وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الترجمة ظاهره جوازها بالآخرين فكان مظنة عدم الجواز ودفعه بان المنهي عنه هو الالتزام واما اذا لزم ذلك ولم يكن من قصده ازراء الآخرين وتحقيرهم وانما قصد امتداح قوم فلا ضير فيه اھ وفي هامشه ولاجل ذلك ذكره الامام البخاري في ابواب الغيبة وغيرها قال الحافظ في ... ايراد هذه الترجمة هنا اشكال لان هذا ليس من الغيبة اصلا الا ان اخذ من ان المفضل عليهم يكرهون ذلك فيستثنى ذلك من عموم قوله ذكرك اخاك بما يكره ويكون محل الزجر اذا لم يترتب عليه حكم شرعي فاما ما يترتب عليه حكم شرعي فلا يدخل في الغيبة ولو كرهه المحدث عنه اھ وقال العلامة العيني وهذا المقدار لا يعد غيبة وهذا نحو قولك ابوبكر افضل من عمر وليس ذلك غيبة لعمر اھ

ص۸۹۵ باب ما يجوز من اغتياب اهل الفساد والريب والمراد من اهل الريب المتهمون بالفساد اھ من كلام فيض الباري ذكر فيه حديث عائشة في قوله بئس اخو العشيرة ونزاع في كون ما وقع من ذلك غيبة وانما هو نصيحة ليحذر السامع وانما لم يواجه المقول فيه بذلك لحسن خلقه صلى الله عليه وسلم والجواب ان المراد ان صورة الغيبة موجودة فيه وان لم يتناول الغيبة المذمومة شرعا وغايته ان تعريف الغيبة المذكور اولا هو اللغوي واذا استثني منه ما ذكر كان ذلك تعريفها الشرعي اھ من الفتح قلت وهذا الباب كالاستثناء من باب الغيبة وتقدم الكلام هناك على المسئلة مبسوطا

ص۸۹۵ باب النميمة من الكبائر قال القسطلاني وهي نقل كلام الغير بقصد الافساد وضابطها كشف ما يكره من شيء بكل ما يفهم وهي ام الفتن وقد قيل ان النمام يفسد في ساعة السحر ما لا يفسده في شهر وعلى سامعها ان يجهل كونها نميمة او نصحا ان يتوقف حتما فان تبين انها نميمة فعليه ان لا يصدقه لفسقه ويأثم بنهاه عنها وينصحه ثم يبغضه في الله ما لم يتب ولا يظن باخيه الغائب سوءا ويحرم بحثه عنها وحكايته ما نقل اليه كيلا ينتشر اقتباسا مخفى ولا إثم على النمام فيصير نماما قال النووي وهذا اذا لم يكن في النقل مصلحة شرعية والا فهو مستحب او واجب كمن اطلع من شخص انه يريد ان يؤذي شخصا ظلما فحذره منه اھ وفي المجمع النميمة نقل الحديث على جهة الافساد والشر نم الحديث ينمه وينمه فهو نمام وهو اقبح القبائح واكثر اطلاقه على من ينم قول الغير الى المقول فيه اھ كره اھ وقال الحافظ واختلف في الغيبة والنميمة هل هما متغايرتان او متحدتان والراجح التغاير وان بينهما عموما وخصوصا وجهيا الى آخر ما ذكره وقال في مطابقة الحديث بالترجمة ذكر فيه حديث ابن عباس في قصة القبرين وهو ظاهر فيما ترجم به لقوله في سياقه وانه لكبير وقد رجح ابن حبان من حديث ابي هريرة بلفظ وكان الآخر يؤذي الناس بلسانه ويمشي بينهم بالنميمة اھ

ص۸۹۵ باب ما يكره من النميمة كانه اشار بهذه الترجمة الى ان بعض القول المنقول على جهة الافساد يجوز اذا كان المقول فيه كافرا مثلا كما يجوز التجسس في بلاد الكفار ونقل ما يضرهم قاله الحافظ.

ص۸۹۵ باب قول الله واجتنبوا قول الزور قال الراغب الزور الكذب قيل له ذلك لكونه مائلا عن الحق والزور بفتح الزاي الميل وكان موقع هذه الترجمة للاشارة الى ان القول المنقول بالنميمة لما كان اعم من ان يكون صدقا او كذبا فالكذب فيه اقبح اھ من الفتح.

ص۸۹۵ باب ما قيل في ذي الوجهين اھ فيه حديث ابي هريرة وفيه تفسيره وهو من جملة صور النمام اھ من الفتح

ص۸۹۵ باب من اخبر صاحبه بما يقال فيه كتب الشيخ قدس سره في اللامع والفرق بينه وبين النميمة ان المقصود فيها الاصلاح ودفع الشر وفي النميمة الافساد واثارة الشر فجاز ذلك دونها اھ قال الحافظ قد تقدمت الاشارة الى ان المذموم من نقلة الاخبار من يقصد الافساد واما من يقصد النصيحة ويتحرى الصدق ويجتنب الاذى فلا وقل من يفرق بين البابين فطريق السلامة في ذلك لمن يخشى عدم الوقوف على ما يباح من ذلك مما لا يباح الامساك عن ذلك واراد البخاري بالترجمة بيان جواز النقل على وجه النصيحة لكون النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابن مسعود نقله ما نقل بل غضب من قول المنقول عنه اھ قال العلامة القسطلاني ويفهم من الحديث ان الكبار من الخواص قد يعز عليهم ما يقال فيهم من الباطل لما في فطر البشر الا ان اهل الفضل يتلقون ذلك بالصبر الجميل اقتداء بالسلف ليتاسى بهم الخلف اھ

ص۸۹۵ باب ما يكره من التمادح بين الناس بما فيه الاطراء ومجاوزة الحد قاله القسطلاني قال الحافظ وكانه ترجم ببعض ما يدل عليه الخبر من الصور لانه اعم من ان يكون من الجانبين او من جانب واحد ويحتمل ان لا يريد حمل التفاعل فيه على ظاهره وقد ترجم في الشهادات ما يكره من الاطناب في المدح اھ وتعقب العلامة العيني على كلام الحافظ وذكر الفرق في المشاركة التي تكون في المفاعلة والتفاعل فارجع اليه لو شئت.

ص۸۹۵ باب من اثنى على احد بما يعلم اي فهو جائز ومستثنى من الذي قبله والضابط ان لا يكون في المدح مجازفة ويؤمن على الممدوح الاعجاب والفتنة اھ من الفتح وفي فيض الباري اعلم ان المصنف بوب اولا بكراهة التمادح ولما علم ان اطلاقها غير مراد بوب ثانيا ليدل على استثناء فيه اھ

ص۸۹۵ باب قول الله ان الله يامر بالعدل والاحسان قال العيني اشار البخاري بايراد هذه الآيات الى وجوب ترك اثارة الشر على مسلم او كافر يدل عليه قوله والاحسان اي الى المسيء وترك معاقبته على اساءته ثم في تفسير هذه الآية اقوال ثم بسط العيني عشرة اقوال في تفسير العدل والاحسان وقال الحافظ قال ابن بطال وجه الجمع بين الآيات المذكورة وترجمة الباب مع الحديث ان الله تعالى لما نهى عن البغي واعلم ان ضرر البغي انما هو راجع الى الباغي وضمن النصر لمن بغي عليه كان حق من بغي عليه ان يشكر الله على احسانه اليه بان يعفو عمن بغى عليه وقد امتثل النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعاقب الذي كاده بالسحر مع قدرته على ذلك قال الحافظ ويحتمل ان يكون مطابقة الترجمة للآيات والحديث انه صلى الله عليه وسلم ترك استخراج السحر خشية ان يثور على الناس منه شر... فسلك مسلك العدل في ان لا يحصل لمن لم يتعاط السوء من اثر الضرر الناشئ عن السحر شر وسلك مسلك الاحسان في ترك عقوبة الجاني اھ

ص۸۹۶ باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر وقوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد اشار بذكر هذه الآية الى ان النهي عن التحاسد ليس مقصورا على وقوعه بين اثنين فصاعدا بل الحسد مذموم ومنهي عنه ولو وقع من جانب واحد اھ من الفتح

ص۸۹۶ باب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن قال العلامة العيني قال المفسرون نزلت هذه الآية في رجلين من الصحابة اغتابا سلمان رضي الله تعالى عنه اھ

ص۸۹۶ باب ما يكون من الظن كذا في النسخ الهندية وفي نسخة العيني والقسطلاني ما يكون من الظن وفي نسخة الحافظ ما يجوز من الظن قال الحافظ كذا للنسفي ولابي ذر عن الكشميهني وكذا في ابن بطال وفي رواية القابسي والجرجاني ما يكره وللباقين ما يكون والاول اليق بسياق الحديث اھ ولم يتعرض الشراح لما في النسخ الهندية بلفظ في بدل من وتعرض له الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال لعل المعنى هذا باب بيان جواز اظهار ما في ظن الرجل او المعنى باب ما يكون في الظن من جواز او كراهة او حرمة فالظن الظاهر دليله جائز كما هو ظاهر الحديث والظن الذي ليس عليه قرينة وفيه اساءة ظن بالآخر لا يجوز وهذا على نسخة في واما على نسخة من فالمعنى باب بيان الظن فان كلمة من بيان لما والله تعالى اعلم اھ ولله در الشيخ قدس سره فانه قد اجاد في شرح الفاظ الترجمة على كلتا النسختين ثم قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب قيل الحديث لا يطابق الترجمة لان في الترجمة اثبات الظن وفي الحديث نفي الظن والجواب ان النفي في الحديث لظن النفي لا لنفي الظن فلا تنافي بينه وبين الترجمة وحاصل الترجمة ان مثل هذا الذي وقع في الحديث ليس من الظن المنهي عنه لانه في مقام التحذير من مثل من قال حاله كحال الرجلين والنهي انما هو عن الظن السوء بالمسلم السالم في دينه وعرضه اھ وزاد العلامة العيني بعد حكاية هذا الجواب وقال الكرماني العرف في قول القائل ما اظن زيدا في الدار اظنه ليس في الدار قلت هو حاصل الجواب المذكور اھ

ص۸۹۶ باب ستر المؤمن على نفسه قال الحافظ اي اذا وقع منه ما يعاب فيشرع له ويندب له ثم قال في شرح الحديث قال ابن بطال في الجهر بالمعصية استخفاف بحق الله ورسوله وبصالحي المؤمنين وفيه ضرب من العناد لهم وفي الستر بها السلامة من الاستخفاف وقد استشكلت مطابقة الحديث للترجمة من جهة انها معقودة لستر المؤمن على نفسه والذي في الحديث ستر الله على المؤمن والجواب ان الحديث مصرح بذم من جاهر بالمعصية فيستلزم مدح من يستتر اھ

ص۸۹۶ باب الكبر قال الراغب الكبر والتكبر والاستكبار متقارب فالكبر الحالة التي يختص بها الانسان من اعجابه بنفسه وذلك ان يرى نفسه اكبر من غيره واعظم ذلك ان يتكبر على ربه بان يمتنع من قبول الحق والاذعان له بالتوحيد والطاعة اھ من الفتح وقال القاري في المرقاة قالت السادة والصوفية رحمهم الله ان آخر ما يخرج من رأس الصديقين محبة الجاه فان الجاه ولو كان في الامور العلمية والعملية والمشيخة والحالات الكشفية من حيث النظر الى المخلوق والغفلة عن الخلق بوصف الربوبية او الرؤية الاثنينية بعد ظهور انوار الاحدية يحجب السالك عن الخلوة في الجلوة بوصف البقاء بالله والفناء عما سواه

هذا وقد روى صاحب الكشاف وربيع الابرار عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه يكون الرجل مرائياً فى حياته وبعد موته قيل كيف ذلك قال يحب ان يكثر الناس فى جنازته اهـ

باب الهجرة بكسر الهاء وسكون الجيم اى ترك الشخص مكالمة الآخر اذا تلاقيا وهى فى الاصل الترك فعلاً كان او قولاً وليس المراد بها مفارقة الوطن فان تلك تقدم حكمها قال النووى قال العلماء تحرم الهجرة بين المسلمين اكثر من ثلاث ليال بالنص وتباح فى الثلاث بالمفهوم وانما عفى عنه فى ذلك لان الآدمى مجبول على الغضب فسومح بذلك القدر ليرجع ويزول ذلك العارض وقال ابو العباس القرطبى المعتبر ثلاث ليال حتى لو بدأ بالهجرة فى اثناء النهار الغى البعض وتعتبر ليلة ذلك اليوم وينقضى العفو بانقضاء الليلة الثالثة قال الحافظ وفى الجزم باعتبار الليالى دون الايام جمود وقد مضى فى باب ما ينهى عن التحاسد فى حديث ابى ايوب بلفظ ثلاثة ايام فالمعتمد ان المرخص فيه ثلاثة ايام بلياليها الى آخر ما ذكر وقال القسطلانى فى تحويل الهجرة بمجرد السلام ورده عند الاكثرين وقال الامام احمد لا يبرأ من الهجرة الا بعوده الى الحال التى كان عليها اولاً اهـ

باب ما يجوز من الهجران لمن عصى وهذا استثناء مما سبق وذكره صاحب الفيض ايضا اذ قال نقل فيه شيئاً مما فصل فى الغيبة والنميمة فترجم اولا بالهجرة وذكر ما فيها من الوعيد ثم نبه على ان فيها استثناء ايضا اهـ وقال الحافظ اراد بهذه الترجمة بيان الهجران الجائز لان عموم النهى مخصوص بمن لم يكن لهجره سبب مشروع فتبين هنا السبب المسوغ للهجر وهو لمن صدرت منه معصية فيسوغ لمن اطلع عليها منه هجره عليها ليكف عنها قال المهلب غرض البخارى فى هذا الباب ان يبين صفة الهجران الجائز وانه يتنوع بقدر الجرم فمن كان من اهل العصيان يستحق الهجران بترك المكالمة كما فى قصة كعب وصاحبيه وما كان من المغاضبة بين الاهل والاخوان فيجوز الهجر بترك التسمية مثلاً او بترك بسط الوجه مع عدم هجر السلام والكلام وقال الطبرى قصة كعب اصل فى هجران اهل المعاصى وقد استشكل كون هجران الفاسق او المبتدع مشروعاً ولا يشرع هجران الكافر وهو اشد جرماً منهما واجاب ابن بطال بان لله احكاماً فيها مصالح للعباد وهو اعلم بشأنها وعليهم التسليم لامره فيها فيجنح الى انه تعبد لا يعقل معناه واجاب غيره بان الهجران على مرتبتين الهجران بالقلب والهجران باللسان فهجران الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون والتناصر وانما لم يشرع هجرانه بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره بخلاف العاصى المسلم اهـ وفى هامش اللامع اعلم ان الامام البخارى رحمه الله تعالى ذكر للهجرة بابين الاول فى النهى عن الهجرة لامر دنيوى والثانى فى جواز ها لامر دينى لكن يشكل ادخال حديث عائشة فى هذا الباب قال الكرمانى فان قلت كيف طابق الحديث الترجمة ولا معصية ثمة قلت لعل البخارى اراد قياس هجران الشخص للامر المخالف للشريعة على هجران اسمه للامر المخالف للطبيعة قال ابن بطال غرضه بيان صفة الهجران الجائز وان ذلك متنوع على قدر الاسباب فما كان لمعصية ينبغى هجره مطلقاً كما فى حديث كعب وما كان لمعاتبة بين الاهل والاخوان فيهجر عن التحية وتحوها كما فعلت عائشة رضى الله تعالى عنها قال القاضى مغاضبة عائشة هى من الغيرة التى عفى عنها للنساء ولولا ذلك لكان عليها فى ذلك من الحرج ما فيه لان الغضب على النبى صلى الله عليه وسلم معصية كبيرة وفى قولها لا اهجر الا اسمك دلالة على ان قلبها مملوء من المحبة وانما الغيرة فى النساء لفرط المحبة اهـ بزيادة من الفتح وقال العلامة السندى فى شرح ترجمة الباب قوله لمن عصى اى ونحوه كهجران الاسم لشدة الغيرة فلذا ذكر فى الباب حديث عائشة والله اعلم اهـ

باب هل يزور صاحبه كل يوم او بكرة وعشيا قال الحافظ وقال البخارى رمز بالترجمة الى توهين الحديث المشهور زر غباً تزدد حباً وقد ورد من طرق اكثرها غرائب لا يخلو واحد منها عن مقال وقد جمع طرقه ابو نعيم وغيره وجاء من حديث على وابى ذر وابى هريرة وعبد الله بن عمرو وابى برزة وعبد الله بن عمرو وانس وجابر وحبيب بن مسلمة ومعاوية بن حيدة وقد جمعتها فى جزء مفرد ثم قال الحافظ ولا منافاة بين هذا الحديث وحديث الباب لان عمومه يقبل التخصيص فيحمل على من ليست له خصوصية ومودة ثابتة فلا ينقص كثرة زيارته من منزلته قال ابن بطال الصديق الملاطف لا يزيده كثرة الزيارة الا محبة بخلاف غيره اهـ

باب الزيارة اى مشروعيتها ومن زار قوماً فطعم عندهم اى من تمام الزيارة ان يقدم للزائر ما حضر قاله ابن بطال اهـ من الفتح قلت لكن المذكور فى الترجمة الطعم الذى هو فعل الزائر وليس المذكور فيه الاطعام والذى ذكره ابن بطال يناسب هذا لا ذاك فالاوجه عندى ان يقال فى الغرض من الترجمة انه لا ينبغى للزائر ان يمتنع عن الطعام لاجل انه لم يدع بذلك من قبل يعنى لا يقول الزائر لا آكل الطعام لانك ما دعوتنى ـ وافاد العزيز المولوى محمد عاقل انه يحتمل ان يكون الغرض ان طعامه عنده لا يقدح فى اخلاص هذا العمل اى الزيارة ـ

باب من تجمل للوفود اى حسن هيئته بالملبوس ونحوه لمن يقدم عليه والمراد بالوفود من قال يرد على النبى صلى الله عليه وسلم ممن يرسلهم قبائلهم يبايعون لهم على الاسلام ويتعلمون امور الدين حتى يعلموهم وانما اورد الترجمة بصورة الاستفهام لان النبى صلى الله عليه وسلم انكر على عمر فالظاهر انه انما انكر لبس الحرير ولم ينكر اصل التجمل لكنه محتمل مع ذلك اهـ وفى الفيض قال الشيخ ابن الهمام فى الفتح ان الجمال غير الزينة فان التزين يكون من الاوصاف الردية بخلاف الجمال فانه من الاوصاف الحميدة ثم فرق ان الزينة هو جلب الحسن والتطرية ليكون له منظر احسنا مما خلق بخلاف الجمال فانه اكتساب الحسن لئلا يكون قبيح المنظر ومشار اليه بالاصابع اهـ

باب الاخاء والحلف بكسر المهملة وسكون اللام وبفتح المهملة وكسر اللام هو المعاهدة وقد تقدم بيانها فى اوائل الهجرة اهـ من الفتح وقال العلامة العينى اى هذا باب فى بيان مشروعية الاخاء اى المواخاة ثم قال فى شرح الحديث وليس بين قوله قد حالف وبين قوله لا حلف فى الاسلام تناف لان المنفى هو المعاهدة الجاهلية والمثبت هو المواخاة وقال النووى لا حلف فى الاسلام معناه حلف التوارث وما يمنع الشرع منه واما المواخاة والمحالفة على طاعة الله تعالى والتعاون على البر فلم ينسخ انما المنسوخ ما يتعلق بالجاهلية اهـ ولا يبعد عندى ان يقال ان الاخاء والحلف يشمل ما اشتهر فى هذا الزمان باسم كميٹی بنانا)

باب التبسم والضحك قال الحافظ قال اهل اللغة التبسم مبادى الضحك والضحك انبساط الوجه حتى تظهر الاسنان من السرور فان كان بصوت وكان بحيث يسمع من بعد فهو القهقهة والا فهو الضحك وان كان بلا صوت فهو التبسم اهـ وقال العلامة العينى اى هذا باب فى بيان اباحة التبسم والضحك اهـ وهكذا فى القسطلانى قوله فقال عجبت من هؤلاء اللاتى كن عندى الخ قال العلامة السندى لا يخفى ان المبادرة الى الحجاب لازمة عند دخول الاجنبى سواء كان عمر او غيره فما وجه التعجب فلعل الواقعة كانت قبل آية الحجاب او لعل فيهن من تجوز لها الكشف عند عمر كحفصة مثلاً فالتعجب بالنظر الى قيامها او لعل التعجب من اسراعهن قبل ان يعلمن ان النبى صلى الله عليه وسلم يأذن له ام لا وهذا اقرب الى لفظ الحديث والله اعلم اهـ

باب قول الله اتقوا الله وكونوا مع الصادقين قال ابن التين اختلف فى قوله مع الصادقين فقيل معناه مثلهم وقيل منهم قلت واظن المصنف لمح بذكر الآية الى قصة كعب بن مالك وما اداه صدقه فى الحديث الى الخير الذى ذكره فى الآية بعد ان وقع له ما وقع من ترك المسلمين كلامه تلك المدة حتى ضاقت عليه الارض بما رحبت ثم من الله عليه بقبول توبته وقال فى قصته ما انعم الله على من نعمة بعد اذ هدانى للاسلام اعظم فى نفسى من صدقى ان لا اكون كذبت فاهلك كما هلك الذين كذبوا اهـ من الفتح

باب الهدى الصالح بفتح الهاء وسكون الدال هو الطريقة الصالحة وهذه الترجمة لفظ حديث اخرجه البخارى فى الادب المفرد من وجهين عن ابن عباس رفعه الهدى الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءا من النبوة وفى الطريق الاخرى جزء من سبعين جزءا من النبوة واخرجه ابوداؤد واحمد باللفظ الاول وسنده حسن اهـ من الفتح ـ

باب الصبر على الاذى وقول الله انما يوفى الصابرون كذا فى النسخ الهندية وفى نسخة العينى الصبر على الاذى وفى نسخة الفتح الصبر فى الاذى قال الحافظ اى حبس النفس عن المجازاة على الاذى قولاً او فعلاً وقد يطلق على الحلم قال بعض اهل العلم الصبر على الاذى جهاد النفس وقد جبل الله الانفس على التألم بما يفعل بها ويقال فيها ولهذا شق على النبى صلى الله عليه وسلم نسبتهم له الى الجور فى القسمة لكنه حلم عن القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وان الله تعالى يأجره بغير حساب والصابر اعظم اجرا من المنفق لان حسنته مضاعفة الى سبعمائة والحسنة فى الاصل بعشر امثالها الا من شاء الله ان يزيد وقد تقدم فى اوائل الايمان حديث ابن مسعود الصبر نصف الايمان وقد ورد فى فضل الصبر على الاذى حديث ليس على شرط البخارى وهو ما اخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على اذاهم خير من الذى لا يخالط الناس ولا يصبر على اذاهم واخرجه الترمذى من حديث صحابى لم يسم اهـ ـ

باب من لم يواجه الناس بالعتاب اى حياء منهم وقوله ما بال اقوام فى رواية جرير ما بال رجال قال ابن بطال هذا الاتيان فى الترجمة لان المراد بها المواجهة مع التعيين كان يقول ما بالك يا فلان تفعل كذا او ما بال فلان يفعل كذا فاما مع الابهام فلم تحصل المواجهة اهـ من الفتح وقال العلامة العينى قال ابن بطال انما كان لا يواجه الناس بالعتاب اذا كان فى خاصة نفسه كالصبر على جهل الجهال وجفاء الاعراب الا يرى انه ترك الذى جبذ البردة عن عنقه حتى اثرت جبذته فيه واما اذا انتهكت من الدين حرمة فانه لا يترك العتاب عليها والتقريع فيها ويصدع بالحق فيما يجب على منتهكها ويقتص منه اهـ قلت واليه اشار الامام البخارى من الترجمة التى تاتى بعد بابين وما حكى الحافظ عن ابن بطال فى شرح الترجمة يؤيده ما اخرجه الامام ابوداؤد فى سننه فى باب حسن العشرة من كتاب الادب عن عائشة قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا بلغه عن الرجل الشئ لم يقل ما بال فلان يقول ولكن يقول ما بال اقوام يقولون كذا وكذا واخرجه من حديث انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلما يواجه رجلا فى وجهه بشئ يكرهه الحديث

باب من اكفر اخاه بغير تاويل فهو كما قال كذا قيد مطلق الخبر بما اذا صدر ذلك بغير تاويل من قائله واستدل لذلك فى الباب الذى يليه اهـ من الفتح وقال العينى قوله بغير تاويل يعنى فى تكفيره قيد به لانه اذا تاول فى تكفيره يكون معذوراً غير آثم ولذلك عذر النبى صلى الله عليه وسلم عمر رضى الله عنه فى نسبة النفاق الى حاطب بن ابى بلتعة لتاويله وذلك ان عمر بن الخطاب ظن انه صار منافقاً بسبب ذلك اهـ وقال القسطلانى فى شرح الحديث كذا اطلقه البخارى على تحقق الكفر على احدهما بمقتضى الترجمة ولذا ترجم عليه مقيداً بغير تاويل وحمله بعضهم على الزجر والتغليظ فيكون ظاهره غير مراد اهـ

باب من لم ير اكفار من قال ذلك متاولا او جاهلا اى بالحكم او بحال المقول فيه اهـ من الفتح وقال العينى قوله من قال ذلك اشارة الى قوله فى الترجمة السابقة من كفر اخاه بغير تاويل يعنى من قال ذلك القول حال كونه متاولا بان ظن كذا او قاله حال كونه جاهلا بحكم ما قاله او بحال المقول فيه اهـ وهكذا شرح الترجمة العلامة القسطلانى فظاهر كلام الشراح ان كلا البابين متعلق بمسئلة واحدة وهى قول الرجل لآخر يا كافر فان قال ذلك بغير تاويل فهو لا يجوز وهو مودى الباب الاول وان قال متاولا فهو جائز وهو مودى الباب الثانى على رأى الشراح وانت تعلم ان احدهما يستلزم الآخر فيلزم التكرار بين هذين البابين وما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال انهما مسئلتان مختلفتان فالباب الاول كما قال الشراح فى حق من قال للآخر يا كافر بغير تاويل فى هذا القول واما الباب الثانى فمؤداه عندى مسئلة اخرى وهى تكفير من قال كلمة الكفر او فعل فعلا يوجب الكفر جاهلا او متاولا فتعلق التاويل بهما فعل المقول فيه لا فعل القائل بخلاف الترجمة السابقة فانها على عكس ذلك وعلى هذا لا يلزم التكرار فتامل فانه لطيف مناسب لدقائق تراجم البخارى ومطابقة حديث الباب اعنى قصة حاطب اما على قول الشراح ففى قول عمر انه منافق فانما قال عمر ما قال متاولا واما على ما اخترته فى معنى الترجمة فالمطابقة فى فعل حاطب فانه فعل ما فعله متاولا والله اعلم وترجم الامام البخارى فى كتاب استتابة المعاندين والمرتدين بلفظ باب ما جاء فى المتاولين وسيأتى شئ من الكلام على المسئلة هناك ان شاء الله

باب ما يجوز من الغضب والشدة لامر الله تعالى الخ قال الحافظ كانه يشير الى ان الحديث

الاهو رفي انه صلى الله عليه وسلم كان يصبر على الاذى انما هو فيما كان من حق نفسه واما اذا كان لله تعالى فانه يمتثل فيه امر الله من الشدة اه

ص۹۰۴ باب الحذر من الغضب لقوله تعالى والذين يجتنبون الآية اى الحذر من الغضب لغير امر الله لقوله في الترجمة الاولى لامر الله

ص۹۰۴ باب الحياء قال العلامة القسطلاني اى فضل الحياء وهو تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم وفي الشرع خلق يبعث على اجتناب القبيح ويمنع من التقصير في حق ذي الحق اه قلت وتقدم بعض المباحث المتعلقة بالحياء في كتاب الايمان وذكر المصنف فيه ثلثة احاديث احدها حديث عمران بن حصين وقد اخرجه مسلم ايضا في كتاب الايمان قال الحافظ وقد ذكر مسلم في مقدمة صحيحه لبشير بن كعب هذا قصة مع ابن عباس تشعر بانه كان يتساهل في الاخذ عن كل من لقيه اه واما الحديث الثاني فقد تقدم في كتاب الايمان واما الثالث فقد تقدم قريبا في باب من لم يواجه الناس بالعتاب وفي باب صفة صلى الله عليه وسلم

ص۹۰۴ باب اذا لم تستحي فاصنع ما شئت كذا في النسخة الهندية باثبات الياء التحتانية وفي نسخ الشروح الثلاثة اذا لم تستح بحذف الياء قال القسطلاني لم تستح بكسر الحاء وفي نسخة الكرماني لم تستحي باثبات الياء كما في النسخة الهندية وهو القياس فانه في الاصل تستحيي بيائين وبدخول الجازم سقطت احدى اليائين قال الكرماني في الباب السابق قوله انك تستحي بياء واحدة وبيائين فاذا جزم يجوز ان يبقى به وتبها اه قال الحافظ كذا ترجم بلفظ الحديث وضمه في الادب المفرد الى ترجمة الحياء ثم قال في شرح الحديث وقد سبق هذا الحديث في ذكر بني اسرائيل في اواخر احاديث الانبياء قال النووي في الاربعين الامر فيه للاباحة اى اذا اردت فعل شئ فان كان مما لا تستحي اذا فعلته من الله ولا من الناس فافعله والا فلا وعلى هذا مدار الاسلام وتوجيه ذلك ان المامور به الواجب والمندوب يستحي من تركه والمنهي عنه الحرام والمكروه يستحي من فعله واما المباح فالحياء من فعله جائز وكذا من تركه فتضمن الحديث الاحكام الخمسة وقيل هو امر تهديد ومعناه اذا نزع منك الحياء فافعل ما شئت فان الله مجازيك عليه وفيه اشارة الى تعظيم امر الحياء وقيل هو امر بمعنى الخبر اى من لا يستحي يصنع ما اراد اه

ص۹۰۴ باب ما لا يستحيى من الحق للتفقه في الدين هذا تخصيص للعموم الماضي في الذي قبله ان الحياء خير كله او كل الحياء في الخبر الماضي على الحياء الشرعي فيكون ما عداه مما يوجد فيه حقيقة الحياء لغة ليس مرادا بالوصف المذكور وذكر فيه ثلثة احاديث تقدمت وهي ظاهرة فيما ترجم له اه من الفتح وقد ترجم على حديث ام سلمة وابن عمر حديثي الباب في كتاب العلم باب الحياء في العلم وتقدم هناك آراء المشائخ والشراح في غرض المصنف بالترجمة.

ص۹۰۴ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا قال الحافظ اما حديث يسروا فوصله في الباب واما الحديث الآخر فاخرجه مالك في الموطأ عن عائشة فذكر حديثا في صلوة الضحى وفيه وكان يحب ما خف على الناس اه

ص۹۰۵ باب الانبساط الى الناس قال العيني في رواية الكشميهني مع الناس والمراد به ان يتلاقى الناس بوجه بشوش وينبسط معهم بما ليس فيه ما يكره الشرع وما يرتكب فيه الاثم وكان النبي صلى الله عليه وسلم احسن الامة اخلاقا وابسطهم وجها وقد وصفه الله عز وجل بقوله وانك لعلى خلق عظيم فكان ينبسط الى النساء والصبيان ويداعبهم ويمازحهم وقد قال صلى الله عليه وسلم اني لامزح ولا اقول الا حقا فينبغي للمومن الاقتداء بحسن اخلاقه وطلاقة وجهه قوله والدعابة مع الاهل بالجر عطفا على الانبساط وهي من بقية الترجمة وهي بضم الدال الملاطفة في القول بالمزاح من دعب يدعب فهو دعاب قال الجوهري اى لعاب والمداعبة الممازحة فان قلت قد اخرج الترمذي من حديث ابن عباس رفعه لا تمار اخاك اى لا تخاصمه ولا تمازحه الحديث قلت يجمع بينهما بان المنهي عنه ما فيه افراط او مداومة عليه لانها تؤول الى الايذاء والمخاصمة وسقوط المهابة والوقار والذي يسلم من ذلك هو المباح فافهم اه

ص۹۰۵ باب المداراة مع الناس هو بغير همز واصله الهمز لانه من المدافعة والمراد به الدفع برفق واشار المصنف بالترجمة الى ما ورد فيه على غير شرطه واقتصر على ايراد ما يؤدي معناه فمما ورد فيه صريحا حديث لجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مداراة الناس صدقة اخرجه ابن عدي والطبراني في الاوسط وحديث ابي هريرة رأس العقل بعد الايمان بالله مداراة الناس اخرجه البزار بسند ضعيف قال ابن بطال المداراة من اخلاق المومنين وهي خفض الجناح للناس ولين الكلمة وترك الاغلاظ لهم في القول وذلك من اقوى اسباب الالفة وظن بعضهم ان المداراة هي المداهنة فغلط لان المداراة مندوب اليها والمداهنة محرمة والفرق ان المداهنة من الدهان وهو الذي يظهر على الشئ ويستر باطنه وفسرها العلماء بانها معاشرة الفاسق واظهار الرضى بما هو فيه من غير انكار عليه والمداراة هي الرفق بالجاهل في التعليم وبالفاسق في النهي عن فعله وترك الاغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه والانكار عليه بلطف القول والفعل ولا سيما اذا احتيج الى تالفه ونحو ذلك اه من الفتح وقال العلامة القسطلاني في تعريف المداهنة هي معاشرة المعلن بالفسق واظهار الرضى بما هو فيه من غير انكار عليه باللسان ولا بالقلب اه

ص۹۰۵ باب لا يلدغ المومن من جحر مرتين وقال معاوية لا حلم الا بتجربة كذا في النسخة الهندية وفي نسخة الكرماني والقسطلاني لا حكيم الا ذو تجربة وفي نسخة الفتح لا حكيم الا بتجربة وفي نسخة العيني لا حليم الا ذو تجربة قال العلامة العيني ومناسبة ذكر اثر معاوية للحديث الذي هو الترجمة هي ان الحليم الذي ليس له تجربة قد يقع في امر مرة بعد اخرى فلذلك قيد الحليم بذي التجربة والحلم عبارة عن التاني في الامور المتعلقة والمعنى ان المرء لا يوصف بالحلم حتى يجرب الامور وقيل المعنى من جرب الامور وعرف عواقبها آثر الحلم وصبر على قليل الاذى ليدفع به ما هو اكثر منه اه وقال الحافظ وهذا الاثر وصله ابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه ولفظه قال معاوية لا حلم الا بالتجارب واخرجه البخاري في الادب المفرد من طريق علي بن مسهر عن هشام عن ابيه قال كنت جالسا عند معاوية فحدث نفسه ثم انتبه فقال لا حليم الا ذو تجربة قالها ثلاثا واخرج من حديث ابي سعيد مرفوعا لا حليم الا ذو عثرة ولا حكيم الا ذو تجربة واخرجه احمد وصححه ابن حبان قال ابن الاثير معناه لا يحصل الحلم حتى يرتكب الامور ويعثر فيها فيعتبر بها ويستبين مواضع الخطأ ويجتنبها وقال غيره المعنى لا يكون حليما كاملا الا من

وقع في زلة وحصل منه خطاء فحينئذ يخجل فينبغي لمن كان كذلك ان يستر من رآه على عيب فيعفو عنه وكذلك من جرب الامور علم نفعها وضررها فلا يفعل شيئا الا عن حكمة اه قال الكرماني قوله لا يلدغ المومن الحديث قال الخطابي لا يلدغ بالرفع خبر ومعناه ان يكون المومن حازما حذرا لا يؤتى من ناحية الغفلة فيخدع مرة بعد آخرى وقد يكون ذلك في امر الدين كما يكون في امر الدنيا وقد روي بعضهم لا يلدغ بكسر الغين في الوصل فيتحقق معنى النهي فيه اه قال القسطلاني في نقل النووي عن القاضي عياض سبب هذا الحديث معروف وهو انه صلى الله عليه وسلم اسر ابا عزة الشاعر يوم بدر فمن عليه وعاهده ان لا يحرض عليه ولا يهجوه فاطلقه فلحق بقومه ثم رجع الى التحريض والهجاء ثم اسر يوم احد فسأله المن فقال صلى الله عليه وسلم لا يلدغ المومن الحديث وذكر القسطلاني ايضا الخلاف في ان هذا القول مثل قديم تمثل به النبي صلى الله عليه وسلم او هو اول من تكلم به فارجع اليه لو شئت وفي فيض الباري قوله لا يلدغ المومن الخ يعني من شان المومن ان لا يلدغ من جحر واحد مرتين فكانه يكون معتبرا من الحوادث لا كالفساق لا يبالي بشئ وان افرغت عليه المصائب واقيمت عليه الحدود ويبتلى بالفتن فالمومن يكون فطنا متيقظا يتقي مواضع التهم واذا ابتلى مرة بشئ لا يأتيه ثانيا حتى لا يكون مطعنا للناس وهذا الايتاء كونه ابله فان ترجمته (ساده) ويقابله (چالاک) وليست ترجمته (بيوقوف) فالمومن لا يكون خداعا اه وفي حاشية العلامة السندي ولعل هذا الحديث محمول على امور الدين كما يقتضيه اسم المومن اى ليس من شان المومن على مقتضى ايمانه ان يصدق الكاذب الذي ظهر كذبه مرة ثانية فيخدع في المرتين جميعا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا هو مورد الحديث واما الانخداع في امور الدنيا بناء على قلة التفاته اليها وعدم اهتمامه بها فهو ممدوح مطلوب وعليه يحمل حديث المومن غر كريم فلا تدافع بين الحديثين اه

ص۹۰۵ باب حق الضيف قد تقدم حديث الباب مشروحا في كتاب الصيام والغرض منه قوله وان لزورك عليك حقا والزور بفتح الزاء وسكون الواو الزائر اه من الفتح.

ص۹۰۵ باب اكرام الضيف قال القسطلاني اى استحبابه مصدر مضاف لمفعوله والفاعل محذوف اى اكرام الضيف واستحباب خدمته اياه بنفسه من عطف الخاص على العام اذ الاكرام اعم من ان يكون بالنفس او باحد وقوله بالجر عطفا على السابق ضيف ابراهيم المكرمين قال ابو عبد الله المولف يقال في المفرد هو زور وفي الجمع هو لاء زور ويستوي فيه الجمع والمفرد وكذا ضيف ومعناه اضيافه وزواره لانها مصدر مثل قوم رضى وعدل يعني مرضيون وعدول فانه جمع واللفظ مفرد اه من القسطلاني ثم اعلم ان ما تقدم من قوله قال ابو عبد الله الى آخره هذا كله ساقط عن نسخة الكرماني وموجودة في نسخ الشروح الثلثة من الفتح والعيني والقسطلاني في هذا الباب واما في النسخة الهندية ففيها هذه العبارة في آخر الباب الاول.

ص۹۰۶ باب صنع الطعام والتكلف للضيف ذكر فيه حديث ابي جحيفة في قصة سلمان وابي الدرداء وهو ظاهر فيما ترجم له اه من الفتح وقال العيني مطابقة الحديث بالترجمة في قوله فصنع له طعاما اه وانت خبير بان الترجمة مشتملة على جزئين صنع الطعام والتكلف للضيف وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ولعله قصد اثبات الجزء الثاني بقوله كل فاني صائم فانهم لما كانت عادتهم الصوم والتبذل فالظاهر انهم لم يكونوا يصنعون طعاما بالنهار وكانوا يكتفون بطعام الليل فكان صنع الطعام الجديد له تكلفا ولا يبعد ان يستنبط التكلف من قوله فاكل فانه لما اعتاد الصوم والتزمه كان الافطار لاجل الضيف احتمالا للكلفة من غير شك اه قال الحافظ اشار المصنف بالترجمة الى حديث يروى عن سلمان في النهي عن التكلف للضيف ولفظه نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نتكلف للضيف اخرجه احمد والحاكم بسند لين وفيه قصة سلمان مع ضيفه حيث طلب منه زيادة على ما قدم له فرهن مطهرته بسبب ذلك ثم قال الرجل لما فرغ الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا فقال له سلمان لو قنعت ما كانت مطهرتي مرهونة والجمع بينهما انه يقرب لضيفه ما عنده ولا يتكلف ما ليس عنده فان لم يكن عنده شئ فيسوغ حينئذ التكلف بالطبخ ونحوه اه وقال القسطلاني وقد كان سلمان اذا دخل عليه رجل دعا بما حضر خبزا او ملحا وقال لولا انا نهينا ان يتكلف بعضنا لبعض لتكلفت لك اه وتقدم شئ من الكلام على الخلاف في التكلف للضيف في باب الرجل يتكلف الطعام لاخوانه من كتاب الاطعمة ثم انه يشكل ههنا في بادئ الرأي التكرار في الترجمة ويمكن التفصي عنه باختلاف الكتابين بانه ذكره هناك لكونه من فروع الاطعمة وذكره ههنا لكونه من جملة الآداب وله نظائر كثيرة في صحيح البخاري والوجه منه ان يقال في الفرق بينهما نظرا الى حديثي البابين واختلاف الفاظ الترجمتين انه اثبت في الباب الاول التكلف للضيف المدعو واثبت ههنا التكلف للضيف الوارد غير المدعو ثم ان حديث الباب قد تقدم في كتاب الصوم في باب من اقسم على اخيه ليفطر.

ص۹۰۶ باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف قال الحافظ ذكر فيه حديث عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق في قصة اضياف ابي بكر وقد تقدم شرحه في علامات النبوة من الترجمة النبوية واخذ الغضب منه من قول عبد الرحمن فعرفت انه يجد علي وهي من الموجدة وهي الغضب وقد وقع التصريح بذلك في الطريق التي بعد هذه حيث قال فيه فغضب ابو بكر اه قلت لا يخفى عليك ان ما ذكره الحافظ فيه اثبات الغضب وترجمة الامام البخاري بكراهة الغضب ومقتضاه نفي الغضب لا اثباته ولذا قال الشيخ قدس سره في اللامع قوله باب ما يكره من الغضب الخ دل عليه قوله لهذا في الشر كالليلة وقوله الاولى من الشيطان فان مقالته هذه دلت على انه علم غضبه وحلفه وجميع ما جرى شرا ومن امر الشيطان اه ويترتب على هذا كراهة الغضب وهو الترجمة فلله در الشيخ قدس سره

ص۹۰۶ باب قول الضيف لصاحبه لا آكل حتى تاكل الخ لم تقع هذه الترجمة ولا هذا التعليق في رواية ابي ذر وانما ساق قصة اضياف ابي بكر تلو الطريق التي قبلها وهي من هذا الوجه مختصرة اه من الفتح وقال العيني ولم تقع هذه الترجمة ولا التعليق المذكور في رواية ابي ذر وانما ساق هذا الحديث الذي في هذا الباب عقيب الحديث الذي في الباب السابق اه

ص۹۰۶ باب اكرام الكبير ويبدأ الاكبر بالكلام والسؤال المراد الاكبر في السن اذا وقع التساوي في الفضل والا فيقدم الفاضل في الفقه والعلم اذا عارضه السن ذكر فيه حديث سهل بن ابي حثمة ورافع بن خديج في قصة محيصة

وحوعيته وسيأتي شرحه في كتاب الفضائل اهـ من الفتح

ص٩٠٠ باب ما يجوز من الشعر والرجز قال العلامة القسطلاني اى ما يجوز ان ينشد من الشعر وهو الكلام المقفى الموزون قصدا والتقييد بالقصد خرج ما وقع موزونا اتفاقا فلا يسمى شعرا قوله والرجز اى وما يجوز من الرجز وهو بفتح الراء والجيم بعدها زاى وهو نوع من الشعر عند الاكثر فعلى هذا يكون عطفه على الشعر من عطف الخاص على العام واحتج القائل بانه ليس بشعر بانه يقال فيه راجز لا شاعر وسمي رجزا لتقارب اجزائه واضطراب اللسان به يقال رجز البعير اذا تقارب خطوه واضطرب لضعف فيه وفي المجمع الرجز بحر من البحور ونوع من انواع الشعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز جمع ارجوزة فهو كهيئة السجع الا انه في وزن الشعر ويسمى قائله راجزا كما يسمى قائل بحور الشعر شاعرا اهـ وقال القسطلاني وما يجوز من الحداء بضم الحاء وتخفيف الدال المفتوحة المهملتين يمد ويقصر سوق الابل بضرب مخصوص من الغناء ويكون بالرجز غالبا ويلحق به غناء الحجيج المشوق للحج بذكر الكعبة البيت الحرام وغيرها من المشاعر العظام وما يحرض اهل الجهاد على القتال ومنه غناء المرأة لتسكيت الولد في المهد وبيان ما يكره انشاده منه من الشعر والجائز من الشعر ما لم يكثر منه في المسجد وخلا عن الهجو وعن الاغراق في المدح والكذب المحض فالتغزل بمعين لا يسوغ اهـ وزاد الحافظ وقد نقل ابن عبد البر الاجماع على جوازه اذا كان كذلك واستدل باحاديث الباب وغيرها قلت وقد جمع ابن سيد الناس شيخ شيوخنا مجلدا في اسماء من نقل عنه من الصحابة شيء من شعر متعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم خاصة وقد ذكر في الباب خمسة احاديث دالة على الجواز بعضها مفصل لما يكره مما لا يكره وترجم في الادب المفرد ما يكره من الشعر واورد فيه حديث عائشة مرفوعا ان اعظم الناس فرية الشاعر يهجو القبيلة باسرها وسنده حسن واخرجه ابن ماجة من هذا الوجه بلفظ اعظم الناس فرية رجل هاجى رجلا فهجا القبيلة باسرها وصححه ابن حبان وقال الحافظ ايضا ونقل ابن عبد البر الاتفاق على اباحة الحداء وفي كلام بعض الحنابلة اشعار بنقل خلاف فيه ومانعه محجوج بالاحاديث الصحيحة واستدل بجواز الحداء على جواز غناء الركبان المسمى بالنصب وهو ضرب من النشيد بصوت فيه تمطيط وافرط قوم فاستدلوا به على جواز الغناء مطلقا بالالحان التي تشتمل عليها الموسيقى وفيه نظر وقال الماوردي اختلف فيه فاباحه قوم مطلقا ومنعه قوم مطلقا وكرهه مالك والشافعي في اصح القولين ونقل عن ابي حنيفة المنع وكذا اكثر الحنابلة الى آخر ما ذكر وقال بعد ذكر حديث الباب قال الطبري في هذا الحديث رد على من كره الشعر مطلقا واحتج بقول ابن مسعود الشعر مزامير الشيطان وعن ابي امامة رفعه ان ابليس لما اهبط الى الارض قال رب اجعل لي قرآنا قال قرآنك الشعر ثم اجاب عن ذلك بانها اخبار واهية وهو كذلك فحديث ابي امامة فيه علي بن يزيد الالهاني وهو ضعيف وعلى تقدير قوتها فهو محمول على الافراط فيه والاكثار منه كما سيأتي تقريره بعد باب ويدل على الجواز سائر احاديث الباب الى آخر ما بسط الحافظ

ص٩٠٠ باب هجاء المشركين الهجاء والهجو بمعنى اشار بهذه الترجمة الى ان بعض الشعر قد يكون مستحبا وقد اخرج احمد وابو داؤد والنسائي وصححه ابن حبان من حديث انس رفعه جاهدوا المشركين بالسنتكم اهـ من الفتح وكذا حكاه القسطلاني على الاستحباب وحمله العيني على الجواز اذ قال اى هذا باب في بيان جواز الهجاء للمشركين اهـ لكن اختار هو ايضا بعد ذلك ايضا الاستحباب لحديث ابي داؤد المذكور في كلام الحافظ

ص٩٠٠ باب ما يكره ان يكون الغالب على الانسان الشعر الخ اشار المصنف بهذه الترجمة الى محل روايات النهي والذم قال الحافظ تحت ترجمة الباب هو في هذا المحل متابع لابي عبيد اهـ

ص٩٠٩ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم تربت يمينك وعقرى حلقى كانه اراد جواز استعمال مثل هذه الالفاظ اذا لم تكن محمولة على حقيقة معناها اى الدعاء عليه

ص٩٠٩ باب ما جاء في زعموا قال الحافظ كانه يشير الى حديث ابي قلابة قال قيل لابي مسعود ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في زعموا قال بئس مطية الرجل اخرجه احمد وابو داؤد ورجاله ثقات الا ان فيه انقطاعا وكان البخاري اشار الى ضعف هذا الحديث باخراجه حديث ام هانئ وفيه قولها زعم ابن امي فان ام هانئ اطلقت ذلك في حق علي ولم ينكر عليها النبي صلى الله عليه وسلم والاصل في زعم انها تقال في الامر الذي لا يوقف على حقيقته وقال ابن بطال معنى هذا الحديث ان من اكثر من الحديث بما لا يتحقق صحته لم يؤمن عليه الكذب اهـ وفي فيض الباري وذلك لان الانسان اذا اراد ان يتكلم بامر يعلم انه كذب يصدره بتلك الكلمة ويقول زعم الناس كذلك كانه لا يحمله على نفسه ويعزوه الى الناس احترازا عن صريح الكذب والزور فالمعنى ان تلك الكلمة آلة لاشاعة الزور كما ان المطية آلة تقطع السفر فاذا اراد الرجل انه لا يمشي على اقدامه ركب راحلته وذهب كذلك اذا اراد ان يتكلم بالكذب ولا يحمله على نفسه قال زعموا فاجرى الكذب بين الناس اهـ وقال القسطلاني وفي المثل زعموا مطية الكذب اهـ قلت فاشار المصنف بالترجمة وبايراد الحديث تحته الى جواز استعمال هذا اللفظ خلافا لما يتوهم من حديث ابي داؤد المتقدم وذلك لان هذا اللفظ كثيرا ما يستعمل بمعنى القول قال الحافظ وقد وقع في حديث ضمام بن ثعلبة الماضي في كتاب العلم زعم رسولك وقد اكثر سيبويه في كتابه من قوله في اشياء يرتضيها زعم الخليل اهـ

ص٩١٠ باب ما جاء في قول الرجل ويلك لعله رمز الى تضعيف الحديث الوارد عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها لا تجزعي من الويح فانه كلمة رحمة ولكن اجزعي من الويل اخرجه الخرائطي في مساوي الاخلاق بسند واه وهو آخر حديث فيه وذكر المصنف في الباب تسعة احاديث تقدمت كلها اهـ من الفتح قلت وافرد المصنف لهذا اللفظ بابا مستقلا مع انه قد اثبت قبل باب جواز استعمال مثل هذه الالفاظ من قوله تربت يمينك وعقرى حلقى اما لانه ورد في منعه حديث او لانه اشد من تلك الالفاظ من حيث المعنى

ص٩١١ باب علامة الحب في الله لقوله تعالى ان كنتم تحبون الله الخ ذكر فيه حديث المرء مع من احب قال الكرماني يحتمل ان يكون المراد بالترجمة محبة الله للعبد او محبة العبد لله او المحبة بين العباد في ذات الله بحيث لا يشوبها شيء من الرياء والآية مساعدة للاولين واتباع الرسول علامة للاولى لانها مسببة للاتباع وللثانية لانها سببه انتهى ولم يتعرض لمطابقة الحديث للترجمة وقد توقف فيه غير واحد والمشكل منه جعل ذلك علامة الحب في الله وكانه محمول على الاحتمال الثاني الذي ابداه الكرماني وان المراد علامة حب العبد لله فدلت الآية انها لا تحصل الا باتباع الرسول ودل الخبر على ان اتباع الرسول وان كان الاصل انه لا يحصل الا بامتثال جميع ما امر به انه قد يحصل من طريق التفضل باعتقاد ذلك وان لم يحصل استيفاء العمل بمقتضاه بل محبة من يعمل ذلك كافية في حصول اصل النجاة والكون مع العاملين بذلك لان محبتهم انما هي لاجل طاعتهم والمحبة من اعمال القلوب فاثاب الله محبهم على معتقده اذ النية هي الاصل والعمل تابع لها وليس من لازم المعية الاستواء في الدرجات ثم ذكر الحافظ الاختلاف في سبب نزول الآية واجاد شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه اذ قال قال الزركشي وجه مطابقة الاحاديث لباب علامة الحب غير ظاهر قلت هذه الترجمة يحل محل التفسير للحديث فافاد ان محب النبي صلى الله عليه وسلم يعرف بالاتباع كانه قال علامة الحب في الله الاتباع لقوله تعالى الخ اهـ فكان المصنف اشار بالترجمة الى تقييد الروايات بالاتباع وانه لا يكفي مجرد دعوى المحبة فان المحب لمن يحب مطيع (فائدة) قال الحافظ قد جمع ابو نعيم طرق هذا الحديث يعني المرء مع من احب في جزء سماه كتاب المحبين مع المحبوبين وبلغ عدد الصحابة فيه نحو العشرين وفي رواية اكثرهم بهذا اللفظ وفي بعضها بلفظ انس الآتي اى انت مع من احببت اهـ

ص٩١١ باب قول الرجل للرجل اخسأ قال ابن بطال اخسأ زجر للكلب وابعاد له هذا اصل هذه الكلمة واستعملتها العرب في كل من قال او فعل ما لا ينبغي له مما يسخط الله اهـ من الفتح وقال الكرماني قيل هو زجر للكلب وابعاد له قال تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون اى ابعدوا بعد الكلاب ولا تكلمون في رفع العذاب عنكم وكل من عصى الله سقطت حرمته فجاز خطابه بنحوه من الغلظة والذم ليرجع عن ذلك اهـ فغرض الترجمة اثبات جواز هذا القول لمن كان اهلا له وهو المستفاد من حديث الباب.

ص٩١٢ باب قول الرجل مرحبا الخ قال الحافظ كذا للاكثر وفي رواية المستملي باب قول النبي صلى الله عليه وسلم مرحبا قال الاصمعي معنى قوله مرحبا لقيت رحبا وسعة وقال الفراء نصب على المصدر وفيه معنى الدعاء بالرحب والسعة وقيل هو مفعول به اى لقيت سعة لا ضيقا اهـ

ص٩١٣ باب يدعى الناس بآبائهم كذا في النسخ الهندية وفي نسخة الفتح باب ما يدعى الناس بآبائهم قال الحافظ كذا للاكثر وذكره ابن بطال بلفظ هل يدعى الناس زاد في اوله هل وقد ورد في ذلك حديث مرفوع لام الدرداء اخرجه ابو داؤد وصححه ابن حبان ولفظه انكم تدعون يوم القيامة باسمائكم واسماء آبائكم فاحسنوا اسماءكم ورجاله ثقات الا ان في سنده انقطاعا بين عبد الله بن ابي زكريا راويه عن ابي الدرداء فانه لم يدركه واكتفى المصنف عنه لما لم يكن على شرطه بحديث الباب وهو حديث ابن عمر لقوله فيه غدرة فلان ابن فلان فتضمن الحديث انه ينسب الى ابيه في الموقف الاعظم وقال ابن بطال في هذا الحديث رد لقول من زعم انهم لا يدعون يوم القيامة الا بامهاتهم سترا على آبائهم قلت هو حديث اخرجه الطبراني من حديث ابن عباس وسنده ضعيف جدا قال ابن بطال والدعاء بالآباء اشد في التعريف والبلغ في التمييز اهـ ملتقطا وقال القسطلاني وفي الحديث الحكم بظواهر الامور قال في فتح الباري وهو يقتضي حمل الآباء على من كان ينسب اليه في الدنيا لا على من هو في نفس الامر وهو المعتمد اهـ

ص٩١٣ باب لا يقل خبثت نفسي بفتح الخاء المعجمة وضم الموحدة ويقال بفتح الموحدة والضم اصوب قال الراغب الخبث يطلق على الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في الفعال قلت وعلى الحرام والصفات المذمومة القولية والفعلية قال الخطابي تبعا لابي عبيد لقست وخبثت بمعنى واحد وانما كره صلى الله عليه وسلم من ذلك اسم الخبث فاختار اللفظة السالمة من ذلك وكان من سنته تبديل الاسم القبيح بالحسن وقال غيره معنى لقست غثت بغين معجمة ثم مثلثة وهو يرجع ايضا الى معنى خبثت وقيل معناه ساء خلقها قال ابن ابي جمرة النهي عن ذلك للندب والخبث واللقس وان كان المعنى المراد يتأدى بكل منهما لكن لفظ الخبث قبيح ويجمع امورا زائدة على المراد بخلاف اللقس فانه يختص بامتلاء المعدة اهـ من الفتح

ص٩١٣ باب لا تسبوا الدهر قال العلامة العيني اى هذا باب فيه المنع عن سب الدهر وذكره في الترجمة بقوله لا تسبوا الدهر فانه في لفظ مسلم بكذا ولفظه عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وروى مسلم هذا الحديث بطرق مختلفة ومتون متباينة اهـ قلت وهو آخر حديث من سنن ابي داؤد وبسط الشيخ قدس سره الكلام على شرح هذا الحديث في البذل

ص٩١٤ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الكرم قلب المؤمن الخ قال الحافظ غرض البخاري ان الحصر ليس على ظاهره وانما المعنى ان الاحق باسم الكرم قلب المؤمن ولم يرد ان غيره لا يسمى كرما كما ان المراد بقوله انما المفلس من ذكر ولم يرد ان من يفلس في الدنيا لا يسمى مفلسا وبقوله انما الصرعة كذلك وكذا قوله لا ملك الا الله لم يرد انه لا يجوز ان يسمى غيره ملكا وانما اراد الملك الحقيقي وان سمي غيره ملكا واستشهد بذلك بقوله تعالى ان الملوك وفي القرآن من ذلك عدة امثلة ثم قال الحافظ في شرح الحديث وقد اخرج الطبراني والبزار من حديث سمرة رفعه ان اسم الرجل المؤمن في الكتب الكرم من اجل ما اكرمه الله على الخليقة وانكم تدعون الحائط من العنب الكرم الحديث قال الخطابي ما ملخصه ان المراد بالنهي تاكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولان في تبقية هذا الاسم لها تقريرا لما كانوا يتوهمونه من تكرم شاربها فنهى عن تسميتها كرما وقال انما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الايمان وهدى الاسلام وحكى ابن بطال عن ابن الانباري انهم سموا العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء وتامر بمكارم الاخلاق فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا اصل الخمر باسم مأخوذ من الكرم وجعل المؤمن الذي يتقي شربها ويرى الكرم في تركها

احق بہذا الاسم انتہی الی آخر ما بسط الحافظ

ص۹۱۳ باب قول الرجل فداك ابی و امی الخ قال العلامة العینی ای ہذا باب فی ذکر قول الرجل بین کلامہ فداك ابی و امی الفداء بکسر الفاء والمد وبفتح الفاء والقصر یعنی انت مفدی بابی و امی و الفداء فکاك الاسیر یقال فداہ یفدیہ فداء و فدی و فاداہ یفادیہ مفاداة اذا اعطی فداءہ و انقذہ و فداہ بنفسہ و فداہ اذا قال لہ جعلت فداك اھ وقال القسطلانی باب قول الرجل لغیرہ فداك بفتح الفاء والقصر ابی و امی اھ قال الکرمانی الفداء اذا کسر اولہ یمد و یقصر واذا فتح فہو مقصور اھ فعلی ہذا یجوز ان یکون المذکور فی الترجمة من لفظ فداك بفتح الفاء وکسرہا فلا وجہ لقول القسطلانی "بفتح الفاء" نظرا الی الضابطة المذکورة وسکت الشراح عن غرض الترجمة وتعرض لہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع اذ قال قولہ باب قول الرجل الخ بینہ لما فی ظاہرہ مظنة الکراہة لترک حرمة الاب ولانہ لا یملکہ حتی یفدیہ اھ وفی ہامشہ قال النووی فیہ جواز التفدیة بالابوین وبہ قال جماہیر العلماء وکرہہ عمر بن الخطاب والحسن البصری وکرہہ بعضہم فی التفدیة بالمسلم من ابویہ والصحیح الجواز مطلقا لانہ لیس فیہ حقیقة فداء وانما ہو کلام والطاف و اعلام لمحبتہ لہ ومنزلتہ وقد وردت الاحادیث الصحیحة بالتفدیة مطلقا اھ نعم قد تعرض الحافظ وغیرہ من الشراح لغرض الترجمة الآتیة وذکروا فیہا الخلاف کما سیأتی وکانہم جعلوا الحکم ما ذکر فی الترجمتین واحدا یعنی جعلوا تفدیة الرجل بنفسہ وبابویہ فی حکم واحد

ص۹۱۳ باب قول الرجل جعلنی اللّٰہ فداك ای ہل یباح او یکرہ وقد استوعب الاخبار الدالة علی الجواز ابو بکر ابن ابی عاصم فی اول کتابہ آداب الحکماء وجزم بجواز ذلك فقال للمرء ان یقول ذلك لسلطانہ ولکبیرہ ولذوی العلم ولمن احب من اخوانہ غیر محظور علیہ ذلك بل یثاب علیہ اذا قصد توقیرہ واستعطافہ ولو کان ذلك محظورا لنہی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قائل ذلك ولا علمہ ان ذلك غیر جائز ان یقال لاحد غیرہ وقد ترجم ابو داؤد بہذہ الترجمة وساق حدیث ابی ذر قلت للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لبیك وسعدیك جعلنی اللّٰہ فداك الحدیث وکذا اخرجہ البخاری فی الادب المفرد فی الترجمة قال الطبرانی فی ہذہ الاحادیث دلیل علی جواز قول ذلك واما ما رواہ مبارك بن فضالة عن الحسن قال دخل الزبیر علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وہو شاك فقال کیف تجدك جعلنی اللّٰہ فداك قال ما ترکت اعرابیتك بعد ثم قال لا حجة فی ذلك علی المنع لانہ لا یقاوم تلك الاحادیث فی الصحة وعلی تقدیر ثبوت ذلك فلیس فیہ صریح المنع بل فیہ اشارة الی انہ ترك الاولی فی القول للمریض اما بالتانیس والملاطفة واما بالدعاء والتوجع قال الحافظ ویمکن ان یعترض بانہ لا یلزم من تسویغ قول ذلك للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یسوغ لغیرہ لان نفسہ اعز من انفس القائلین وآبائہم والجواب ان الاصل عدم الخصوصیة اھ مختصرا من الفتح وقال العلامة الکرمانی بعد ذکر حدیث الباب قال ابن بطال فیہ رد لقول من لم یجوز تفدیة الرجل بنفسہ او بابویہ وزعم انہ انما فدی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم سعدا بابویہ لانہما کانا مشرکین فاما المسلم فلا یجوز لہ ذلك اھ

ص۹۱۴ باب احب الاسماء الی اللّٰہ وقول الرجل لصاحبہ یا بنی کذا فی النسخة الہندیة بزیادة قول

من الابواب المترجم للبخاری

الرجل الخ ولم یذکر ہذہ الزیادة فی نسخة من نسخ الشروح ولا فی المتون المصریة الاخر الموجودة عندنا ولم یتعرض لہ احد من الشراح ولیس لہ ذکر فی حدیث الباب فالظاہر انہ من تصرف الناسخ واللّٰہ اعلم بحقیقة الحال والارجح عندی علی ثبوت ہذہ النسخة انہ من الاصل الثامن والثلثین من اصول التراجم وہذا اصل مطرد تقدمت نظائرہ فی مقدمة اللامع وکانہ اشار بذلك الی روایات وردت فی ذلك وقد ترجم الامام الترمذی فی جامعہ باب ما جاء یا بنی وذکر فیہ حدیث انس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لہ یا بنی وکتب الشیخ فی الکوکب تحت ترجمة الباب یعنی انہ لیس سبا انما ہی کلمة ترحم وتلطف تکلم بہا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اھ مختصرا من ہامش اللامع قال الحافظ قولہ احب الاسماء الی اللّٰہ الخ ورد بہذا اللفظ حدیث اخرجہ مسلم من طریق نافع عن ابن عمر رفعہ ان احب اسمائکم الی اللّٰہ عبد اللّٰہ وعبد الرحمن قال القرطبی یلتحق بہذین الاسمین ما کان مثلہما کعبد الرحیم وعبد الملك وعبد الصمد وانما کانت احب الی اللّٰہ لانہا تضمنت ما ہو وصف واجب للّٰہ وما ہو وصف للانسان وواجب لہ وہو العبودیة ثم اضیف العبد الی الرب اضافة حقیقیة فصدقت افراد ہذہ الاسماء وشرفت بہذا الترکیب فحصلت لہا ہذہ الفضیلة وقال غیرہ الحکمة فی الاقتصار علی الاسمین انہ لم یقع فی القرآن اضافة عبد الی اسم من اسماء اللّٰہ تعالی غیرہما قال اللّٰہ تعالی وانہ لما قام عبد اللّٰہ یدعوہ وقال فی آیة اخری وعباد الرحمن وقد اخرج الطبرانی من حدیث زہیر الثقفی رفعہ اذا سمیتم فعبدوا ومن حدیث ابن مسعود رفعہ احب الاسماء الی اللّٰہ ما تعبد بہ وفی اسناد کل منہما ضعف اھ

ص۹۱۴ باب قول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم سموا باسمی ولا تکتنوا بکنیتی قال العلامة القسطلانی قولہ لا تکتنوا بسکون الکاف وفتح الفوقیة وضم النون ولابی ذر عن الحموی والمستملی ولا تکنوا بفتح الکاف والنون المشددة علی حذف احدی التائین او بسکون الکاف وضم النون بکنیتی بالیاء قال فی الفتح وللاصیلی بکنوتی بالواو بدل التحتیة وہی بمعناہا تقول کنیتہ وکنوتہ بمعنی والکنیة ما اولہ اب او ام والاسم ما عری عنہ قال انس الخ فیما سبق موصولا فی البیوع وصفة النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بلفظ سموا باسمی ولا تکتنوا بکنیتی اھ بزیادة من الفتح واما حدیث الباب اعنی حدیث جابر فقد تقدم فی ابواب الخمس وما قالہ القسطلانی تقدم موصولا فی صفة النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قالہ تبعا للحافظ وہو زلة قلم والصواب بدلہ فی باب کنیة النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ومسئلة الباب خلافیة شہیرة تقدمت الاشارة الیہا فی الباب المذکور قال النووی اختلف فی التکنی بابی القاسم علی ثلثة مذاہب الاول المنع مطلقا سواء کان اسمہ محمدا ام لا ثبت ذلك عن الشافعی والثانی الجواز مطلقا ویختص النہی بحیاتہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والثالث لا یجوز لمن اسمہ محمد ویجوز لغیرہ قال الرافعی یشبہ ان یکون ہذا ہو الاصح لان الناس لم یزالوا یفعلونہ فی جمیع الاعصار من غیر انکار وتعقب النووی کلام الرافعی ہذا کما فی الفتح قال الحافظ وبالمذہب الاول قال الظاہریة وبالغ بعضہم فقال لا یجوز لاحد ان یسمی ابنہ القاسم وحکی الطبری مذہبا رابعا وہو المنع من التسمیة بمحمد مطلقا وکذا التکنی بابی القاسم مطلقا ثم ساق من طریق سالم بن ابی الجعد کتب عمر لا تسموا احدا باسم نبی واحتج لصاحب ہذا القول بما اخرجہ عن انس رفعہ یسمونہم محمدا ثم یلعنونہم وہو حدیث اخرجہ البزار وابو یعلی ایضا

وسندہ لین وحکی غیرہ مذہبا خامسا وہو المنع مطلقا فی حیاتہ والتفصیل بعدہ بین من اسمہ محمد واحمد فیمتنع والا فیجوز الی آخر ما بسط الحافظ فی الدلائل والروایات الواردة فیہ ثم قال وفی الجملة اعدل المذاہب المذہب المفصل المحکی اخیرا مع غرابتہ اھ کلہ من الفتح وکتب الشیخ قدس سرہ فی الکوکب والاصح ان النہی مقید بزمان حیوتہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ وہو مختار صاحب الدر المختار اذ قال ومن کان اسمہ محمدا لا باس بان یکنی ابا القاسم لان قولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتی قد نسخ لان علیا کنی ابنہ محمد بن الحنفیة ابا القاسم اھ وقال القاضی فی الشفاء حمل محققو العلماء نہیہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی مدة حیاتہ واجازوہ بعد وفاتہ لارتفاع العلة وللناس فیہ مذاہب وما ذکرنا ہو مذہب الجمہور والصواب ان شاء اللّٰہ تعالی اھ قال النووی ہذا مذہب مالك اھ

ص۹۱۴ باب اسم الحزن بفتح المہملة وسکون الزای ما غلظ من الارض وہو ضد السہل واستعمل فی الخلق یقال فی فلان حزونة ای فی خلقہ غلظة وقساوة قالہ الحافظ

ص۹۱۴ باب تحویل الاسم الی اسم ہو احسن منہ قال الحافظ ہذہ الترجمة منتزعة مما اخرج ابن ابی شیبة من مرسل عروة کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا سمع الاسم القبیح حولہ الی ما ہو احسن منہ وقد وصلہ الترمذی من وجہ آخر عن ہشام بذکر عائشة فیہ وقال ایضا وقد ورد الامر بتحسین الاسماء وذلك فیما اخرجہ ابو داؤد وصححہ ابن حبان من حدیث ابی الدرداء رفعہ انکم تدعون یوم القیامة باسمائکم واسماء آبائکم فاحسنوا اسمائکم (وقد تقدم مفصلا فی باب ما یدعی الناس بآبائہم) قال ابو داؤد وقد غیر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم العاص وعتلة بفتح المہملة والمثناة بعدہا لام وشیطان وغراب وحباب بضم المہملة وتخفیف الموحدة وشہاب وحرب وغیر ذلك ثم ذکر الحافظ تعیین ہؤلاء وقال فی آخرہ واسانیدہا مبینة فی کتابی فی الصحابة اھ

ص۹۱۴ باب من سمی باسماء الانبیاء قال الحافظ فی ہذہ الترجمة حدیثان صریحان احدہما اخرجہ مسلم من حدیث المغیرة بن شعبة رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال انہم کانوا یسمون باسماء انبیائہم والصالحین قبلہم وثانیہما اخرجہ ابو داؤد والنسائی والمصنف فی الادب المفرد من حدیث ابی وہب الجشمی رفعہ تسموا باسماء الانبیاء واحب الاسماء الی اللّٰہ عبد اللّٰہ وعبد الرحمان واصدقہا حارث وہمام وکان المؤلف رحمہ اللّٰہ لما لم یکونا علی شرطہ اکتفی بما استنبطہ من احادیث الباب واشار بذلك الی الرد علی من کرہ ذلك کما تقدم عن عمر انہ اراد ان یغیر اسماء اولاد طلحة وکان سماہم باسماء الانبیاء اھ وقال الحافظ ایضا فی باب قول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم سموا باسمی الخ اخرج احمد والطبرانی من طریق عبد الرحمن بن ابی لیلی ارسل عمر الی بنی طلحة وہم سبعة لیغیر اسمائہم فقال لہ محمد وہو کبیرہم واللّٰہ لقد سمانی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم محمدا فقال قوموا فلا سبیل الیکم قال الحافظ فہذا یدل علی رجوعہ عن ذلك اھ وفی القسطلانی کرہ مالك التسمیة باسماء الملائکة کجبریل وقال ایضا وفی ہذہ الاحادیث جواز التسمیة باسماء الانبیاء وقد ثبت عن سعید ابن المسیب انہ قال احب الاسماء الی اللّٰہ تعالی اسماء الانبیاء اھ قولہ ولو قضی ان یکون الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وہذا الحکم منہ بحسب ظنہ لما تفرس فی ابراہیم من امارات النجابة وخلال السعادة فحاصلہ انہ لو کان بعدہ نبی لکان ابراہیم لا انہ لو کان ابراہیم حیا لکان نبیا لا محالة فان العکس غیر لازم اھ وبسط العلامة السندی ایضا الکلام علی شرح ہذا الحدیث فارجع الیہ لو شئت

ص۹۱۵ باب تسمیة الولید کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلك جواز تسمیة المسلم بشیء من اسماء اہل الشرك اذا لم یتضمن شیئا من المعانی القبیحة اھ قال الحافظ ورد فی کراہیة ہذا الاسم حدیث اخرجہ الطبرانی من حدیث ابن مسعود نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یسمی الرجل عبدہ او ولدہ حربا او مرة او ولیدا الحدیث وسندہ ضعیف جدا وورد فیہ ایضا حدیث آخر مرسل اخرجہ یعقوب بن سفیان فی تاریخہ والبیہقی فی الدلائل من طریق عن سعید بن المسیب قال ولد لاخی ام سلمة ولد فسماہ الولید فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سمیتموہ باسماء فراعنتکم لیکونن فی ہذہ الامة رجل یقال لہ الولید ہو اشر علی ہذہ الامة من فرعون لقومہ ثم بسط الحافظ الکلام علی ثبوت ہذا الحدیث وعدمہ واوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات وقال العلامة القسطلانی و فی حدیث معاذ بن جبل عند الطبرانی ایضا قال خرج علینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فذکر حدیثا فیہ قال الولید اسم فرعون ہادم شرائع الاسلام یبوء بدمہ رجل من اہل بیتہ وسندہ ضعیف جدا وفسر بالولید بن یزید بن عبد الملك لفتنة الناس بہ حتی خرجوا علیہ فقتلوہ وانفتحت الفتن علی الامة بسبب ذلك اھ

ص۹۱۵ باب من دعا صاحبہ فنقص من اسمہ حرفا کذا اقتصر علی حرف وہو مطابق لحدیث عائشة فی عائش ولحدیث انس فی انجش واما حدیث ابی ہریرة فنازع ابن بطال فی مطابقتہ فقال لیس من الترخیم وانما ہو نقل اللفظ من التصغیر والتانیث الی التکبیر والتذکیر وذلك انہ کناہ ابا ہریرة وہریرة تصغیر ہرة فخاطبہ باسمہا مذکرا فہو نقصان فی اللفظ وزیادة فی المعنی قلت وہو نقص فی الجملة لکن کون النقص منہ حرفا فیہ وکانہ لحظ الاسم قبل التصغیر وہی ہرة فاذا حذفت التاء الاخیرة صدق انہ نقص من الاسم حرفا وقد ترجم فی الادب المفرد مثلہ لکن قال شیئا بدل حرفا الی آخر ما ذکرہ الحافظ فی الفتح

ص۹۱۵ باب الکنیة للصبی قبل ان یولد للرجل قال العلامة السندی وفی نسخة قبل ان یلد الرجل والمعنی ای قبل ان یصیر رجلا فیولد لہ او فیلد واللّٰہ اعلم اھ وقال الحافظ ذکر فیہ قصة ابی عمیر وہو مطابق لاحد رکنی الترجمة والرکن الثانی ماخوذ من الالحاق بل بطریق الاولی واشار بذلك الی الرد علی من منع تکنیة من لم یولد لہ مستندا الی انہ خلاف الواقع فقد اخرج ابن ماجة واحمد والطحاوی وصححہ الحاکم من حدیث صہیب ان عمر قال لہ ما لك تکنی ابا یحیی ولیس لك ولد قال ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کنانی واخرج ابن ابی شیبة عن الزہری قال کان رجال من الصحابة یکتنون قبل ان یولد لہم اھ وتعقب العینی قول الحافظ ان الرکن الثانی ماخوذ بالالحاق اذ قال ہذا الکلام غیر موجہ لان جواز التکنی للصبی لا یستلزم جواز التکنی للرجل قبل ان یولد لہ فکیف یصح الالحاق بہ فضلا عن الاولویة والظاہر انہ

لم يظفر بحديث على شرطه مطابق للجزء الثاني فلذلك لم يذكر له شيئا اهـ وحكى القسطلاني تعقب العيني وسكت عليه قلت والتعقب ليس بوجيه عندي وسبق الى وجه المطابقة الذي ذكره الحافظ ابن بطال ايضا قال الكرماني قال ابن بطال جناء الكنية انما هي على معنى التكرمة والتفاؤل له ان يكون ابا وان يكون له ابن واذا جاز للصبي في صغره قبل ان يولد له اولى بذلك اهـ قال القسطلاني وحديث الباب فيه فوائد جمعها ابو العباس بن القاص من الشافعية في جزء مفرد وسبقه الى ذلك ابو حاتم الرازي احد ائمة الحديث ثم الترمذي في الشمائل ثم الخطابي اهـ قلت ووجه ما ذكره الحافظ انه قال ذكر ابن القاص في اول كتابه ان بعض الناس عاب على اهل الحديث انهم يروون اشياء لا فائدة فيها ومثل ذلك بحديث ابي عمير هذا قال وما درى ان في هذا الحديث من وجوه الفقه وفنون الادب والفائدة ستين وجها ثم ساقها مبسوطة قال الحافظ فلخصتها مستوفيا مقاصده ثم اتبعته بما تيسر من الزوائد عليه ثم ذكرها فارجع اليه لو شئت

ص۹۱۵ باب التكني بابي تراب وان كانت له كنية اخرى قال الحافظ ذكر فيه قصة علي بن ابي طالب في ذلك وقد تقدمت باتم من هذا السياق في مناقبه وفيه بيان الاختلاف في سبب ذلك وان الجمع بينها ممتنع ثم ظهر لي امكان الجمع وقد ذكرته في بابه من كتاب الاستيذان اهـ وقال في المناقب ظاهره ان ذلك اول ما قال له ذلك وروى ابن اسحاق من طريقه واحمد من حديث عمار بن ياسر قال نمت انا وعلي في غزوة العشيرة في نخل فما افقنا الا بالنبي صلى الله عليه وسلم يحركنا برجله يقول لعلي قم يا ابا تراب لما يرى عليه من التراب وهذا ان ثبت حمل على انه خاطبه بذلك في هذه الكائنة الاخرى الى آخر ما ذكره وذكر الحافظ بعينها ايضا في آخر الباب وزاد وغزوة العشيرة كانت في اثناء السنة الثانية قبل وقعة بدر وذلك قبل ان يتزوج علي فاطمة فان كان محفوظا امكن الجمع بان يكون ذلك تكرر منه في حق علي ثم قال ويستفاد من الحديث جواز تكنية الشخص باكثر من كنية وذكر فوائد اخر قال العلامة العيني مطابقة الحديث للترجمة في آخر الحديث اهـ تمت اي في قوله اجلس يا ابا تراب واوضحه الكرماني فقال فان قلت ما وجه دلالته على الكنيتين وهو الجزء الآخر من الترجمة قلت ابو الحسن هو الكنية المشهورة لعلي رضي الله عنه فلما كني بابي تراب صار ذا كنيتين اهـ قلت ويخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان المصنف اشار بالجزء الاول من الترجمة الى جواز التكني بابي التراب دفعا لما يتوهم ان فيه نوع مذلة

ص۹۱۶ باب ابغض الاسماء الى الله تبارك وتعالى قال الحافظ كذا ترجم بلفظ ابغض وهو بالمعنى وقد ورد بلفظ اخبث بمعجمة وموحدة ثم مثلثة وبلفظ اغيظ وبهما عند مسلم من وجه آخر عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ولابن ابي شيبة عن مجاهد بلفظ اكره الاسماء ونقل ابن التين عن الداؤدي قال ورد في بعض الاحاديث ابغض الاسماء الى الله خالد ومالك قال وما اراه محفوظا لان في الصحابة من يسمى بهما قال وفي القرآن تسمية خازن النار مالكا قال والعباد وان كانوا يموتون فان الارواح لا تفنى انتهى كلامه فاما الحديث الذي اشار اليه فما وقفت عليه بعد البحث ثم رأيت في ترجمة ابراهيم بن الفضل المدني احد الضعفاء من مناكيره عن سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه رفعه احب الاسماء الى الله ما سمي به واصدقها الحارث وهمام واكذب الاسماء خالد ومالك وابغضها الى الله ما سمي لغيره فلم يضبط الداؤدي لفظ المتن او هو متن آخر اطلع عليه واما استدلاله على ضعفه بما ذكر من تسمية بعض الصحابة وبعض الملائكة فليس بواضح لاحتمال اختصاص المنع بمن لا يملك شيئا واما احتجاجه لجواز التسمية بخالد بما ذكر من ان الارواح لا تفنى فعلى تقدير التسليم فليس بواضح ايضا لان الله سبحانه وتعالى قد قال لنبيه صلى الله عليه وسلم وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد والخلد البقاء الدائم بغير موت فلا يلزم من كون الارواح لا تفنى ان يقال صاحب تلك الروح خالد اهـ قوله تفسيره شاهان شاه قال الحافظ وقد تعجب بعض الشراح من تفسير سفيان بن عيينة اللفظة العربية باللفظة العجمية وانكر ذلك آخرون وهو غفلة منهم عن مراده وذلك ان لفظ شاهان شاه كان قد كثر التسمية به في ذلك العصر فنبه سفيان على ان الاسم الذي ورد الخبر بذمه لا ينحصر في ملك الاملاك بل كل ما ادى معناه باي لسان كان فهو مراد بالذم ويؤيد ذلك انه وقع عند الترمذي مثل شاهان شاه وقوله شاهان شاه هو المشهور في روايات هذا الحديث وحكى عياض عن بعض الروايات شاه شاه بالتنوين بغير اشباع في الاولى والاصل هو الاولى وهذه الرواية تخفيف منها وزعم بعضهم ان الصواب شاه شاهان وليس كذلك لان قاعدة العجم تقديم المضاف اليه على المضاف فاذا ارادوا قاضي القضاة بلسانهم قالوا موبذان موبذ فموبذ هو القاضي وموبذان جمعه فكذا شاه هو الملك وشاهان هو الملوك اهـ وهكذا قال الكرماني حيث قال معناه ملك الملوك لكن في قاعدة العجم تقديم المضاف اليه على المضاف اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله شاهان شاه الظاهر انه من التركيب المقلوب كقولهم سرايرده اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره هو كذلك اي انه من التركيب المقلوب وما قال الشراح كما تقدم ان قاعدة العجم تقديم المضاف اليه على المضاف فانما هو في اللغة الهندية واما في اللغة الفارسية فليس كذلك بل القاعدة عندهم تقديم المضاف على المضاف اليه كما هو في اللغة العربية فتأمل.

ص— باب كنية المشرك قال الحافظ اي هل يجوز ابتداء وهل اذا كانت له كنية تجوز مخاطبته او ذكره بها واحاديث الباب مطابقة لهذا الاخير ويلتحق به الثاني في الحكم اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ودفع به مظنة الكراهة لما فيه من الاحترام والاعزاز بحسب الظاهر اهـ قلت وقد قيد العلماء جواز تكنية المشرك بالشرائط والمصالح فقد ترجم الامام النووي في كتاب الاذكار باب جواز تكنية الكافر والمبتدع والفاسق اذا كان لا يعرف الا بها او خيف من ذكره باسمه فتنة ثم ذكر تحت ترجمة الباب قال تعالى تبت يدا ابي لهب واسمه عبد العزى قيل ذكر بكنيته لانه بها يعرف وقيل كراهة لاسمه حيث جعل عبدا للصنم وتكرر في الحديث تكنية ابي طالب واسمه عبد مناف وفي الصحيح هذا قبر ابي رغال ونظير هذا كثيرة هذا كله اذا وجد الشرط الذي ذكرناه في الترجمة فان لم يوجد لم يزد على الاسم الى آخر ما ذكر وتعقب عليه الحافظ في الفتح فارجع اليه لو شئت وقال ايضا قال ابن بطال في الحديث جواز تكنية المشركين على وجه التالف اما رجاء لاسلامهم او لتحصيل منفعة منهم اهـ

ص— باب المعاريض مندوحة عن الكذب قال الحافظ مندوحة بوزن مفعولة بنون ومهملة اي فسحة ومتسع ندحت الشيء وسعته وانتدح فلان بكذا اتسع والمعنى ان في المعاريض من الاتساع ما يغني عن الكذب وهذه الترجمة لفظ حديث اخرجه المصنف في الادب المفرد من طريق قتادة عن مطرف بن عبد الله قال صحبت عمران بن حصين من الكوفة الى البصرة فما اتى عليه يوم الا انشدنا فيه شعرا وقال ان في معاريض الكلام مندوحة عن الكذب واخرجه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات واخرجه ابن عدي من وجه آخر عن قتادة مرفوعا ووهاه ثم قال الحافظ والمعاريض جمع معراض من التعريض بالقول قال الجوهري كلام هو خلاف التصريح وهو التورية بالشيء عن الشيء وقال الراغب التعريض كلام له وجهان في صدق وكذب او باطن وظاهر قلت والاولى ان يقال كلام له وجهان يطلق احدهما والمراد لازمه ومما يكثر السؤال عنه الفرق بين التعريض والكناية وللشيخ تقي الدين السبكي جزء جمعه في ذلك اهـ قال الكرماني وفي المثل ان في المعاريض لمندوحة اهـ وبسط الحافظ الكلام في مطابقة حديثي الباب للترجمة وقال الكرماني قال شارح التراجم حديث القوارير والفرس ليسا من المعاريض بل من باب المجاز ولعل البخاري لما راى ذلك جائزا قال فالمعاريض التي هي حقيقة اولى بالجواز اهـ قال القسطلاني ومحل جواز استعمال المعاريض اذا كانت فيما يخلص من الظلم او يحصل الحق واما استعمالها في ابطال حق او تحصيل باطل فلا يجوز اهـ

ص۹۱۷ باب قول الرجل للشيء ليس بشيء وهو ينوي انه ليس بحق الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله قول الرجل ليس بشيء يعني بذلك انه لا يعد كذبا فان المراد انه ليس بشيء معتد به وقوله قر الدجاجة اي كما يقر الدجاجة المتطوقة في فرج امرأتها اهـ وهذا المعنى ذكره القاري ايضا في المرقاة ولم يذكره شراح البخاري

ص۹۱۸ باب رفع البصر الى السماء الخ قال ابن التين غرض البخاري الرد على من كره ان يرفع بصره الى السماء كما اخرجه الطبري عن ابراهيم التيمي وعن عطاء السلمي انه مكث اربعين سنة لا ينظر الى السماء تخشعا ثم صح النهي عن رفع البصر الى السماء في حالة الصلوة كما تقدم في صلوة عن انس رفعه ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في صلوتهم الحديث والجمع بين الحديثين ان النهي خاصة بالصلوة اهـ مختصرا وهكذا في شرح الكرماني اذ قال قال ابن بطال فيه رد على اهل الزهد في قولهم انه لا ينبغي النظر الى السماء تخشعا وتذللا لله سبحانه وتعالى اهـ من الفتح وقال القسطلاني وحكي ان في بني اسرائيل من اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبد بافتى فلم تظله فقالت له امه لعل فرطة فرطت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قال فما اتيت الا من ذلك اهـ

ص۹۱۸ باب من نكت العود بين الماء والطين قال الحافظ النكت بالنون والمثناة الضرب المؤثر ذكر فيه حديث ابي موسى وقد تقدم مطولا في المناقب وهو ظاهر فيما ترجم له وفقه الترجمة ان ذلك لا يعد من العبث المذموم لان ذلك انما يقع من العاقل عند التفكر في الشيء اهـ بزيادة من العيني وقال القسطلاني والنكت بالعصا يقع كثيرا عند التفكر في شيء لكن لا يسوغ استعمال الاوقات لا بعضا فلو ضرب به ارادا وغيره منع والحديث مر في المناقب اهـ قلت ومما يقوى الاحتياج الى عقد هذه الترجمة ما يتوهم من عدم جوازها في المشكوة برواية الترمذي وابن ماجة من حديث عقبة بن عامر رفعه كل شيء يلهو به الرجل باطل الا رميه بقوسه وتاديبه فرسه وملاعبته امرأته فانهن من الحق الحديث وذلك لان اللهو الباطل ما لا منفعة فيه ولا طائل تحته ودفع هذا النكت كما تقدم انما يكون عند التفكر في شيء فلا يعد مذموما ويأتي ترجمة المصنف في كتاب الاستيذان باب كل لهو باطل اذا شغله عن طاعة الله الخ ولهج صاحب الفيض الى غرض آخر اذ قال ولما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون مخالفا للوقار والمتانة اهـ

ص— باب الرجل ينكت الشيء بيده في الارض قال الحافظ ذكر فيه حديث علي بن ابي طالب رضي الله عنه اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقد مضى باتم من هذا السياق في تفسير سورة والليل والغرض منه قوله ينكت في الارض بعود اهـ قال القسطلاني وهذا الفعل يقع غالبا ممن يتفكر في شيء يريد استحضار معانيه اهـ قلت ولعل التبويب بهذه الترجمة مع ان معناه قد تقدم في الباب السابق اشارةً منه الى مزيد الاهتمام في امر التفكر والتدبر والافاضل لنكت قد ثبت جوازه في الباب السابق وقد ورد الحث والتحريض في عدة آيات من القرآن في الامر بالتفكر كقوله لعلكم تتفكرون فتأمل فانه لطيف

ص— باب التكبير والتسبيح عند التعجب قال الحافظ قال ابن بطال التسبيح والتكبير معناه تعظيم الله وتنزيهه من السوء واستعمال ذلك عند التعجب واستعظام الامر حسن وفيه تمرين اللسان على ذكر الله تعالى وهذا توجيه جيد كان البخاري رمز الى الرد على من منع من ذلك اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وفي الترجمة دلالة على رد ما قال بعضهم ان من قال لآخر كل فقال اذكر ولا باسم الله كفر ووجه الرد ظاهر فان في الحديث وضع اسم الله موضع كلام الناس كما في مسئلة بسم الله فافهم اهـ وفي فيض الباري اباح المصنف اخراج الاذكار عن معناها واستعمالها في غيره وهو ثابت في السلف ثبوتا لا مرد له وحينئذ ينبغي ان يؤول ما في الدر المختار ان الطلبة ان اصطلحوا على ان يكبروا او يسبحوا عند ختم الدرس فهو مكروه لانه اخراج الذكر عن مدلوله نعم ان كان اخراجه الى محل مستحسن فلا وجه كما ذكره الحنفية ان السائل ان ذكر اسم الله على الباب لا يقول السامع جل جلاله او كلمة تدل على عظمته تعالى وان كان ادبا في عامة الاحوال وذلك لانه قال باسمه في موضع لم يكن له ذلك اهـ

ص۹۱۸ باب الخذف هكذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح الاربعة الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني باب النهي عن الخذف وهو بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين وبالفاء وهو رمي الحصا بالاصابع قاله القسطلاني وقال تحت حديث الباب والغرض النهي عن اذى المسلمين وهو من آداب الاسلام والحديث مر في الصيد وغيره اهـ قلت وقد ترجم هناك باب الخذف والبندقة فارجع اليه لو شئت.

ص۹۱۹ باب الحمد للعاطس اي مشروعيته وظاهر الحديث يقتضي وجوبه لثبوت الامر الصريح به ولكن نقل النووي الاتفاق على استحبابه واما لفظه فنقل ابن بطال وغيره عن طائفة انه لا يزيد على الحمد لله كما في حديث ابي هريرة الآتي بعد بابين وعن طائفة يقول الحمد لله على كل حال قال وقد جاء النهي عن ابن عمر اخرجه الترمذي

قال عطس رجل فقال الحمد لله والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن عمر الحمد لله والصلوة على رسول الله ولكن ليس هكذا علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند الطبراني من حديث ابي مالك الاشعري رفعه اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله على كل حال ومثله عند ابي داؤد من حديث ابي هريرة وعن طائفة يقول الحمد لله رب العالمين قلت ورد ذلك في حديث لابن مسعود اخرجه المصنف في الادب المفرد والطبراني وورد الجمع بين اللفظين فعنده في الادب المفرد عن علي بلفظ الحمد لله رب العالمين على كل حال وهذا موقوف رجاله ثقات الى آخر ما بسط الحافظ في تلك الروايات وفي آداب العاطس فارجع اليه لو شئت وقال العلامة القسطلاني والحكمة فيه كما قاله الحليمي ان العطاس يدفع الاذى عن الدماغ الذي فيه قوة الفكر ومنه منشأ الاعصاب التي هي معدن الحس وبسلامته تسلم الاعضاء فيظهر بهذا انه نعمة جليلة يناسب ان تقابل بالحمد لما فيه من الاقرار لله بالخلق والقدرة واضافة الخلق اليه لا الى الطبائع اهـ ملتقطا

ص٩١٩ باب تشميت العاطس اذا حمد الله قال الحافظ اي مشروعية التشميت بالشرط المذكور ولم يعين الحكم وقد ثبت الامر بذلك كما في حديث الباب اهـ وقال العلامة الكرماني التشميت بالمعجمة اصله ازالة شماتة الاعداء والتفعيل للسلب فاستعمل للدعاء بالخير لا سيما بلفظ يرحمكم الله وبالمهملة بكونه على سمت حسن اهـ وبسط الكلام على ذلك في الاوجز في لغته بل هو بالشين المعجمة او المهملة واختلافهم في حكمه وغير ذلك من المباحث اما حكمه فظاهر الامر الوارد في الحديث الوجوب وبه قال ابن المزين من المالكية وبه قال جمهور اهل الظاهر وقال ابن ابي جمرة قال جماعة من علمائنا انه فرض عين وقواه ابن القيم في حواشي السنن وذهب آخرون الى انه فرض كفاية ورجحه ابن رشد وابن العربي وبه قال الحنفية وجمهور الحنابلة وذهب جماعة من المالكية الى انه مستحب ويجزئ الواحد عن الجماعة وهو قول الشافعية وقال العيني وعند جمهور العلماء من اصحاب المذاهب الاربعة انه فرض كفاية اهـ من هامش اللامع واما مطابقة الحديث بالترجمة فقال الكرماني فان قيل الترجمة في التشميت للحامد وحديث البراء عام قلت هو وان كان مطلقا لكن لا بد من التقييد بالحامد للحديث الذي بعده والذي قبله حملا للمطلق على المقيد قال ابن بطال كان ينبغي للبخاري ان يذكر حديث ابي هريرة في هذا الباب قال وهذا الباب من الابواب التي عجلت المنية عن تهذيبه لكن المعنى المترجم به مفهوم منه اهـ

ص٩١٩ باب ما يستحب من العطاس وما يكره من التثاؤب قال العلامة القسطلاني العطاس بضم العين والتثاؤب بالفوقية ثم المثلثة والواو بغير همز في الفرع واصله قال في الكواكب وهو بالهمز على الاصح وهو تنفس ينفتح منه الفم من الامتلاء وثقل النفس وكدورة الحواس اهـ قال الحافظ قال الخطابي معنى المحبة والكراهة فيهما منصرف الى سببهما وذلك ان العطاس يكون من خفة البدن وانفتاح المسام وعدم الغاية في الشبع وهو بخلاف التثاؤب فانه يكون من علة امتلاء البدن وثقله مما يكون ناشئا عن كثرة الاكل والتخليط فيه والاول يستدعي النشاط في العبادة والثاني على عكسه اهـ

ص٩١٩ باب اذا عطس كيف يشمت بفتح الميم المشددة على صيغة المجهول ثبت بحديث الباب انه يقول له يرحمك الله قال الحافظ قال ابن بطال ذهب الى هذا قوم فقالوا يقول له يرحمك الله يخصه بالدعاء وحده وورد اخرج البيهقي في الشعب وصححه ابن حبان عن ابي هريرة رفعه لما خلق الله آدم عطس فالهمه ربه ان قال الحمد لله فقال له ربه يرحمك الله واخرج الطبري عن ابن مسعود قال يقول يرحمنا الله واياكم واخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر نحوه واخرج البخاري في الادب المفرد بسند صحيح عن ابي جمرة سمعت ابن عباس اذا شمت يقول عافانا الله واياكم من النار يرحمكم الله اهـ

ص٩١٩ باب لا يشمت العاطس اذا لم يحمد الله اورد فيه حديث انس الماضي في باب الحمد للعاطس وكانه اشار الى ان الحكم عام وليس مخصوصا بالرجل الذي وقع له ذلك اخرج مسلم من حديث ابي موسى بلفظ اذا عطس احدكم فحمد الله فشمتوه وان لم يحمد الله فلا تشمتوه قال النووي مقتضى هذا الحديث ان من لم يحمد الله لم يشمت قلت هو منطوقه لكن هل النهي فيه للتحريم او للتنزيه الجمهور على الثاني اهـ مختصرا من الفتح

ص٩١٩ باب اذا تثاوب فليضع يده على فيه قال الحافظ كذا للاكثر وللمستملي تثاءب بهمزة بدل الواو وقد انكر الجوهري كونه بالواو وقال غيره انهما لغتان وبالهمز والمد اشهر اهـ واما مطابقة الحديث بالترجمة فقال الكرماني فان قلت اين وجه دلالته على وضع اليد على الفم قلت عموم الرد اذ قد يكون ذلك بالوضع كما يكون بتطبيق الشفة على الاخرى مع ان الوضع اسهل واحسن قال ابن بطال ليس في الحديث الوضع ولكن ثبت في بعض الروايات اذا تثاءب احدكم فليضع يده على فيه اهـ قال الحافظ وقد وقع في بعض طرقه صريحا اخرجه مسلم وابو داؤد من حديث ابي سعيد الخدري بلفظ اذا تثاءب احدكم فليمسك بيده على فمه ولفظ الترمذي مثل لفظ الترجمة اهـ قال العلامة العيني فان قلت اكثر روايات الصحيحين ان التثاؤب مطلق وجاء مقيدا بحالة الصلوة في رواية لمسلم من حديث ابي سعيد اذا تثاءب احدكم في الصلوة فليكظم ما استطاع قلت قال شيخنا زين الدين رحمه الله يحمل المطلق على المقيد وللشيطان غرض قوي في التشويش على المصلي في صلوته اهـ وقال العلامة القسطلاني ولم يتعرض لاي اليدين يضعها وقع في صحيح ابي عوانة انه قال عقب الحديث ووضع سهيل يعني راويه عن ابي سعيد عن ابيه يده اليسرى على فيه وهو محتمل لارادة التعليم خوف ارادة وضع اليمنى بخصوصها اهـ وهذا آخر كتاب الادب ادبنا الله تعالى باداب الاسلام بفضله العميم وعصمنا من نزغات الشيطان وزلات الاقدام بلطفه الكريم وآما براعة الاختتام فقال الحافظ البراعة فيه في قوله فليرده ما استطاع وعندي في قوله يرحمك الله فانه كالنص على ذلك لما في حديث سلمة بن الاكوع عند البخاري لما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعامر بن الاكوع يرحمه الله قال رجل من القوم وجبت يا نبي الله لولا امتعتنا وكذا في العرف لفظ المرحوم يختص بالميت۔

كتاب الاستئذان

قال العلامة القسطلاني وهو طلب الاذن في الدخول لمحل لا يملكه المستاذن وقد اجمعوا على مشروعيته وتظاهرت به دلائل القرآن والسنة اهـ وقال القاري في المرقاة الاستئذان بسكون الهمز ويبدل ياء ومعناه طلب الاذن والاصل فيه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها الآيات اهـ قلت هذه الآية واقعة في اول سورة النور وفيها في الاستئذان آية اخرى في آخر تلك السورة وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات الآيات قال صاحب تاريخ الخميس في هذه الآية الثانية انها نزلت في السنة العاشرة من الهجرة وذكر الروايات في شان نزولها والظاهر ان الآية الاولى نزلت قبل ذلك لكن لم ار التصريح بذلك وفي التفسير الكبير ما يؤيد هذا اذ قال في ذيل تفسير الآية الثانية ومن الناس من قال ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم الآية فهذا يدل على ان الاستئذان واجب في كل حال وصار ذلك منسوخا بهذه الآية في غير هذه الاحوال الثلاثة اهـ وقال ابن كثير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستاذنكم الآية هذه الآيات الكريمة اشتملت على استئذان الاقارب بعضهم على بعض وما تقدم في اول السورة فهو استئذان الاجانب بعضهم على بعض واما احكام الاستئذان وفروعه فسياتي في الابواب الآتية ثم لا يذهب عليك ان الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان كتاب الاستئذان ليس بكتاب مستقل بل هو جزء من كتاب الادب وذلك ان تقول انه كتاب في كتاب بمنزلة الاصطلاح المعروف باب في باب كما تقدم في اصول التراجم مفصلا فان الاستئذان ايضا ادب من الآداب ولذا ذكره مسلم في كتاب الآداب وعلى هذا الاثر وعلى المصنف ما اورده من الابواب الآتية في اواخر هذا الكتاب من باب الاحتباء باليد وباب السرير والقائلة بعد الجمعة وغير ذلك وعلى هذا لا يحتاج الى ما في حاشية النسخة الهندية عن الخير الجاري اذ قال لا يخفى انه ذكر في هذا الكتاب امور سوى الاستئذان فالاولى ان يقدر ههنا كتاب الاستئذان وما يناسبه اوما هو في حكمه وعليك الاعتبار بمثاله في مثله ولكن هذا اصلا من اصول هذا الكتاب اهـ والبسط في هامش اللامع

ص٩١٩ باب بدء السلام قال الحافظ بدء بفتح اوله والهمز بمعنى الابتداء اي اول ما وقع السلام وانما ترجم للسلام مع الاستئذان للاشارة الى انه لا يؤذن لمن لم يسلم وقد اخرج ابو داؤد وابن ابي شيبة بسند جيد عن ربعي بن حراش حدثني رجل انه استاذن على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في بيته فقال أألج فقال لخادمه اخرج لهذا فعلمه فقال قل السلام عليكم أادخل الحديث اهـ قلت ولا يبعد ان يقال ان الامام البخاري اشار به الى مسئلة خلافية وهي هل يبدأ بالسلام ثم يستاذن او بالعكس قال النووي في الاذكار والسنة ان يسلم ثم يستاذن لحديث ابي داؤد وهو الصحيح وذكر الماوردي فيه ثلثة اوجه احدها هذا والثاني عكسه والثالث ان وقع عين المستاذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام وان لم تقع عليه عينه قدم الاستئذان اهـ مختصرا

والى تقديم السلام مال الطحاوي في مشكله ورجحه ابن القيم في الهدى قوله خلق الله آدم على صورته الخ بسط الكلام في شرح هذا الحديث في فيض الباري وهامشه اشد البسط

ص٩١٩ باب يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا الخ تقدم في اول الكتاب ان هذه الآية هي الاصل في مسئلة الاستئذان قال الحافظ المراد بالاستيناس في قوله تعالى حتى تستانسوا الاستئذان بتنحنح ونحوه عند الجمهور وقد تقدم في اواخر النكاح في حديث عمر الطويل في قصة اعتزال النبي صلى الله عليه وسلم نساءه وفيه فقلت استانس يا رسول الله قال نعم وحكى الطحاوي ان الاستيناس في لغة اليمن الاستئذان وجاء عن ابن عباس انكار ذلك فاخرج سعيد بن منصور والطبري والبيهقي في الشعب بسند صحيح ان ابن عباس كان يقرأ حتى تستاذنوا ويقول اخطأ الكاتب وكان يقرأ على قراءة ابي بن كعب وعن ابراهيم النخعي انه قال في مصحف ابن مسعود حتى تستاذنوا الى آخر ما بسط الحافظ۔

ص٩٢٠ باب السلام اسم من اسماء الله الخ هذه الترجمة لفظ بعض حديث مرفوع له طرق ليس منها شيء على شرط المصنف في الصحيح فاستعمله في الترجمة واورد ما يؤدي معناه على شرطه وهو حديث التشهد وكذا ثبت في القرآن في اسماء الله تعالى السلام المؤمن المهيمن اهـ من الفتح واما مناسبة الآية بالترجمة فبان المراد بالتحية في الآية السلام خاصة خلافا لما حكي عن المالكية ان المراد بها الهدية كما في الحاشية الهندية عن العيني وبسطه الحافظ وتعقب على من قال انه قول المالكية وقال بل هو قول الحنفية قلت وهو كذلك فان الجصاص في احكام القرآن حملها على الهدية ثم حكى الحافظ عن مالك ان المراد من الآية تشميت العاطس ثم تعقب عليه فارجع اليه لو شئت فكان البخاري اشار بذكر الآية في باب السلام الى ان المراد منها هو السلام وافاد الشيخ قدس سره ههنا وجها آخر وهو ادق واتقن حيث قال ولعل الوجه في ايراد الآية في هذا الباب ان المامور به من التحية ما فيه حسن سواء كان الحسن قليلا او كثيرا كما يدل عليه قوله تعالى باحسن منها فان صيغة التفضيل مشعرة بزيادة الحسن في هذا الرد فكان دليلا على اصل الحسن في التحية وليس في قولهم السلام على الله حسن لانقلاب المعنى فلم يكن قائله آتيا بالمامور به لان المامور به انما يتادى اذا تضمن الحسن ولو اقل ما في ردها اهـ

ص٩٢١ باب تسليم القليل على الكثير هو امر نسبي يشمل الواحد بالنسبة للاثنين فصاعدا والاثنين بالنسبة للثلاثة فصاعدا وما فوق ذلك اهـ من الفتح وقال القسطلاني في شرح الحديث وهو من باب التواضع لان حق الكثير اعظم فان قلت المناسب ان يسلم الكثير على القليل لان الغالب ان القليل يخاف من الكثير اجاب في الكواكب بان الغالب في المسلمين امن بعضهم من بعض فلوحظ جانب التواضع الذي هو لازم السلام اهـ

ص٩٢١ باب يسلم الراكب على الماشي قال الحافظ في رواية الكشميهني تسليم الراكب الخ على وفق الترجمة التي قبلها اهـ وقال القسطلاني قال في شرح المشكوة وانما استحب ابتداء السلام للراكب لان وضع السلام

انما ہو لحکمۃ ازالۃ الخوف من الملتقیین اذا التقیا او من احدہما فی الغالب او لمعنی التواضع المناسب لحال المومن او للتعظیم لان السلام انما یقصد بہ احد امرین اما اکتساب ود او استدفاع مکروہ قالہ الماوردی وقال ابن بطال تسلیم الراکب لئلا یتکبر برکوبہ فیرجع الی التواضع وقال المازری لان للراکب مزیۃ علی الماشی فعوض الماشی بان یبدأہ الراکب احتیاطا علی الراکب من الزہو اھ

ص۹۲۲ باب یسلم الماشی علی القاعد لحدیث الباب شاہد من حدیث عبد الرحمان بن شبل بزیادۃ اخرجہ عبد الرزاق واحمد بسند صحیح بلفظ یسلم الراکب علی الراجل والراجل علی الجالس والاقل علی الاکثر فمن اجاب کان لہ ومن لم یجب فلا شیٔ لہ اھ

ص۹۲۲ باب یسلم الصغیر علی الکبیر قولہ المار علی القاعد الخ قال الحافظ ہو اشمل من روایۃ ثابت التی قبلہا بلفظ الماشی لانہ اعم من ان یکون المار ماشیا او راکبا وقد اجتمعا فی حدیث فضالۃ بن عبید عند البخاری فی الادب المفرد والترمذی وصححہ بلفظ یسلم الفارس علی الماشی والماشی علی القائم واذا حمل القائم علی المستقر کان اعم من ان یکون جالسا او واقفا او متکئا او مضطجعا واذا اضیفت ہذہ الصورۃ الی الراکب تعددت الصور وتبقی صورۃ لم تقع منصوصۃ وہی ما اذا تلاقی ماران راکبان او ماشیان وقد تکلم علیہا المازری فقال یبدأ الادنی منہما الاعلی قدرا فی الدین اجلالا لفضلہ لان فضیلۃ الدین مرغب فیہا فی الشرع واذا تساوی المتلاقیان من کل جہۃ فکل منہما مامور بالابتداء وخیرہما الذی یبدأ بالسلام اھ مختصرا من الفتح والبسط فیہ

ص۹۲۱ باب افشاء السلام الافشاء الاظہار والمراد نشر السلام بین الناس لیحیوا سنتہ واخرج البخاری فی الادب المفرد بسند صحیح عن ابن عمر اذا سلمت فاسمع فانہا تحیۃ من عند اللہ قال النووی اقلہ ان یرفع صوتہ بحیث یسمع المسلم علیہ فان لم یسمعہ لم یکن آتیا بالسنۃ اھ قال الحافظ واستدل بالامر بافشاء السلام علی انہ لا یکفی السلام سرا بل یشترط الجہر واقلہ ان یسمع فی الابتداء وفی الجواب ولا تکفی الاشارۃ بالید ونحوہ وقد اخرج النسائی بسند جید عن جابر رفعہ لا تسلموا تسلیم الیہود فان تسلیمہم بالرؤس والاکف ویستثنی من ذلک حالۃ الصلوۃ فقد وردت احادیث جیدۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم رد السلام وہو یصلی اشارۃ اھ کلہ من الفتح

ص۹۲۱ باب السلام للمعرفۃ وغیر المعرفۃ ای من یعرفہ المسلم ومن لا یعرفہ وصدر الترجمۃ لفظ حدیث اخرجہ البخاری فی الادب المفرد بسند صحیح عن ابن مسعود انہ مر برجل فقال السلام علیک یا ابا عبد الرحمان فرد علیہ ثم قال انہ سیاتی علی الناس زمان یکون السلام فیہ للمعرفۃ واخرجہ الطحاوی بلفظ ان من اشراط الساعۃ السلام للمعرفۃ اھ من الفتح

ص۹۲۱ باب آیۃ الحجاب الظاہر من کلام الشراح ان المقصود بیان سبب نزولہا قال القسطلانی ای باب ذکر نزول آیۃ الحجاب ولابی ذر عن الکشمیہنی علامۃ الحجاب بدل آیۃ الحجاب اھ والاوجہ عندی ان الغرض بیان مصداق آیۃ الحجاب وتعیینہا وقد تقدم المباحث المتعلقۃ بہذا المقام فی تفسیر سورۃ الاحزاب مبسوطا فارجع الیہ لو شئت۔

ص۹۲۲ باب الاستیذان من اجل البصر ای شرع من اجلہ لان المستاذن لو دخل بغیر اذن لرای بعض ما یکرہ من یدخل الیہ ان یطلع علیہ اھ من الفتح قولہ فقال لو اعلم انک تنتظر لطعنت بہ فی عینک الخ وفیہ مسئلۃ وہی حکم من اصیبت عینہ او غیرہا بسبب ذلک سیاتی فی الدیات ان شاء اللہ تعالی اذ قد ترجم المصنف ہناک بباب من اطلع فی بیت قوم ففقؤا عینہ

ص۹۲۲ باب زنی الجوارح دون الفرج قال القاری قال ابن الہمام الزنا مقصور فی اللغۃ الفصحی لغۃ اہل الحجاز التی جاء بہا القرآن قال تعالی ولا تقربوا الزنی ویمد فی لغۃ نجد اھ قال الحافظ ای ان الزنا لا یختص اطلاقہ بالفرج بل یطلق علی ما دون الفرج من نظر وغیرہ وفیہ اشارۃ الی حکمۃ النہی عن رؤیۃ ما فی البیت بغیر استیذان لتظہر مناسبتہ للذی قبلہ اھ قولہ والفرج یصدق ذلک ویکذبہ ذکر الشراح لہ معنی ویخطر ببالی من تدبیر الزمان لہ معنی آخر ان کان صوابا فمن اللہ وفضلہ وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان وہو ان معنی تصدیق الفرج وتکذیبہ ان الفرج ان کان یتاثر بزنا العین کالقبلۃ وبزنا الید کاللمس ونحوہا بان یحصل فی الفرج شیٔ من الحس والحرکۃ والانتشار تکون ہذہ الامور ای زنی الجوارح المذکور فی الحدیث فی حکم الزنا وان لم یتاثر الفرج ولم ینتشر الآلۃ فلا تکون ہذہ الامور فی حکم الزنا بل ادنی منہ جریمۃ واللہ تعالی اعلم

ص۹۲۳ باب التسلیم والاستیذان ثلثا ای سواء اجتمعا او انفردا وحدیث انس شاہد للاول وحدیث ابی موسی شاہد للثانی وقد ورد فی بعض طرقہ الجمع بینہما واختلف ہل السلام شرط فی الاستیذان اولا فقال المازری صورۃ الاستیذان السلام علیکم ادخل ثم ہو بالخیار ان یسمی نفسہ او یقتصر علی التسلیم کذا قال وسیاتی ما یعکر علیہ فی باب اذا قال من ذا فقال انا اھ من الفتح وفیہ ایضا واختلف فیمن سلم ثلثا فظن انہ لم یسمع فعن مالک لہ ان یزید حتی یتحقق وذہب الجمہور وبعض المالکیۃ الی انہ لا یزید اتباعا لظاہر الخبر اھ

ص۹۲۳ باب اذا دعی الرجل فجاء ہل یستاذن ای قبل ان یدخل ام لا بل یکتفی بقرینۃ الطلب قولہ وقال سعید عن قتادۃ الخ قال القسطلانی ہذا التعلیق وصلہ المولف فی الادب المفرد وابو داؤد وزاد ابو داؤد الی طعام ثم قال لم یسمع قتادۃ من ابی رافع قال فی الفتح وقد ثبت سماعہ منہ فی الحدیث الآتی فی کتاب التوحید من روایۃ سلیمان التیمی عن قتادۃ ان ابا رافع حدثہ اھ قلت واشار المصنف بلفظ ہل فی الترجمۃ الی اختلاف الروایات قال الحافظ ثم اورد المصنف طرفا من حدیث مجاہد عن ابی ہریرۃ وفیہ قال فاتیتہم فدعوتہم فاقبلوا فاستاذنوا فاذن لہم وظاہرہ یعارض الحدیث الاول ومن ثم لم یجزم بالحکم وجمع المہلب وغیرہ بتنزیل ذلک علی اختلاف الحالین ان طال العہد بین الطلب والمجیٔ احتاج الی استیناف الاستیذان وکذا ان لم یطل لکن کان

المستدعی فی مکان یحتاج معہ الی الاذن فی العادۃ والا لم یحتج الی استیناف اذن وقال ابن التین لعل الاول فیمن علم انہ لیس عندہ من یستاذن لاجلہ والثانی بخلافہ قال والاستیذان علی کل حال احوط وقال غیرہ ان حضر صحبۃ الرسول اغناہ استیذانہ ویکفیہ سلام الملاقاۃ وان تاخر عن الرسول احتاج الی الاستیذان وبہذا جمع الطحاوی اھ وافاد الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان الاذن علی نوعین الاذن لاجل الدخول فی البیت والاذن لاجل الستر والحجاب والشخص المدعو وان لم یفتقر الی الاذن لاجل الدخول لکون الدعوۃ کافیۃ فی ذلک لکنہ لا یستغنی من الاذن لاجل الستر فلو دعاہ احد وہو فی مکان لا یفتقر فیہ الی ستر فحینئذ لا یحتاج الی الاذن مطلقا اھ ملخصا

ص۹۲۳ باب التسلیم علی الصبیان قال الحافظ وکانہ ترجم بذلک للرد علی من قال لا یشرع لان الرد فرض ولیس الصبی من اہل الفرض واخرج ابن ابی شیبۃ من طریق اشعث قال کان الحسن لا یری التسلیم علی الصبیان وعن ابن سیرین انہ کان یسلم علی الصبیان ولا یسمعہم اھ قلت ویمکن ان یقال انہ ترجم بذلک من حیث انہ یخالف فی بادی الرای ما تقدم قریبا بقولہ باب تسلیم الصغیر علی الکبیر قال ابن بطال فی السلام علی الصبیان تدریبہم علی آداب الشریعۃ وفیہ طرح الاکابر رداء الکبر وسلوک التواضع ولین الجانب قلت ویستثنی من السلام علی الصبی ما لو کان وضیئا وخشی من السلام علیہ الافتتان فلا یشرع ولا سیما ان کان مراہقا منفردا اھ من الفتح

ص۹۲۳ باب تسلیم الرجال علی النساء والنساء علی الرجال قال الحافظ اشار بہذہ الترجمۃ الی رد ما اخرجہ عبد الرزاق عن معمر عن یحیی بن ابی کثیر بلغنی انہ یکرہ ان یسلم الرجال علی النساء والنساء علی الرجال وہو مقطوع او معضل والمراد بجوازہ ان یکون عند امن الفتنۃ وذکر فی الباب حدیثین یؤخذ الجواز منہما وورد فیہ حدیث لیس علی شرطہ وہو حدیث اسماء بنت یزید مر علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نسوۃ فسلم علینا حسنہ الترمذی ولیس علی شرط البخاری فاکتفی بما ہو علی شرطہ واخرج ابو نعیم فی عمل یوم ولیلۃ من حدیث واثلۃ مرفوعا یسلم الرجال علی النساء ولا یسلم النساء علی الرجال وسندہ واہ ومن حدیث عمرو بن حریث مثلہ موقوفا علیہ وسندہ جید ثم قال الحافظ تحت الحدیث الثانی من حدیثی الباب حکی ابن التین ان الداودی اعترض فقال لا یقال للملائکۃ رجال ولکن اللہ ذکرہم بالتذکیر والجواب ان جبریل کان یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی صورۃ الرجل اھ من الفتح وقال السندی تحت الترجمۃ کانہ اراد بہ تسلیم احد الجنسین المتغایرین علی الآخر فلذلک ذکر فی الباب حدیث سلام جبریل علی عائشۃ وذکر وجہا آخر فارجع الیہ لو شئت وقال الحافظ وقال ابن بطال (فی مسئلۃ الباب) فرق المالکیۃ بین الشابۃ والعجوز سدا للذریعۃ ومنع منہ ربیعۃ مطلقا وقال الکوفیون لا یشرع للنساء ابتداء السلام علی الرجال لانہن منعن من الاذان والاقامۃ والجہر بالقراءۃ قالوا ویستثنی المحرم فیجوز لہا السلام علی محرمہا اھ قلت وما حکی ابن بطال من مذہب الامام مالک صرح بہ مالک فی الموطأ وقال النووی لما فی الاوجز اما النساء فان کن جمعا سلم علیہن وان کانت واحدۃ سلم علیہا زوجہا ومحرمہا واما الاجنبی فان کانت عجوزا لا تشتہی استحب لہ السلام علیہا واستحب لہا السلام علیہ وان کانت شابۃ او عجوزا تشتہی لم یسلم علیہا الاجنبی ولم تسلم علیہ ومن سلم منہما لم یستحق جوابا ویکرہ جوابہ ہذا مذہبنا ومذہب الجمہور اھ وفی الدر المختار یعلم جمیع فیہ کل من یکرہ السلام علیہ وفیہ بعد وکذا الاجنبیات الفتیات امنع بلہ قال ابن عابدین ومفہومہ جوازہ علی العجوز بل صرح بہ فی مصافحتہا عند امن الشہوۃ وفیہ ایضا فی موضع آخر ولا یکلم الاجنبیۃ الا عجوزا عطست او سلمت فیشمتہا ویرد السلام علیہا والا لا قال ابن عابدین ای والا تکن عجوزا بل شابۃ لا یشمتہا ولا یرد السلام بلسانہ بل یرد علیہا فی نفسہ وقال ایضا وتقدم فی شروط الصلوۃ ان صوت المرأۃ عورۃ علی الراجح اھ

ص۹۲۳ باب اذا قال من ذا فقال انا قال الحافظ وکانہ لم یجزم بالحکم لان الخبر لیس صریحا فی الکراہۃ اھ وقال العینی تحت ترجمۃ الباب ولم یذکر الحکم اکتفاء بما فی حدیث الباب ثم قال فی شرح الحدیث مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ اھ قلت وہو کذلک وما تقدم من کلام الحافظ من انہ لم یجزم بالحکم لان حدیث الباب لیس صریحا فی الکراہۃ فہذا انما ہو علی بادی الرای والا فالشراح قاطبۃ اتفقوا ان مقصودہ صلی اللہ علیہ وسلم الانکار علی جابر وان اختلفوا فی وجہ الانکار کما ہو فی الشروح وقد ترجم الامام النووی علی ہذا الحدیث فی شرح مسلم بقولہ باب کراہۃ قول المستاذن انا وقال القاری فی شرح المشکوۃ قولہ فقال انا انا مکررا للانکار علیہ قال الطیبی ای قولک انا مکروہ فلا تعد والثانی تاکید اھ

ص۹۲۴ باب من رد فقال علیک السلام الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ظاہر صنیعہ انہ لا فرق عندہ بین تقدیم السلام علی کلمۃ علی وتاخیرہ منہ وان اشار بذکر الروایۃ الی ان تقدیم الجار ہو الغالب فی الرد اھ قلت وما افادہ الشیخ قدس سرہ ظاہر فانہ ذکر فی الترجمۃ قول الملائکۃ وہو بتقدیم لفظ السلام وذکر الروایۃ المرفوعۃ وفیہ عکس ... ذلک فثبت الوجہان وبما افادہ الشیخ قدس سرہ جزم الکرمانی اذ قال واعلم ان مقصود البخاری من ہذا الباب ان رد السلام ثبت علی نوعین بتقدیم السلام علی علیک وبالتاخیر عنہ وکلاہما جواب واللہ اعلم اھ وفی الترجمۃ وجوہ اخر بسطہا الحافظ اذ قال یحتمل ان یکون اشارہ الی من قال لا یقدم علی لفظ السلام شیٔ بل یقول فی الابتداء والرد السلام علیک او من قال لا یقتصر علی الافراد بل یاتی بصیغۃ الجمع او من قال لا یحذف الواو بل یجیب بواو العطف فیقول وعلیک او من قال یکفی فی الجواب ان یقتصر علی علیک بغیر لفظ السلام او من قال لا یقتصر علی علیک السلام بل یزید ورحمۃ اللہ وہذہ خمسۃ مواضع جاءت فیہا آثار تدل علیہا ثم ذکرہا ولعل متمسک من قال بالوجہ الاول من تلک الوجوہ ہو ما روی ابو داؤد من حدیث ابی جری جابر بن سلیم وفیہ قلت علیک السلام یا رسول اللہ قال لا تقل علیک السلام فان علیک السلام تحیۃ المیت الحدیث۔

ص۹۲۵ باب اذا قال فلان یقرئک السلام بضم التحتیۃ من اقرأ ولابی ذر عن الکشمیہنی یقرأ علیک السلام بفتح التحتیۃ اھ من القسطلانی قال القاضی یقال اقرئہ السلام وہو یقرئک السلام بضم الیاء رباعیا لا غیر واذا قلت یقرأ علیک فبالفتح لا غیر وقیل ہما لغتان اھ کذا فی النسخۃ المصریۃ لمسلم قال الحافظ قال النووی فی ہذا الحدیث مشروعیۃ

ارسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لانه امانة وتعقب بانه بالوديعة اشبه والتحقيق ان الرسول ان التزمه اشبه الامانة والا فوديعة والوديعة اذا لم تقبل لم يلزمه شئ اھ قلت ولعل المصنف اشار بالترجمة الى ما ورد في ذلك من اختلاف الروايات فقد ترجم الامام ابو داؤد ايضا بعين هذه الترجمة وذكر فيه حديثين وفي احدهما فاتيته فقلت ان ابي يقرئك السلام فقال عليك وعلى ابيك السلام ثم ذكر الامام ابو داؤد حديث عائشة المذكور في هذا الباب قال الشيخ في البذل وفي هذا الحديث اقتصر في الجواب على اصل المسلم وفي الحديث الاول شمل المبلغ ايضا فالامران جائزان اھ قال الحافظ وفي الحديث اذا اتاه شخص بسلام من شخص او في ورقة وجب الرد على الفور ويستحب ان يرد على المبلغ كما اخرج النسائي عن رجل من بني تميم انه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم سلام ابيه فقال له وعليك وعلى ابيك السلام وقد تقدم في المناقب ان خديجة لما بلغها النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت ان الله هو السلام ومنه السلام وعليك وعلى جبريل السلام ولم ار في شئ من طرق حديث عائشة انها ردت على النبي صلى الله عليه وسلم فدل على انه غير واجب اھ

ص۹۲۴ باب التسليم في مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين قال النووي السنة اذا مر بمجلس فيه مسلم او كافر ان يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم قال ابن العربي ومثله اذا مر بمجلس يجمع اهل السنة والبدعة وبمجلس فيه عدول وظلمة وبمجلس فيه محب ومبغض واستدل النووي على ذلك بحديث الباب وهو مفرع على منع ابتداء الكافر بالسلام وقد ورد النهي عنه صريحا وقالت طائفة يجوز ابتداؤهم بالسلام فاخرج الطبري من طريق ابن عيينة قال يجوز ابتداء الكافر بالسلام لقول ابراهيم لابيه سلام عليك واجاب عياض عن قول ابراهيم عليه السلام لابيه بان القصد لذلك المتاركة والمباعدة لا التحية اھ من الفتح۔

ص۹۲۵ باب من لم يسلم على من اقترف ذنبا ولم يرد سلامه حتى تتبين توبته قال الحافظ اما الحكم الاول فاشار الى الخلاف فيه وقد ذهب الجمهور الى انه لا يسلم على الفاسق والمبتدع قال النووي فان اضطر الى السلام بان خاف ترتب مفسدة في دين او دنيا ان لم يسلم سلم وكذا قال ابن العربي وزاد وينوي ان السلام اسم من اسماء الله تعالى فكانه قال الله رقيب عليكم وقال ابن وهب يجوز ابتداء السلام على كل احد ولو كان كافرا لقوله تعالى وقولوا للناس حسنا والحق بعض الحنفية باهل المعاصي من يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللهو وفحش القول والجلوس في الاسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو ذلك اھ وفي الدر المختار ويكره السلام على الفاسق لو معلنا والا لا قال ابن عابدين ويسلم على قوم في معصية وعلى من يلعب بالشطرنج ناويا ان يشغلهم عما هم فيه عند ابي حنيفة وكره عندهما تحقيرا لهم اھ قال الحافظ واما الحكم الثاني فاختلف فيه ايضا فقيل يستبرأ حاله سنة وقيل ستة اشهر وقيل خمسين يوما كما في قصة كعب وقيل ليس لذلك حد محدود بل المدار على وجود القرائن الدالة على صدق مدعاه في توبته ويختلف ذلك باختلاف الجناية والجاني اھ قلت وقد تقدم شئ من الكلام على هذه المسئلة في اللامع وهامشه في كتاب الشهادات تحت قول البخاري كيف تعرف توبته ثم قد ظهر من كلام الحافظ انه جعل للترجمة جزئين وكذا يستفاد من كلام العيني وذلك

لانهما جعلا السلام ورده في حكم واحد لكن يظهر من كتب فقهنا الفرق بين حكم السلام وحكم الرد فعلى هذا صار الترجمة ثلاثة اجزاء ففي حاشية ابن عابدين تفريعا على كلام صاحب البحر ومفاده ان كل محل لا يشرع فيه السلام لا يجب رده وذكر امثلته ثم قال وينبغي وجوب الرد على الفاسق لان كراهة السلام عليه للزجر فلا تنافي الوجوب عليه تامل اھ

ص۹۲۵ باب كيف الرد على اهل الذمة السلام قال الحافظ في هذه الترجمة اشارة الى انه لا منع من رد السلام على اهل الذمة فلذلك ترجم بالكيفية ودل الحديث على التفرقة في الرد على المسلم والكافر قال ابن بطال قال قوم رد السلام على اهل الذمة فرض لعموم قوله تعالى واذا حييتم بتحية الآية وثبت عن ابن عباس انه قال من سلم عليك فرد عليه ولو كان مجوسيا وبه قال الشعبي وقتادة ومنع من ذلك مالك والجمهور وقال عطاء الآية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام على الكافر مطلقا فان اراد منع الرد بالسلام والا فاحاديث الباب ترد عليه اھ وقال القسطلاني قال النووي اتفقوا على الرد على اهل الكتاب اذا سلموا لكن لا يقال لهم وعليكم السلام بل يقال لهم عليكم فقط او وعليكم اھ قلت وهكذا في شرح الاقناع وروضة المحتاجين يعني انكار الشافعية الزيادة على لفظ وعليك وبسط القاري في شرح المشكوة الروايات في انه لا يزيد على وعليك وفي الدر المختار ويسلم المسلم على اهل الذمة لو له حاجة اليه والا كره هو الصحيح كما كره للمسلم مصافحة الذمي ثم قال ولو سلم يهودي او نصراني او مجوسي على مسلم فلا باس بالرد ولكن لا يزيد على قوله وعليك قال ابن عابدين قوله فلا باس بالرد المتبادر منه ان الاولى عدمه لكن في التاترخانية واذا سلم اهل الذمة ينبغي ان يرد عليهم الجواب وبه ناخذ اھ

ص باب من نظر في كتاب من يحذر على المسلمين ليستبين امره قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان جواز النظر في كتاب من يحذر على صيغة المجهول من الحذر اي الخوف وقال الجوهري الحذر التحرز قوله ليستبين اي ليظهر امره قلت اخرج ابوداؤد من حديث ابن عباس من نظر في كتاب اخيه بغير اذنه فكانما ينظر في النار قلت يخص منه ما يتعين طريقا الى دفع مفسدة هي اكبر من مفسدة النظر على ان هذا حديث ضعيف اھ وهكذا في القسطلاني ولفظه في الجواب عن الحديث المذكور انما هو في حق من لم يكن متهما على المسلمين واما من كان متهما فلا حرمة له اھ وقال الحافظ في الغرض من الترجمة كانه يشير الى ان الاثر الوارد في النهي عن النظر في كتاب الغير يخص منه ما يتعين طريقا الى دفع مفسدة هي اكثر من مفسدة النظر اھ ذكر المصنف فيه حديث علي في قصة حاطب بن ابي بلتعة وتقدم في تفسير سورة الممتحنة وغيره في عدة مواضع

ص۹۲۶ باب كيف يكتب الى اهل الكتاب قال العيني اي هذا باب في بيان كيفية الكتاب الى اهل الكتاب ثم قال تحت حديث الباب مطابقته بالترجمة في قوله بسم الله الرحمن الرحيم من محمد بن عبد الله الى قوله فان فيه اعلاما كيف يكتب الى اهل الكتاب اھ وقال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث ابي سفيان في قصة هرقل وهو واضح فيما ترجم له قال ابن بطال فيه جواز كتابة بسم الله الرحمن الرحيم الى اهل الكتاب وتقديم اسم الكاتب على المكتوب اليه قال وفيه حجة لمن اجاز مكاتبة اهل الكتاب بالسلام عند الحاجة اھ ثم تعقب عليه الحافظ وكذا القسطلاني اذ قال لا يصح الاستدلال بذلك لانه لم يسلم عليهم بل سلم على من اتبع الهدى فهو سلام مقيد اھ مختصرا والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة

الى هذا بان يكتب اليهم السلام على من اتبع الهدى لا بلفظ المعروف بلفظ الخطاب السلام عليكم قال القاري في المرقاة في شرح حديث هرقل قال النووي وفي هذا الكتاب جمل من القواعد وانواع من الفوائد منها قوله سلام على من اتبع الهدى فيه دليل لمذهب الشافعي وجمهور اصحابه ان الكافر لا يبدأ بالسلام قال القاري ما اظن فيه خلافا اھ

ص۹۲۶ باب بمن يبدأ في الكتاب اي بنفسه او بالمكتوب اليه قاله الحافظ في هامش المصرية عن شرح شيخ الاسلام اي هل يبدأ بالكاتب او بالمكتوب اليه وكل سائغ ولكن جرت العادة في الرسائل بالابتداء بالكاتب اھ وقال الحافظ ذكر فيه طرفا من حديث الرجل من بني اسرائيل الذي اقترض الف دينار وكانه لما لم يجد فيه حديثا على شرطه مرفوعا اقتصر على هذا وهو على قاعدته في الاحتجاج بشرع من قبلنا اذا وردت حكايته في شرعنا ولم ينكر ولا سيما اذا سيق مساق المدح لفاعله وعند ابي داؤد من طريق ابن سيرين عن ابي العلاء ابن الحضرمي عن العلاء انه كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم فبدأ بنفسه وعن نافع كان عمال عمر اذا كتبوا اليه بدؤا بانفسهم قال المهلب السنة ان يبدأ الكاتب بنفسه اھ وكتب الشيخ في البذل تحت حديث هرقل ان الاستدلال به على تقدم ذكر الكاتب على المكتوب اليه على العموم فمحل نظر بل الحديث يدل على ان الاعلى اذا كتب الى الادنى يبدأ باسم نفسه قبل المكتوب اليه وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اعلى باعتبار الدين والدنيا من هرقل فانه وصف نفسه بكونه رسول الله ووصف هرقل بكونه عظيم الروم ثم دعاه الى الانقياد والاستسلام فهذا يدل ظاهرا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعظم من ملك الروم فبدأ بنفسه وكذلك من يكون اعظم من المكتوب اليه يبدأ بنفسه واما اذا كان المكتوب اليه اعظم كالولد يكتب الى والده او الرجل يكتب الى شيخه فينبغي حينئذ ان يبدأ باسم المكتوب اليه لا باسمه واما حديث العلاء ابن الحضرمي فانه بدأ باسمه في كتابته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباعا واقتداء لرسول الله صلى الله عليه وسلم واما تقريره صلى الله عليه وسلم فلاجل بيان الجواز قال المنذري فيها اي في رواية ابن العلاء مجهول قال بعضهم يبدأ الكتاب باسمه فيقول من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان اھ قال العلامة النووي في شرح مسلم في قصة خضر مع موسى تحت قوله صلى الله عليه وسلم رحمة الله علينا وعلى موسى وكان اذا ذكر احدا من الانبياء بدأ بنفسه الحديث قال اصحابنا فيه استحباب ابتداء الانسان بنفسه في الدعاء وشبهه من امور الآخرة واختلف العلماء في الابتداء في عنوان الكتاب فالصحيح الذي قاله كثير من السلف وجاء به الصحيح انه يبدأ بنفسه فيقدمها على المكتوب اليه فيقول من فلان الى فلان واستدل عليه من حديث هرقل ثم قال وقالت طائفة يبدأ بالمكتوب اليه فيقول الى فلان من فلان قالوا الا ان يكتب الامير الى من دونه او السيد الى عبده او الوالد الى ولده اھ

ص۹۲۶ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم قوموا الى سيدكم هذه الترجمة معقودة لحكم قيام القاعد للداخل ولم يجزم فيها بحكم للاختلاف بل اقتصر على لفظ الخبر كعادته اھ من الفتح وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام اي بيان مشروعية قيام القائم للداخل احتراما لها اھ قال العيني وفي الحديث امر السلطان والحاكم باكرام السيد من المسلمين وجواز اكرام اهل الفضل في مجلس السلطان الاكبر والقيام فيه لغيره من اصحابه وقد منع من ذلك قوم واحتجوا بحديث ابي امامة رواه ابوداؤد وابن ماجة قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم متوكئا على عصا فقمنا له فقال لا تقوموا كما تقوم الاعاجم قال الطبري هذا حديث ضعيف مضطرب السند فيه من لا يعرف وقال ايضا وفيه ان قيام المرؤس للرئيس الفاضل والامام العادل والمتعلم للعالم مستحب وانما يكره لمن كان بغير هذه الصفات وعن ابي الوليد بن رشد ان القيام على اربعة اوجه ثم ذكرها وبسط الحافظ الكلام ايضا على روايات الباب اثباتا ونفيا اشد البسط فارجع اليه وفي الدر المختار يجوز بل يندب القيام تعظيما للقادم كما يجوز القيام ولو للقاري بين يدي العالم قال ابن عابدين اي ان كان ممن يستحق التعظيم وفي مشكل الآثار القيام لغيره ليس بمكروه لعينه انما المكروه محبة القيام لمن يقام له الى آخر ما ذكره وبسط الشيخ الكلام عليه في البذل وفيه عن اللمعات اختلفت فيه الروايات والصحيح ان احترام اهل الفضل من اهل العلم والصلاح والشرف بالقيام جائز وما جاء من كراهته صلى الله عليه وسلم قيام الصحابة له فهو من جهة الاتحاد والموجب لرفع التكلف لا للنهي وقال النووي القيام للقادم من اهل الفضل مستحب وقد جاءت فيه احاديث ولم يصح في النهي عنه شئ تصريحا وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم في التقرير القيام جائز في نفسه مالم يطرأ عليه عارض يخرجه من الجواز الى الكراهة الى ان قال واما الذي اورده المؤلف من الروايات فليس شئ منها كافيا لاثبات المدعي لان القيام فيها ليس بقيام تعظيم وفيه الكلام وانما هو قيام اعانة وامداد في الاول وقيام معانقة في الثاني الى آخر ما ذكره۔

ص۹۲۶ باب المصافحة قال العلامة القسطلاني اي مشروعية المصافحة وهي الافضاء بصفحة اليد الى صفحة اليد اھ وقال الحافظ وقد اخرج الترمذي بسند ضعيف من حديث ابي امامة رفعه تمام تحيتكم بينكم المصافحة واخرج المصنف في الادب المفرد وابوداؤد بسند صحيح عن انس رفعه قد اقبل اهل اليمن وهم اول من حيانا بالمصافحة وفي جامع ابن وهب من هذا الوجه وكانوا اول من اظهر المصافحة قال ابن بطال المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحبها مالك بعد كراهته وقال النووي المصافحة سنة مجمع عليها عند التلاقي وقد اخرج احمد وابوداؤد والترمذي عن البراء رفعه ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان الا غفر لهما قبل ان يتفرقا وقال ابن عبد البر روى ابن وهب عن مالك انه كره المصافحة والمعانقة وذهب الى هذا سحنون وجماعة وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو الذي يدل عليه صنيعه في الموطا وعلى جوازه جماعة العلماء سلفا وخلفا اھ من الفتح مختصرا وقال صاحب الفيض اعلم ان كمال السنة في المصافحة ان تكون باليدين وتتادى اصل السنة من يد واحدة ايضا وقد بوب البخاري بعيده باب الاخذ باليدين ثم الذين يدعون العمل بالحديث ينكرون التصافح باليدين ولما لم يكن في ذلك عند المصنف حديث على شرطه اخرج حديث ابن مسعود في التشهد فاكتفى عن الاستشهاد على النوع بالاستشهاد على الجنس فان التصافح في حديثه كان عند التعليم دون التسليم وهذا غير ذاك نعم اخرج لها اثرا ثم للتصافح باليدين حديث مرفوع ايضا كما في الادب المفرد واراد المدعون ان يستدلوا على بحديث ابن مسعود

ہذا فقالوا اما کون التصافح فیہ بالیدین من جہۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالحدیث نص فیہ واما کونہ کذلک من جہۃ ابن مسعود فالراوی وان اکتفی بذکر یدہ الواحدۃ الا واحدۃ الا ان المرجو منہ انہ لم یکن لیصافحہ بیدہ الواحدۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم قد صافحہ بیدیہ الکریمتین فانہ یستبعد من مثلہ ان لا یبسط یدیہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم بسط لہ یدیہ بجبران الراوی لم یذکرہ لعدم کون غرضہ متعلقا بذلک اھ قلت وفی تذکرۃ الخلیل انہ قد اتفق لشیخنا الفقیہ الکبیر والمحدث الجلیل مولانا خلیل احمد قدس سرہ انہ صافحہ احد ممن یدعی العمل بالحدیث بید واحدۃ و صافحہ الشیخ بیدین فاعترض علی الشیخ واستدل بحدیث ابن مسعود ہذا فانہ صافح بید واحدۃ فاجاب شیخنا قدس سرہ علی الفور مقتبسا تعود فحمن علی اہل السنۃ ام انتم فہمت وارادا الشیخ بذلک ان المصافحۃ بالیدین موافق لفعل صلی اللہ علیہ وسلم واما المصافحۃ بید واحدۃ فکان من فعل ابن مسعود رضی اللہ عنہ وکتب الشیخ فی الکوکب قولہ الاخذ بالید اللام فیہ للجنس فلا تثبت الوحدۃ والحق فیہ ان مصافحتہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابتۃ بالید وبالیدین الا ان المصافحۃ بید واحدۃ لما کانت شعار اہل الافرنج وجب ترکہ لذلک اھ الکوکب، واما وجہ مطابقۃ الحدیث الثانی بالترجمۃ فذکر الحافظ وجہ ادخال ہذا الحدیث فی المصافحۃ ان الاخذ بالید یستلزم التقاء صفحۃ الید بصفحۃ الید غالبا ومن ثم افرد بالترجمۃ تلی ہذہ لجواز وقوع الاخذ بالید من غیر حصول المصافحۃ اھ قلت ہذا مبنی علی ما فی نسخۃ الفتح وسیأتی اختلاف ذکر النسخ فی الترجمۃ الآتیۃ

ص۹۲۶ باب الاخذ بالیدین وصافح حماد الخ ہکذا فی النسخ الہندیۃ الیدین بصیغۃ التثنیۃ وہکذا فی نسخۃ الکرمانی والعینی والقسطلانی واما فی نسخۃ الفتح فکما تقدمت الاشارۃ الیہ ان فیہا الید بالافراد وتقدم توجیہہ فی کلام الحافظ قال العینی سقطت ہذہ الترجمۃ واثر حماد وحدیثہا من روایۃ النسفی وقولہ الاخذ بالیدین روایۃ الاکثرین وفی روایۃ ابی ذر عن الحموی والمستملی الاخذ بالید بالافراد وما وقع فی بعض النسخ بالیمین فلیس بصحیح ثم قال تحت حدیث الباب مطابقتہا للترجمۃ فی قولہ وکفی بین کفیہ وہو الاخذ بالیدین اھ قلت وقد تقدم ان فی نسخۃ الحافظ الاخذ بالید بصیغۃ الافراد فکان ینبغی للحافظ ان یتعرض للمناسبۃ بین الحدیث والترجمۃ لکنہ سکت عن وجہ المطابقۃ والاوجہ عندی نسخۃ الیدین بالتثنیۃ لکونہ مطابقا لاثر حماد المذکور فی الترجمۃ وکذا الحدیث المرفوع واما المطابقۃ علی نسخۃ الافراد فاما ان یقال ان اللام فی قولہ بالید للجنس فیشمل الیدین واما ان یقال انہ اشار بذلک ان ما ورد فی بعض الروایات من الاخذ بالید فالمراد بہ المصافحۃ المشروعۃ وہی تکون بالیدین فلذا اعقبہا باثر حماد وہذا غایۃ ما یقال فی المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ وہذا الوجہ الاخیر اشار الیہ الحافظ ایضا مختصرا کما تقدم فی الباب السابق ثم لا یتوہم التکرار فی ہذہ الترجمۃ والترجمۃ السابقۃ وذلک لان الغرض من الترجمۃ الاولی بیان مشروعیتہا خلافا لما حکی عن مالک وغیرہ من الکراہۃ ذاہبا الی ان المراد من المصافحۃ ان یصیح بعضہم عن بعض من الصفح وہو التجاوز کما ہو معروف عن الامام مالک فاثبت المصنف بالترجمۃ المصافحۃ بالمعنی المعروف المتبادر عند الجمہور ولہذا ذکر فیہ حدیث ابن مسعود کفی بین کفیہ واما ہذہ الترجمۃ فاشار بہا الی کیفیۃ المصافحۃ وہی ان تکون بالیدین کما یظہر من اثر حماد وحدیث الباب المرفوع او یقال ان الغرض من الترجمۃ الاولی بیان کیفیۃ المصافحۃ بالیدین فان المصافحۃ بالیدین تحتمل صورا مختلفۃ کما بسط فی الاوجز والبسط فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت وقد تقدم بحث المصافحۃ بالید او الیدین فی الباب السابق

ص۹۲۶ باب المعانقۃ وقول الرجل کیف اصبحت ہذہ الترجمۃ مشکلۃ جدا وذلک لانہ لیس فی حدیث الباب ذکر الجزء الاول من جزئی الترجمۃ اصلا وذکر الثانیۃ بلفظ کیف اصبح قالوا وہذا یکفی للمناسبۃ واما الجزء الاول من الترجمۃ فذکر فی حاشیۃ النسخۃ الہندیۃ انہا ترجمۃ مستقلۃ لم یذکر لہا الحدیث وکان بین الترجمتین بیاض لکن جمع بینہما الکاتب والمناسب لہ معانقتہ صلی اللہ علیہ وسلم الحسن کما تقدم فی کتاب البیوع فی باب ما ذکر فی الاسواق وکذا تقدم قریبا فی باب الاستحباب للصبیان فکان البخاری اشار الی ہذا الحدیث وذکر حدیث الباب بلفظ یا اباحسن رمزا الی الحسن تشحیذ الاذہان اھ وفی ہامش المصریۃ عن شیخ الاسلام لم یذکر فی المعانقۃ حدیثا بل ذکرہ فی البیع فی معانقتہ صلی اللہ علیہ وسلم للحسن فیحتمل انہ اکتفی ہنا بذلک او انہ کما قیل قصد ان یسوقہ ہنا فلم یستحضر لہ غیر السند السابق ولیس من عادتہ غالبا اعادۃ السند الواحد فادرکہ الموت قبل ان یقع لہ ما یوافق ذلک اھ واما الشیخ الامام الگنگوہی قدس سرہ فانہ قد اثبت جزئی الترجمۃ بالمقایسۃ حیث قال والجزآن من الترجمۃ یتوقف اثباتہما علی نوع مقایسۃ فان المعانقۃ غایۃ فی المواجہۃ واثر یترتب علی المخالۃ فاذا اجازت المواجہۃ وکانت المخالۃ باعثۃ علیہا لم یمادت الی المعانقۃ واما قولہ اصبحت فان السوال لما ثبت عن حال الغائب کان سوالہ عن حال الحاضر المخاطب اظہر فی الجواز وایضا فان السوال عن حالہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتضمن المسئلۃ عن حال اہل البیت باسرہم ومنہم علی رض وہو المخاطب فی ہذا الکلام فثبت بالسوال عن حالہ علیہ الصلوۃ والسلام جواز المسئلۃ عن حال المخاطب وان کانت الدلالۃ علیہ تضمنیۃ اھ واما حکم المعانقۃ وہو المقصود من ترجمۃ الباب فقد تقدم فیہ خلاف مالک فی باب المصافحۃ وروی عنہ ما یدل علی انہ رجع عن القول بالکراہۃ فقد قال الحافظ قال ابن بطال اختلف الناس فی المعانقۃ فکرہہا مالک واجازہا ابن عیینۃ ثم ساق قصتہما فی ذلک اخرجہا ابن عساکر فی تاریخہ قال استاذن سفیان ابن عیینۃ علی مالک فاذن لہ فقال السلام علیکم فردوا علیہ ثم قال السلام خاص وعام السلام علیک یا اباعبد اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ فقال علیک السلام یا ابا محمد ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ثم قال لولا انہا بدعۃ لعانقتک قال قد عانق من ہو خیر منک قال جعفر قال نعم ثم قال الحافظ قال الذہبی فی المیزان ہذہ الحکایۃ باطلۃ واسنادہا مظلم اھ وقال النووی فی شرح مسلم واختلف العلماء فی معانقۃ الرجل للرجل القادم من سفر فکرہہا مالک وقال ہی بدعۃ واستحبہا سفیان وغیرہ وہو الصحیح الذی علیہ الاکثرون والمحققون وتناظر مالک وسفیان فی المسئلۃ فاحتج سفیان بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک بجعفر حین قدم فقال مالک ہو خاص لہ فقال سفیان ما یخصہ بغیر دلیل فسکت مالک قال القاضی عیاض

وسکوت مالک دلیل لتسلیمہ قول سفیان وموافقتہ وہو الصواب اھ واما مذہب الحنفیۃ فذکر ابن عابدین قال فی الہدایۃ ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل او یدہ او شیئا منہ او یعانقہ وذکر الطحاوی ان ہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف لا باس بالتقبیل والمعانقۃ لما روی انہ علیہ السلام عانق جعفرا حین قدم من الحبشۃ وقبلہ بین عینیہ ولہما ما روی انہ علیہ السلام نہی عن المکامعۃ وہی المعانقۃ وعن المکاعمۃ وہی التقبیل وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد اما اذا کان علیہ قمیص او جبۃ لا باس بہ بالاجماع وہو الصحیح اھ

ص۹۲۶ باب من اجاب بلبیک وسعدیک قال العلامۃ الکرمانی قال ابن بطال معنی لبیک انا مقیم علی طاعتک من قولہم لب فلان بالمکان اذا اقام بہ وقیل معناہ اجابۃ بعد اجابۃ ومعنی سعدیک اسعادا لک بعد اسعاد اھ قال العلامۃ العینی وہما من المصادر التی حذف فعلہا لکونہ وقع مثنی وذلک یوجب حذف فعلہ قیاسا لانہم لما ثنوہ صار کانہم ذکروہ مرتین فکان قال لبا لبا واما سعدیک فمعناہ فی العبادۃ انا متبع امرک غیر مخالف لک فاسعد فی علی متابعتہ اسعادا بعد اسعاد واما فی اجابۃ المخلوق فمعناہ اسعدک اسعادا بعد اسعاد ای مرۃ بعد اخری اھ وسکت الشراح عن غرض الترجمۃ ولعل الغرض منہ الرد لما حکی عن مالک من کراہۃ ذلک کما فی الشرح الکبیر واولہ بان مرادہ استعمال تلبیۃ الحج لا مطلق لبیک وترجم الامام ابو داؤد فی سننہ علی ہذا المعنی بقولہ باب الرجل ینادی الرجل فیقول لبیک۔

ص۹۲۶ باب لا یقیم الرجل الرجل من مجلسہ ہکذا ترجم بلفظ الخبر وہو خبر بمعناہ النہی وقد رواہ ابن وہب بلفظ النہی لا یقم وفی روایۃ عند مسلم لا یقیمن بلفظ النہی المؤکد اھ من الفتح قال الکرمانی وہو نص فی معنی النہی فقیل انہ للتحریم وقیل للتنزیہ وہو من باب الادب ومحاسن الاخلاق اھ قال العلامۃ القسطلانی وظاہر النہی التحریم فلا یصرف عنہ الا بدلیل ولفظ الحدیث وان کان عاما لکنہ مخصوص بالمجالس المباحۃ کالمساجد ومجالس الحکام والعلم وغیرہا واما المجالس التی لیس للشخص فیہا ملک ولا اذن لہ فیہا فانہ یقام ویخرج منہا الی آخر ما ذکر

ص۹۲۶ باب قول اللہ تعالیٰ اذا قیل لکم تفسحوا فی المجلس الخ کذا فی النسخ الہندیۃ والشروح الثلاثۃ سوی نسخۃ الکرمانی فان فیہا فی المجالس بلفظ الجمع قال القسطلانی وقرأ عاصم فی المجالس بالجمع اعتبارا بان لکل واحد مجلسا والمراد مجلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ذکر شان نزول الآیۃ وقال ایضا وعن ابن عباس ہی مجالس القتال اذا اصطفوا للحرب قال الحسن کانوا یتشاحون علی الصف الاول فلا یوسع بعضہم لبعض رغبۃ فی الشہادۃ فنزلت والظاہر ان الحکم یطرد فی مجالس الطاعات وان کان السبب خاصا اھ

ص۹۲۶ باب من قام من مجلسہ او بیتہ الخ لم یتعرض الشراح عن غرض الترجمۃ وکذا الشرح الترجمۃ الا العلامۃ العینی فانہ فسر الفاظ الترجمۃ اذ قال ای ہذا باب یذکر فیہ من قام من مجلسہ وکان عندہ ناس اطالوا الجلوس عندہ فاستحیی ان یقول لہم قوموا وہو معنی لم یستاذن اصحابہ وقولہ او تہیأ ای تجہز للقیام حتی یری من عندہ انہ یرید القیام لیقوموا معہ وہذہ الترجمۃ مسبوکۃ من معنی حدیث الباب اھ وقال العلامۃ القسطلانی تحت حدیث الباب وفیہ انہ لا ینبغی لاحد ان یطیل الجلوس بعد قضاء حاجتہ التی دخل لہا وان صاحب الدار ان ینظر الی ان یقوم من عندہ ویظہر التثاقل بہ اھ قلت اما الغرض من الترجمۃ فما یخطر بالبال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ان الامام البخاری اشار بہذہ الترجمۃ الی جواز ما ذکرہ فی الترجمۃ لئلا یتوہم ان ہذا القیام من غیر استیذان واظہار التثاقل عند الضیف ینافی ما ورد من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لزورک علیک حقا وامثال ہذا الحدیث الواردۃ فی مکارم اخلاقہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک لان التنبیہ علی سوء صنیع الضیف لا ینافی مکارم الاخلاق الذی بعث صلی اللہ علیہ وسلم لاجل تکمیلہا وتتمیمہا

ص۹۲۶ باب الاحتباء بالید وفی ہامش المصریۃ عن شیخ الاسلام ای بالیدین بان یجلس علی الیتیہ ویلصق فخذیہ ببطنہ ویدیر یدیہ مثلا علی ساقیہ ویمسک احدہما بالاخری اھ قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی بیان امر الاحتباء بالید ولم یبین حکمہ اکتفاء بما دل علیہ حدیث الباب والاحتباء مصدر احتبی یحتبی اذا جمع ظہرہ وساقیہ بعمامۃ قالہ الکرمانی وفسرہ البخاری بقولہ وہو القرفصاء واخذہ من کلام ابی عبیدۃ فانہ قال القرفصاء جلسۃ المحتبی یدیر ذراعیہ ویدیہ علی ساقیہ والقرفصاء بضم القاف وسکون الراء وفتح الفاء وضمہا ممدود ومقصور اضرب من القعود وہو ان یجلس علی الیتیہ ویلصق فخذہ ببطنہ ویحتبی بیدیہ فیضعہما علی ساقیہ وقیل جلسۃ الرجل علی الیتیہ اھ قلت الاحتباء قد یکون بالثوب وقد یکون بالید کما فی الفتح وغیرہ وفی المجمع الاحتباء ان یضم رجلیہ الی بطنہ بثوب یجمعہما بہ مع ظہرہ ویشدہ علیہا وقد یکون بالیدین اھ واما القرفصاء فہی تکون بالید ففی المجمع والقرفصاء ہی جلسۃ المحتبی بیدیہ اھ فعلی ہذا ہی اخص من الاحتباء لکن لا یشکل تفسیر المصنف احدہما بالآخر لانہ قید الاحتباء بکونہ بالید ولا شک انہ القرفصاء وقال العینی تحت حدیث الباب قولہ محتبیا بیدہ الاحتباء قد یکون بالید وقد یکون بالیدین فظاہر ہذا الحدیث انہ کان بالید واما بالیدین فقد رواہ ابو داؤد من حدیث ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا جلس احتبی بیدیہ ورواہ البزار وزاد ونصب رکبتیہ وروی البزار ایضا من حدیث ابی ہریرۃ بلفظ جلس عند الکعبۃ وضم رجلیہ فاقامہما واحتبی بیدیہ اھ ثم اعلم انہ قد تقدم فی کتاب اللباس ترجمۃ المصنف بقولہ باب الاحتباء فی ثوب واحد وقد تقدم ہناک ان المصنف اشار بقولہ فی ثوب واحد الی محل النہی وہو ان المنع محمول علی ما اذا کان علیہ ثوب واحد واخرج المصنف ہناک حدیث ابی ہریرۃ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لبستین ان یحتبی الرجل فی الثوب الواحد لیس علی فرجہ منہ شئی الحدیث وثبت بحدیث الباب ہہنا جلوسہ صلی اللہ علیہ وسلم محتبیا بیدہ والجمع بینہما ہو ما تقدم من ان النہی مقید بما اذا کان علیہ ثوب واحد قال العلامۃ النووی فی شرح مسلم وکان الاحتباء عادۃ العرب فی مجالسہم فان انکشف معہ شئ من عورتہ فہو حرام واللہ اعلم اھ وکذا ذکر الحافظ من ان النہی مقید بما اذا لم یکن علی الفرج شئ ای یسترہ ومقتضاہ ان الفرج اذا کان مستورا فلا نہی اھ وفی المشکوۃ من حدیث ابی سعید الخدری قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جلس فی المسجد

اجتنبی بیدیہ رواہ رزین و لما ثبت الاحتباء منہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقل مراتبہ الجواز بل قیل انہ سنۃ قال القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن عمر حدیث الباب المراد بہ سنیۃ الاحتباء فی الجلوس ذکرہ ابن الملک والظاہر ان سنیتہ لا تحصل بمجرد ہذا الفعل بل ہو بیان الجواز و دلیل الاستحباب اھ

ص٩٢٠ باب من اتکأ بین یدی اصحابہ الخ قال العینی قیل الاتکاء الاضطجاع وفی حدیث عمر رضی اللہ عنہ وہو متکئ علی سریر ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم مضطجع علی سریر بدلیل قولہ قد اثر السریر فی جنبہ وقال الخطابی کل معتمد علی شئ متمکن منہ فہو متکئ اھ وقد بسط الحافظ الکلام فی تفسیر الاتکاء والفرق بینہ وبین الاضطجاع وفی ہامش المصریۃ عن شرح شیخ الاسلام والاتکاء ہہنا بقرینۃ حدیث الباب الاضطجاع علی الجنب وفی حدیث لا آکل متکئا الاستواء قاعدا متمکنا قال ابن الاثیر المتکئ فی العربیۃ کل من استوی قاعدا علی وطاء متمکنا والعامۃ لا تعرف المتکئ الا من مال فی قعودہ معتمدا علی احد شقیہ قال ومعنی حدیث لا آکل متکئا ای اذا اکلت لم اقعد متمکنا فعل من یرید الاستکثار منہ ولکن آکل بلغۃ فیکون قعودی لہ مستوفزا اھ وقال الحافظ نقل ابن العربی عن بعض الاطباء انہ کرہ الاتکاء وتعقبہ بان فیہ راحۃ کالاستناد والاحتباء قال المہلب یجوز للعالم والمفتی والامام الاتکاء فی مجلسہ بحضرۃ الناس لالم یجدہ فی بعض اعضاءہ او لراحۃ یرتفق بذلک اھ

ص٩٢١ باب من اسرع فی مشیہ لحاجۃ ای لسبب من الاسباب وقولہ او قصد ای لاجل قصد شئ معروف والقصد ہہنا بمعنی المقصود ای اسرع لامر مقصود قال ابن بطال فی الحدیث جواز اسراع الامام فی حاجتہ وقد جاء ان اسراعہ علیہ الصلوۃ والسلام فی دخولہ انما کان لاجل صدقۃ احب ان یفرقہا فی وقتہ ثم قال الحافظ وقولہ فی الترجمۃ لحاجۃ او قصد یشعر بان مشیہ لغیر الحاجۃ کان علی ہینتہ ومن ثم تعجبوا من اسراعہ فدل علی انہ وقع علی غیر عادتہ فحاصل الترجمۃ ان الاسراع فی المشی ان کان لحاجۃ لم یکن بہ باس وان کان عمدا لغیر حاجۃ فلا اھ قلت وعندی ان المصنف اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الاسراع فی المشی اذا کان لحاجۃ لا ینافی الوقار والتؤدۃ.

ص٩٢٢ باب السریر قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی بیان حکم اتخاذ السریر وہو معروف قال الراغب انہ ماخوذ من السرور لانہ فی الغالب لاولی النعمۃ اھ والظاہر ان المصنف اشار بہ الی ان اتخاذ السریر لا ینافی الزہد قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عائشۃ وہو ظاہر فیما ترجم لہ قال ابن بطال فیہ جواز اتخاذ السریر والنوم علیہ اھ

ص٩٢٣ باب من القی لہ وسادۃ قال الحافظ فی شرح الحدیث قولہ فالقیت لہ وسادۃ قال المہلب فیہ اکرام الکبیر وجواز زیارۃ الکبیر تلمیذہ وتعلیمہ فی منزلہ ما یحتاج الیہ فی دینہ وایثار التواضع وحمل النفس علیہ وجواز رد الکرامۃ حیث لا یتاذی بذلک من ترد علیہ اھ

ص٩٢٤ باب القائلۃ بعد الجمعۃ ای بعد صلوۃ الجمعۃ وہی النوم فی وسط النہار عند الزوال وما قاربہ من قبل او بعد ویقال لہا ایضا القیلولۃ اھ من الفتح وقال العینی قال ابن الاثیر المقیل والقیلولۃ الاستراحۃ نصف النہار وان لم یکن معہا نوم اھ قال الحافظ واخرج ابن ماجۃ وابن خزیمۃ من حدیث ابن عباس رفعہ استعینوا علی صیام النہار بالسحور وعلی قیام اللیل بالقیلولۃ وورد الامر بہا فی الحدیث الذی اخرجہ الطبرانی فی الاوسط من حدیث انس رفعہ قال قیلوا فان الشیاطین لا تقیل وفی سندہ کثیر بن مروان وہو متروک واخرج سفیان ابن عیینۃ فی جامعہ من حدیث خوات بن جبیر رضی اللہ عنہ موقوفا قال نوم اول النہار خرق واوسطہ خلق واخرہ حمق وسندہ صحیح اھ

ص٩٢٥ باب القائلۃ فی المسجد قال الحافظ تحت حدیث الباب قال المہلب فیہ جواز النوم فی المسجد من غیر ضرورۃ الی ذلک وعکسہ غیرہ وہو ینظر من سیاق القصۃ اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ تقدمت المذاہب فیہا فی ابواب المساجد فقد ترجم المصنف ہناک باب نوم الرجال فی المسجد وجملۃ المذاہب فیہ ما قال النووی فی شرح مسلم یجوز النوم عندنا فی المسجد نص علیہ الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی الام قال ابن المنذر رخص فی النوم فی المسجد ابن المسیب والحسن وعطاء والشافعی وقال ابن عباس لا تتخذوہ مرقدا وروی عنہ انہ قال ان کنت تنام فیہ للصلوۃ فلا باس وقال الاوزاعی یکرہ النوم فی المسجد وقال مالک لا باس بذلک للغرباء ولا اری ذلک للحاضر ثم ذکر قول احمد مثل قول مالک واما عندنا الحنفیۃ فقد عد صاحب الدر المختار فی ما یکرہ فی المسجد النوم لغیر المعتکف

ص٩٢٦ باب من زار قوما فقال عندہم من القیلولۃ ای نام عندہم نصف النہار ومطابقۃ حدیثی الباب بالترجمۃ ظاہرۃ واشار العلامۃ السندی الی غرض الترجمۃ فقال ای قولہ تعالی اذا دعیتم فادخلوا فاذا طعمتم فانتشروا الآیۃ وان کان بحسب الظاہر مطلقا لکنہ مقید معنی بحال عدم الداعی ونحوہ اھ

ص٩٢٧ باب الجلوس کیف ما تیسر قال العلامۃ العینی ای بیان جواز الجلوس کیف ما تیسر ویستثنی منہ ما نہی عنہ فی حدیث الباب علی ما یاتی الآن اھ وقال القسطلانی فی مطابقۃ الحدیث لما ترجم من حیث انہ خص النہی بحالتین فیفہم منہ ان ما عداہما لیس منہیا عنہ لان الاصل عدم النہی فالاصل الجواز ثم نقل ابن بطال عن ابن طاؤس انہ کان یکرہ التربع ویقول ہی جلسۃ مملکۃ لکن عورض بان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی الفجر تربع فی مجلسہ حتی تطلع الشمس رواہ مسلم وغیرہ من حدیث جابر بن سمرۃ اھ وتعقب العلامۃ السندی کلام القسطلانی فی بیان المطابقۃ اذ قال وفیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن حالتی اللبس لا عن حالتی الجلوس حتی یمکن الاستدلال علی جواز ما عدا حالتی الجلوس وایضا لم یرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحصر ولا فی الحدیث ما یدل علیہ کیف وقد نہی عن البیعتین مع ان المنہی عنہ من البیوع اکثر من ان یحصر واللہ تعالی اعلم اھ وبسط الحافظ الکلام فی وجہ المطابقۃ

ص٩٢٨ باب من ناجی بین یدی الناس الخ قال العلامۃ العینی فی شرح ترجمۃ الباب قولہ ومن

لم یخبر الی وفی بیان لم یخبر بسر صاحبہ فی حیاتہ صاحبہ الخ والحاصل ان ہذہ الترجمۃ مشتملۃ علی شیئین لم یوضح الحکم فیہما اکتفاء بما فی الحدیث اما الاول فحکمہ جواز مسارۃ الواحد بحضرۃ الجماعۃ ولیس ذلک من نہیہ عن مناجاۃ الاثنین دون الواحد لان المعنی الذی یخاف من ترک الواحد لا یخاف من ترک الجماعۃ وذلک ان الواحد اذا سار واحدا وقع بنفسہ انہما یتکلمان فیہ بالسوء ولا یتفق ذلک فی الجماعۃ واما الثانی فحکمہ انہ لا ینبغی افشاء السر اذا کانت فیہ مضرۃ علی المسر الی آخر ما ذکر ثم قال وہذا حاصل معنی الترجمۃ المذکورۃ ویتضح ایضا معنی الحدیث اھ والتوجیہ عند ہذا العبد الضعیف ان الغرض من الجزء الاول من جزء الترجمۃ بیان ان النجوی والمسارۃ بواحد اذا کان بحضر من الجماعۃ فلا ینافی اکرامہم ولیست ہذہ الترجمۃ من قبیل مناجاۃ الاثنین دون الواحد کما ذکرہ العینی وحکاہ الحافظ ایضا عن ابن بطال وذلک لان ما ذکرہ الشراح ہہنا فی بیان الغرض سیاتی مستقلا بعد ثلاثۃ ابواب وہو قولہ باب اذا کانوا اکثر من ثلاثۃ فلا باس بالمسارۃ الخ فتامل فانہ لطیف

ص٩٣٠ باب الاستلقاء قال الحافظ ہو الاضطجاع علی القفا سواء کان معہ نوم ام لا وقد تقدمت ہذہ الترجمۃ وحدیثہا فی آخر کتاب اللباس قبیل کتاب الادب اھ قلت فعلی ہذا یشکل التکرار ولم یتعرض الشراح للجواب عنہ وعندی یمکن ان یقال فی وجہ الفرق بینہما ان المصنف ذکرہ سابقا لمناسبۃ اللباس لاحتمال الکشف فی ہذہ الصورۃ وہہنا ذکرہ لبیان الجواز لورود النہی عنہ ویمکن ایضا ان یقال ان المقصود فی الترجمۃ السابقۃ ہو الجزء الثانی من الترجمۃ وہو وضع الرجل علی الاخری والمقصود ہہنا نفس الاستلقاء وقد تقدم ایضا فی ابواب المساجد باب الاستلقاء فی المسجد وتقدم ہناک الکلام علی الجمع بین الروایات المختلفۃ الواردۃ فی ذلک وکذا ذکر مذاہب العلماء فیہ.

ص٩٣١ باب لا یتناجی اثنان دون الثالث الخ ای لا یتحدثان سرا وسقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر واشار بایرادہ الآیتین الی ان التناجی الجائز الماخوذ من مفہوم الحدیث مقید بان لا یکون فی الاثم والعدوان اھ من الفتح قلت وکذا قال العینی وتبعہما القسطلانی لکن ما افادہ ہؤلاء الشراح ہو یتعلق بالآیۃ الاولی فقط ولا ینطبق علی الآیۃ الثانیۃ وہو قولہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول الآیۃ کما لا یخفی وقد تعرض لہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع فاجاد حیث افاد ومناسبۃ الآیتین بالترجمۃ خفیۃ الا ان یقال ان تناجی اثنین اذا کان سببا لمساءۃ الثالث کان ذلک تناجیا بالاثم والعدوان وہو منہی عنہ فکان ایراد الآیۃ ہہنا تعمیما للباب حتی یدخل فیہ تلک الجزئیۃ وان التناجی لا بد وان یکون علی حسب قواعدہ المقررۃ وآدابہ المعلومۃ دل علیہ الآیۃ الثانیۃ فان خصوص تقدیم الصدقۃ وان کان منسوخا غیر ان ما تضمنہ ہذہ الآیۃ من کون النجوی علی حسب الآداب غیر منسوخ سواء کان النجوی بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم او غیرہ اھ وذکر فی ہامش الکوکب الدری فی شرح حدیث الباب سبعۃ ابحاث الاول علۃ النہی والثانی ما قال بعضہم ان ہذا الحکم منسوخ والثالث ما قال الجمہور لا فرق فی ذلک بین السفر والحضر والرابع ان ذکر الاثنین فی احادیث الباب لیس بقید احترازی والخامس ان النہی اذا کان بغیر رضی الثالث والسادس لا یجوز لاحد ان یدخل علی المتناجیین فی حال تناجیہما والسابع ہل النہی للتحریم او للتنزیہ بسط الکلام علی ہذہ المباحث فی ہامش الکوکب فارجع الیہ لو شئت

ص٩٣١ باب حفظ السر ای ترک افشائہ لانہ امانۃ وحفظہا واجب وعند ابن ابی شیبۃ من حدیث جابر مرفوعا اذا حدث الرجل بالحدیث ثم التفت فہی امانۃ وعند عبد الرزاق من مرسل ابی بکر بن حزم انما یتجالس المتجالسان بالامانۃ فلا یحل لاحد ان یفشی علی صاحبہ ما یکرہ اھ من القسطلانی

ص٩٣١ باب اذا کانوا اکثر من ثلاثۃ فلا باس بالمسارۃ بتشدید الراء والمناجاۃ من بعض دون بعض لعدم توہم الحاصل بین الثلاثۃ قال القسطلانی وقال فی شرح الحدیث والغرض من الحدیث قولہ فاتیتہ وہو فی ملاء فساررتہ لان فیہ دلالۃ علی ان الاصل المنع یرتفع اذا بقی جماعۃ لا یتاذون بالسرار نعم اذا اذن من بقی ارتفع المنع وظاہر الاطلاق انہ لا فرق فی المنع بین السفر والحضر وہو قول الجمہور وخص ذلک بعضہم بالسفر فی الموضع الذی لا یامن فیہ الرجل علی نفسہ فاما فی الحضر والعمارۃ فلا باس وقیل ان ہذا کان فی اول الاسلام فلما فشا الاسلام وامن الناس سقط ہذا الحکم والصحیح بقاء الحکم والتعمیم واللہ اعلم اھ

ص٩٣١ باب طول النجوی قال القسطلانی فی اللباب النجوی یکون اسما ومصدرا قال تعالی واذ ہم نجوی ای متناجون وقال ما یکون من نجوی ثلاثۃ وقال فی المصدر انما النجوی من الشیطان قولہ والمعنی یتناجون وقال الازہری ای ہم ذو نجوی اھ

ص٩٣٢ باب لا تترک النار فی البیت عند النوم قولہ لا تترک بضم الفوقیۃ مبنی للمفعول والنار رفع نائب عن الفاعل قولہ فی بیوتکم حین تنامون قید بہ لحصول الغفلۃ بہ غالبا نعم اذا امن الضرر کالقنادیل المعلقۃ فلا باس قال النووی تحت قولہ واطفؤا المصابیح الخ وہذا الامر عام یدخل فیہ نار السراج وغیرہا واما القنادیل المعلقۃ فی المساجد وغیرہا فان خیف حریق بسببہا دخلت فی الامر وان امن ذلک کما ہو الغالب فالظاہر انہ لا باس بہا لانتفاء العلۃ اھ من القسطلانی

ص٩٣٢ باب اغلاق الابواب باللیل کذا فی النسخ الہندیۃ ونسخ الشروح سوی الفتح فان فیہا غلق الابواب قال الحافظ الاغلاق ہو الفصیح وقال عیاض ہو الصواب قلت لکن الغلق ثبت فی لغۃ نادرۃ اھ قال القسطلانی قولہ واغلقوا الابواب حراسۃ للانفس والاموال من اہل الفساد ولا سیما الشیطان قولہ واوکوا الاسقیۃ صیانۃ من الشیطان فانہ لا یکشف غطاء ولا یحل سقاء واحترازا من الوباء الذی ینزل فی لیلۃ من السنۃ من السماء کما رواہ مسلم وقیل انہا فی کانون الاول اھ قلت وقد تقدم فی بدء الخلق زیادۃ فی ہذا الحدیث لم تذکر ہہنا وہی قولہ فان الشیطان لا یفتح بابا مغلقا قال القاری فی المرقاۃ قولہ لا یفتح بابا مغلقا ای بابا اغلق مع ذکر اسم اللہ

عليه كما فى رواية والمعنى انه لايقدر على فتحه لانه غير ماذون فيه بخلاف اذا كان مفتوحاً او مغلقاً لكن لم يذكر اسم الله عليه قال ابن الملك وعن بعض الفضلاء ان المراد بالشيطان شيطان الانس لان غلق الابواب لايمنع شياطين الجن وفيه نظر لان المراد بالغلق الغلق المذكور فيه اسم الله تعالى فيجوز ان يكون دخولهم من جميع الجهات ممنوعاً ببركة التسمية وانما خص الباب بالذكر لسهولة الدخول منه فاذا منع منه كان المنع من الاصعب بالاولى ثم رأيت فى الجامع الصغير برواية احمد عن ابى امامة مرفوعاً وفيه فانهم لم يؤذن لهم بالتسور عليكم اھ

ص۹۳۱ باب الختان بعد ما كبر وفى نسخة الحافظ بعد الكبر والكبر بكسر الكاف وفتح الموحدة قال الكرمانى وجه مناسبة هذه الترجمة بكتاب الاستيذان ان الختان يستدعى الاجتماع فى المنازل غالباً قاله الحافظ وقد تقدم الكلام على وجه ادخال مثل هذه التراجم فى هذا الكتاب فى مبدء كتاب الاستيذان ثم قال الحافظ تحت حديث الباب يستدل بقصة ابراهيم عليه السلام لمشروعية الختان حتى لو اخر لمانع حتى بلغ السن المذكور لم يسقط طلبه والى ذلك اشار البخارى بالترجمة وليس المراد ان الختان يشرع تاخيره الى الكبر اھ ثم اختلفوا فى حكم الختان فقال الحافظ (بذل ج ا ص۳۵)

وقد ذهب الى وجوب الختان الشافعى وجمهور اصحابه وقال به من القدماء عطاء حتى لو اسلم الكبير لم يتم اسلامه حتى يختتن وعن احمد وبعض المالكية يجب وعن ابى حنيفة واجب وليس بفرض وعنه سنة يأثم بتركه اھ وفى الدر المختار والاصل ان الختان سنة كما جاء فى الخبر وهو من شعائر الاسلام وخصائصه فلو اجتمع اهل بلدة على تركه حاربهم الامام فلا يترك الا لعذر وعذر شيخ لايطيقه ظاهر اھ وفى المغنى لابن قدامة واجب عند الشافعى واحمد ولذا يجوز له كشف العورة سنة عند مالك وابى حنيفة اھ قلت ما قال الموفق فى تائيد مسلكه من قوله ولذا يجوز له كشف العورة يستفاد جوابه من جانب الحنفية مما ذكره الشيخ قدس سره فى اللامع اذ قال قوله بعد ما كبر الخ فيه دلالة على ان فرض الستر ساقط عند ذلك باجازة الشرع كما يدل عليه استمرار عادات الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ونظير سقوط الستر لعذر الختان سقوطه عند الولادة والعلاج وغير ذلك مما ليس شئ منها واجبا ولا فرضا اھ قوله ونتف الابط قال الشيخ فى البذل اى قلع شعره بحذف المضاف وعلم منه ان حلقه ليس بسنة وقيل النتف افضل لمن قوى عليه قال فى الدر المختار وشرحه وتنظيف بدنه بنحو ازالة الشعر من ابطيه ويجوز فيه الحلق والنتف اولى اھ وفى هامش البذل قال ابن رسلان حكى عن يونس قال دخلت على الشافعى وعنده من يحلق ابطه فقال اعلم ان السنة النتف ولكن لا اقوى على الوجع اھ

ص۹۳۱ باب كل لهو باطل اذا شغله عن طاعة الله اى كمن التهى بشئ من الاشياء مطلقاً سواء كان ماذوناً فى فعله او منهياً عنه كمن اشتغل بصلوة نافلة او بتلاوة او ذكر او تفكر فى معانى القرآن مثلاً حتى خرج وقت الصلوة المفروضة عمداً فانه يدخل تحت هذا الضابط واذا كان هذا فى الاشياء المرغب فيها المطلوب فعلها فكيف حال مادونها ثم قال اول هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه احمد والاربعة وصححه ابن خزيمة والحاكم من حديث عقبة بن عامر رفعه كل ما يلهو به المرء المسلم باطل الا رميه بقوسه وتاديبه فرسه وملاعبته اهله الحديث وكأنه لما لم يكن على شرط المصنف استعمله لفظ ترجمة ثم قال الحافظ فى شرح الحديث قال الكرمانى وجه تعلق هذا الحديث بالترجمة والترجمة بالاستيذان ان الداعى الى القمار لاينبغى ان يؤذن له فى دخول المنزل ومناسبة بقية حديث الباب للترجمة ان الحلف باللات لهو يشغل عن الحق بالخلق فهو باطل اھ

ص۹۳۲ باب ماجاء فى البناء اى من منع واباحة والبناء اعم من ان يكون بطين او مدر او بخشب او من قصب او من شعر قوله قال ابوهريرة الخ وقد تقدم هذا الحديث موصولاً مطولاً فى كتاب الايمان واشار بايراد هذه القطعة الى ذم التطاول فى البنيان وفى الاستدلال بذلك نظر وقد ورد فى ذم تطويل البناء صريحاً ما اخرج ابن ابى الدنيا من رواية عمارة بن عامر اذا رفع الرجل بناء فوق سبعة اذرع نودى يا فاسق الى اين وفى سنده ضعف مع كونه موقوفا واخرج الترمذى وصححه من حديث خباب رفعه يوجر الرجل فى نفقته كلها الا التراب او قال البناء واخرج ابوداؤد من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال مر بى النبى صلى الله عليه وسلم وانا اطين حائطاً فقال الامر اعجل من ذلك وصححه الترمذى وابن حبان واخرج ابوداؤد ايضاً من حديث انس رفعه اما ان كل بناء وبال على صاحبه الا مالا الا مالا اى الا مالا بد منه اھ من الفتح وفى البذل فى شرح قوله ما ارى الامر الا اعجل من ذلك كتب مولانا محمد يحيى المرحوم فى تقريره ليس فيه نهى عما كانوا فيه من الاصلاح بل المقصود تذكيرهم المنية والتنبيه على ان المرء لاينبغى له ان يلهو بشئ من المشاغل عن مصيره وعاقبته اھ واما مطابقة الحديث بالترجمة فما فى هامش اللامع من تقرير المكى قوله بنيت بيدى الخ اشارة الى صغر ذلك البنيان لانه اذ بناه بيده وحده ولم يشاركه احد فى بنائه فما ظنك بانه يكون صغيراً اھ وقال الحافظ قوله ما اعاننى عليه احد هو تاكيد لقوله بنيت بيدى واشارة الى خفة مؤنته اھ ثم اوقع فى الحديث من التعارض فى قوله والله لقد بنى الخ ذكر الكلام عليه فى اللامع وهامشه فارجع اليه ثم البراعة فى قوله منذ قبض النبى صلى الله عليه وسلم.

كتاب الدعوات

قال الحافظ فى ذكر مناسبة الترتيب بين الابواب والكتب ولما كان السلام والاستيذان سبباً لفتح الابواب السفلية اردفها بالدعوات التى هى فتح الابواب العلوية ولما كان الدعاء سبب المغفرة ذكر الاستغفار ولما كان الاستغفار سبباً لهدم الذنوب قال باب التوبة ثم ذكر الاذكار الموقتة وغيرها والاستعاذة اھ من مقدمة اللامع قال الحافظ الدعوات بفتح المهملتين جمع دعوة بفتح اوله وهى المسئلة الواحدة والدعاء الطلب والدعاء الى الشئ الحث على فعله ويطلق ايضاً على رفعة القدر كقوله تعالى ليس له دعوة فى الدنيا ولا فى الآخرة ويطلق الدعاء ايضاً على العبادة والدعوى بالقصر الدعاء كقوله تعالى وآخر دعواهم اھ قال القارى فى المرقاة والدعاء طلب الادنى بالقول من الاعلى شيئاً على جهة الاستكانة اھ وفى الفيض الدعاء فى عرف القرآن والحديث اطلق على معنيين الاول ذكره تعالى ثم اشتهر فى زماننا فى طلب الحاجة والثانى هو الدعوة مطلقاً كقوله لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ثم ان باب الادعية لايزال يجرى حتى فى الجنة ايضاً اما الاحكام فانها تنتهى بانتهاء نشأة الدنيا فكم من فرق بين الفانى والباقى واين يلتقى السهيل مع السها والثرى مع الثريا اھ

ص۹۳۲ باب قول الله تعالى ادعونى استجب لكم كذا فى النسخة الهندية وعليه علامة النسخة وليس فى شئ من نسخ الشروح الاربعة ولا النسخة المصرية لفظ باب وهو الاظهر لان المصنف لم يذكر فيه حديثاً قال الحافظ وهذه الآية ظاهرة فى ترجيح الدعاء على التفويض وقالت طائفة الافضل ترك الدعاء والاستسلام للقضاء واجابوا عن الآية بان آخرها دل على ان المراد بالدعاء العبادة لقوله ان الذين يستكبرون عن عبادتى واستدلوا بحديث النعمان ابن بشير مرفوعاً الدعاء هو العبادة ثم قرأ وقال ربكم ادعونى الآية اخرجه الاربعة والحاكم واجاب الجمهور ان الدعاء من اعظم العبادة فهو كالحديث الآخر الحج عرفة اى معظم الحج وركنه الاكبر الى آخر ما ذكر الحافظ من الروايات الواردة فى ذلك ثم قال الحافظ وحكى القشيرى فى الرسالة الخلاف فى المسئلة فقال اختلف اى الامرين اولى الدعاء او السكوت والرضاء فقيل الدعاء وهو الذى ينبغى ترجيحه لكثرة الادلة لما فيه من اظهار الخضوع والافتقار وقيل السكوت والرضاء اولى لما فى التسليم من الفضل ويحتمل ان يقال ماكان لله او للمسلمين فيه نصيب فالدعاء افضل وماكان للنفس فيه حظ فالسكوت افضل وعبر ابن بطال عن هذا القول لما حكاه بقوله يستحب ان يدعو لغيره ويترك لنفسه الى آخر ما ذكر الحافظ وقال القارى قال النووى اجمع اهل الفتاوى فى الامصار فى جميع الاعصار على استحباب الدعاء وذهب طائفة من الزهاد واهل المعارف الى ان تركه افضل استسلاماً وقال جماعة ان دعا للمسلمين فحسن وان خص نفسه فلا وقيل ان وجد باعثاً للدعاء ...... استحب والا فلا ودليل الفقهاء ظواهر القرآن والسنة والاخبار الواردة عن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين اھ قلت واجاد شيخنا حضرة الحاج مولانا خليل احمد نور الله مرقده فى رسالته اتمام النعم فى ترجمة تبويب الحكم باللغة الاردوية وكذا شارحه مولانا عبدالله الگنگوهى فى شرح هذه الرسالة المطبوع باسم اكمال الشيم الكلام على الفرق بين دعاء العارفين وبين دعاء غيرهم من عامة الناس

ص باب ولكل نبى دعوة مستجابة كذا فى النسخة الهندية وكذا فى نسخة الفتح واما فى نسخة الكرمانى والعينى والقسطلانى ففيها بدون لفظ باب قال الحافظ كذا لابى ذر وسقط لفظ باب لغيره فصار من جملة الترجمة الاولى ومناسبتها للآية الاشارة الى ان بعض الدعاء لايستجاب عيناً ثم قال فى شرح الحديث وقد استشكل ظاهر الحديث بما وقع لكثير من الانبياء من الدعوات المجابة ولا سيما نبينا صلى الله عليه وسلم وظاهره ان لكل نبى دعوة مستجابة فقط والجواب ان المراد بالاجابة فى الدعوة المذكورة القطع بها وما عدا ذلك من دعواتهم فهو على رجاء الاجابة وقيل معنى قوله لكل نبى دعوة اى افضل دعواته ولهم دعوات اخرى وقيل لكل منهم دعوة عامة مستجابة فى امته اما باهلاكهم واما بنجاتهم واما الدعوات الخاصة فمنها ما يستجاب ومنها ما لايستجاب الى آخر ما ذكر من الاقوال فى شرح الحديث وقال القارى فى المرقاة قوله لكل نبى دعوة مستجابة الخ اى فى حق مخالفى امته بجميعهم بالاستيصال وقيل معناه ان لكل نبى دعوة متيقنة الاجابة بخلاف بقية دعواته فانها على طمع الاجابة اھ

ص۹۳۲ باب افضل الاستغفار الخ قال الحافظ سقط لفظ باب لابى ذر ووقع فى شرح ابن بطال بلفظ فضل الاستغفار وكان المصنف اراد اثبات مشروعية الحث على الاستغفار بذكر الآيتين ثم بين بالحديث اولى ما يستعمل من الفاظه والترجمة بالافضلية ووقع الحديث بلفظ السيادة وكانه اشار الى ان المراد بالسيادة الافضلية ومعناها الاكثر نفعاً لمستعمله اھ

ص۹۳۳ باب استغفار النبى صلى الله عليه وسلم فى اليوم والليلة قال الحافظ اى وقوع الاستغفار منه او التقدير مقدار استغفاره فى كل يوم ولا يحمل على الكيفية لتقدم بيان الافضل وهو لايترك الافضل اھ وتكلم الحافظ ههنا على شرح ما وقع عند مسلم وابى داؤد من حديث انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله كل يوم مائة مرة ثم قال الحافظ بعد شرح هذا الحديث وقد استشكل وقوع الاستغفار من النبى صلى الله عليه وسلم وهو معصوم والاستغفار يستدعى وقوع معصية فارجع اليه لو شئت (فائدة) افاد العلامة الزرقانى فى شرح قوله فقال لست مثلنا يارسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر الحديث قوله غفر الله لك اى ستر وحال بينك وبين الذنب فلا يقع منك ذنب اصلاً لان الغفر الستر وهو اما بين العبد والذنب واما بين الذنب وعقوبته فاللائق بالانبياء الاول وباممهم الثانى فهو كناية عن العصمة وهذا قول فى غاية الحسن اھ

ص۹۳۳ باب التوبة اشار المصنف بايراد هذين البابين وهما الاستغفار ثم التوبة فى اوائل كتاب الدعاء الى ان الاجابة تسرع الى من لم يكن متلبساً بالمعصية فاذا قدم التوبة والاستغفار قبل الدعاء كان امكن لاجابته وما الطف قول ابن الجوزى اذ سئل اسبح او استغفر فقال الثوب الوسخ احوج الى الصابون من البخور والتوبة ترك الذنب على احد الاوجه وفى الشرع ترك الذنب لقبحه والندم على فعله والعزم على عدم العود ورد المظلمة ان كانت او طلب البراءة من صاحبها ثم حكى الحافظ عن القرطبى كلاماً مبسوطاً فى شرح حقيقة التوبة

ص۹۳۳ باب الضجع على الشق الايمن الضجع بفتح اوله وسكون الجيم مصدر يقال ضجع الرجل يضجع ضجعا وضجوعا فهو ضاجع والمعنى وضع جنبه بالارض وفى رواية باب الضجعة وهو بكسر اوله لان المراد الهيئة ويجوز الفتح اى المرة ذكر فيه حديث عائشة وقد مضى فى كتاب الصلوة وترجم له باب الضجع على الشق الايمن بعد ركعتى الفجر وذكر المصنف هذا الباب الذى بعده توطئة لما يذكر بعدهما من القول عند النوم اھ من الفتح ويشكل عليهما ان من حق هذا الباب ان يذكر فى كتاب الآداب قال الكرمانى فان قلت ما وجه تعلقه بكتاب الدعوات قلت يعلم من

سائر الاحادیث انه کان یدعو عند الاضطجاع والاوجه عند ہذا العبد الضعیف اھ ان ہذا الباب واشباہ من باب اذا بات طاہرا ووضع الید تحت الخد والنوم علی الشق الایمن لہا تعلقا خاصا بکتاب الدعوات وہو التنبیہ علی ان الهیئات الواردۃ فی الحدیث فی الادعیۃ المخصوصۃ مقصودۃ لیست باتفاقیۃ ونظیرہ فی حدیث البراء فی الباب الآتی انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر البراء رضی اللہ عنہ بلفظ نبیک الذی ارسلت وغیرہ البراء رضی اللہ عنہ وقت الاستذکار بقولہ ورسولک الذی ارسلت فانکر علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع کون الرسول اخص من النبی فکما ان للالفاظ المنقولۃ بلسانہ الشریف صلی اللہ علیہ وسلم خصیصۃ فکذا للہیئات المخصوصۃ فی الادعیۃ المخصوصۃ اثر خاص فی تاثیر ہذہ الادعیۃ اھ

صـ۹۳۳ باب اذا بات طاہرا وفضلہ وقد ورد فی ہذا المعنی عدۃ احادیث لیست علی شرطہ منہا حدیث معاذ رفعہ ما من مسلم یبیت علی ذکر وطہارۃ فیتعار من اللیل فیسئل اللہ خیرا من الدنیا والآخرۃ الا اعطاہ ایاہ اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ واخرجہ الترمذی من حدیث ابی امامۃ نحوہ واخرج ابن حبان فی صحیحہ عن ابن عمر رفعہ من بات طاہرا بات فی شعارہ ملک فلا یستیقظ الا قال الملک اللہم اغفر لعبدک فلان ثم قال الحافظ فی شرح الحدیث قال النووی فی الحدیث ثلاث سنن مہمۃ احدہا الوضوء عند النوم وان کان متوضئا کفاہ لان المقصود النوم علی طہارۃ ثانیہا النوم علی الیمین ثالثہا الختم بذکر اللہ اھ من الفتح وقال الکرمانی وفیہ استحباب الوضوء عند النوم لیکون اصدق لرؤیاہ وابعد من تلعب الشیطان بہ وا ماکون النوم علی الایمن فلانہ اسرع الی الانتباہ اھ وقال القسطلانی والامر للندب لئلا یاتیہ الموت بغتۃ فیکون علی ہیئۃ کاملۃ ثم ذکر ما تقدم عن الکرمانی وقال الحافظ واولی ما قیل فی الحکمۃ فی ردہ صلی اللہ علیہ وسلم علی من قال الرسول بدل النبی ان الفاظ الاذکار توقیفیۃ ولہا خصائص واسرار لا یدخلہا القیاس فتجب المحافظۃ علی اللفظ الذی وردت بہ اھ (تنبیہ) قلت وما اشتہر بینہم من کون النوم مستقبل القبلۃ وعدوہ من جملۃ الآداب المستحبۃ لم یتعرض لہ الشراح ہہنا ولا النووی فی الاذکار ولا الجزری فی الحصن ولا ابن القیم فی الہدی ولا الزرقانی فی شرح المواہب ولا شارح الاحیاء وقد ترجم الامام ابوداؤد فی آخر السنن بقولہ باب کیف یتوجہ الرجل عند النوم واورد فیہ عن ابی قلابۃ عن بعض آل ام سلمۃ قال کان فراش النبی صلی اللہ علیہ وسلم نحوا مما یوضع الانسان فی قبرہ وکان المسجد عند راسہ وفی حاشیۃ عن فتح الودود قولہ نحوا مما یوضع الانسان فی قبرہ ای علی ہیئۃ وضع الانسان فی القبر اھ قال صاحب عون المعبود واورد السیوطی ہذا الحدیث بروایۃ المؤلف فی الجامع الصغیر بلفظ نحوا مما یوضع الانسان فی قبرہ وقال العلامۃ العزیزی فی شرحہ مما یوضع ای من الفراش الذی یفرش للمیت فی قبرہ وقد وضع فی قبرہ صلی اللہ علیہ وسلم قطیفۃ حمراء کان فراشہ للنوم نحوہا انتہی ولفظ حدیث الکتاب وما قال فی فتح الودود یناسب تبویب المؤلف واللہ اعلم اھ قلت وتبویبہ ما الی ہذا صریح فی انہ حمل الحدیث علی بیان الہیئۃ وانہ کان کہیئۃ الاضطجاع فی القبر فصار ہذا الحدیث اصلا -

صـ۹۳۳ باب ما یقول اذا نام قال الحافظ سقطت ہذہ الترجمۃ لبعضہم وثبتت للاکثر اھ للنوم مستقبل القبلۃ

صـ۹۳۳ باب وضع الید تحت الخد الیمنی قال الاسماعیلی لیس فی الحدیث ذکر الیمنی وانما ذلک وقع فی روایۃ شریک ومحمد بن جابر عن عبدالملک بن عمیر قلت جری البخاری علی عادتہ فی الاشارۃ الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث فطریق شریک ہذہ ہی التی اشار الیہا الاسماعیلی اخرجہا احمد من طریقہ اھ من الفتح وقال الکرمانی فان قلت الترجمۃ مقیدۃ بالیمنی فمن این استفادہ قلت اما من حدیث صریح بہ لم یکن بشرطہ واما مما ثبت انہ کان یحب التیامن فی شانہ کلہ اھ

صـ۹۳۴ باب النوم علی الشق الایمن الفرق بینہ وبین ما تقدم من باب الضجع علی الشق الایمن ما افادہ الحافظ من ان بین النوم والضجع عموم وخصوص وجہی وقال ایضا وخص الایمن لفوائد منہا انہ اسرع الی الانتباہ ومنہا ان القلب متعلق الی جہۃ الیمین فلا یثقل بالنوم ومنہا ما قال ابن الجوزی ہذہ الہیئۃ نص الاطباء علی انہا اصلح للبدن قالوا ویبدء بالاضطجاع علی الجانب الایمن ثم ینقلب الی الایسر لان الاول سبب لانحدار الطعام والنوم علی الیسار یہضم لاشتمال الکبد علی المعدۃ اھ وقال صاحب الفیض والضجع علی الشق الایمن من نوم الانبیاء علیہم السلام لان القلب فی الشق الایسر فلا یزال یتعلق فی تلک الضجعۃ ولا یغرق فی النوم واما الاطباء فاختاروا النوم علی الشق الایسر فانہ انفع للمعدۃ ولما کان نظر الانبیاء علیہم السلام فی عالم الآخرۃ اختاروا ما کان انفع فیہ وکان ہم الاطباء فی صحۃ البدن فقط اھ مختصرا وقال القاری فی المرقاۃ قیل انفع ہیئات النوم الابتداء بالایمن ثم الانقلاب الی الیسار ثم الی الیمین وفیہ ندب الیمین فی النوم ونہ اسرع الی الانتباہ لعدم استقرار القلب حینئذ لانہ معلق بالجانب الایسر فیعلق فلا یستغرق فی النوم بخلاف النوم علی الایسر فان القلب یستقر فتکون الاستراحۃ ابطأ للانتباہ اھ قلت ہکذا قالوا من انہ ینقلب الی الیسار بعد الاضطجاع علی الایمن لکن ظاہر الاحادیث العموم ای النوم علی الشق الایمن مطلقا ویؤیدہ ایضا ما حکی القاری من المصلحۃ من ان القلب حینئذ یکون معلقا فیکون اسرع الی التیقظ فانہ لا یحصل فی صورۃ الانتقال الی الایسر فتامل

صـ۹۳۴ باب الدعاء اذا انتبہ من اللیل وفی نسخۃ القسطلانی والعینی باللیل قال القسطلانی ولابی ذر عن الحموی والمستملی من اللیل قولہ قال کریب وسبع فی التابوت الخ قال العلامۃ القسطلانی ای سبع من الکلمات او الانوار فی الصدر الذی ہو وعاء القلب تشبیہا بالتابوت الذی یحرز فیہ المتاع او التابوت الذی کان لبنی اسرائیل فیہ السکینۃ او الصندوق ای سبع مکتوبۃ عند کریب لم یحفظہا ذلک الوقت او المراد بالتابوت حینئذ ان السبعۃ بجسد الانسان لا بالمعانی کالجہات الست قولہ وذکر خصلتین ای العظم والمخ کما قالہ السفاقسی والداؤدی وقال فی الکواکب لعلہما الشحم والعظم اھ

صـ۹۳۵ باب التسبیح والتکبیر عند المنام قال الحافظ ای والتحمید اھ وکذا قال القسطلانی وقال العینی وکان ینبغی ان یقول والتحمید ایضا لان حدیث الباب یشمل ہذہ الثلاثۃ اھ

صـ۹۳۵ باب التعوذ والقراءۃ عند النوم ذکر فیہ حدیث عائشۃ فی قراءۃ المعوذات وقد تقدم شرحہ فی کتاب الطب وبینت اختلاف الرواۃ فی انہ کان یقول ذلک دائما او تقیید الشکوی اھ من الفتح

صـ۹۳۵ باب (بغیر ترجمۃ) قال الحافظ کذا للاکثر من غیر ترجمۃ وسقط لبعضہم وعلیہ شرح ابن بطال والراجح اثباتہ ومناسبتہ لما قبلہ عموم الذکر عند النوم وعلی اسقاطہ فہو کالفصل من الباب الذی قبلہ لان فی الحدیث معنی التعویذ

وان لم یکن بلفظہ اھ قلت قولہ وعلی اسقاطہ فہو کالفصل الخ ہکذا فی نسخۃ الفتح الموجودۃ عندنا وفیہ تخلیط لان فی صورۃ اسقاط لفظ الباب لا یترتب علیہ قولہ فہو کالفصل من الباب الذی قبلہ فتامل

صـ۹۳۵ باب الدعاء نصف اللیل ای بیان فضل الدعاء فی ذلک الوقت علی غیرہ الی طلوع الفجر قال ابن بطال ہو وقت شریف خصہ اللہ بالتنزیل فیہ فیتفضل علی عبادہ باجابۃ دعائہم واعطاء سؤلہم وغفران ذنوبہم وہو وقت غفلۃ وخلوۃ واستغراق فی النوم واستلذاذ لہ ومفارقۃ اللذۃ والدعۃ صعب لاسیما اہل الرفاہیۃ وفی زمن البرد وکذا اہل التعب ولاسیما فی قصر اللیل فمن آثار القیام لمناجاۃ ربہ والتضرع الیہ مع ذلک دل علی خلوص نیتہ وصحۃ رغبتہ فیما عند ربہ فلذلک نبہ اللہ عبادہ علی الدعاء فی ہذا الوقت اھ من الفتح قال الکرمانی فان قلت فی الترجمۃ نصف اللیل وفی الحدیث الثلث قلت حین یبقی الثلث یکون قبل الثلث وہو المقصود من النصف اھ وقال العینی بعد ذکر قول العلامۃ الکرمانی وقال ابن بطال عدل المصنف لانہ اخذ الترجمۃ من دلیل القرآن وذکر النصف وقیل (القائل الحافظ رحمہ اللہ) اشار البخاری الی الروایۃ التی وردت بلفظ النصف وقد اخرجہ احمد من حدیث ابی ہریرۃ بلفظ نصف اللیل او ثلث اللیل الآخر اھ

صـ۹۳۶ باب الدعاء عند الخلاء ای عند ارادۃ الدخول ذکر فیہ حدیث انس وقد تقدم شرحہ فی کتاب الطہارۃ وفیہ ذکر من رواہ بلفظ اذا اراد ان یدخل اھ من الفتح وتقدم الکلام علی الخلاف فی المسئلۃ فی کتاب الطہارۃ -

صـ۹۳۶ باب ما یقول اذا اصبح ذکر فیہ ثلثۃ احادیث وقد ورد فی ما یقال عند الصباح عدۃ احادیث ذکرہا الحافظ منہا حدیث عبداللہ بن غنام البیاضی رفعہ من قال حین یصبح اللہم ما اصبح بی من نعمۃ او باحد من خلقک فمنک وحدک لا شریک لک فلک الحمد ولک الشکر فقد ادی شکر یومہ ومن قال مثل ذلک حین یمسی فقد ادی شکر لیلتہ اھ من الفتح ویقول فی المساء اللہم ما امسی بدل ما اصبح

صـ۹۳۶ باب الدعاء فی الصلوۃ قال الحافظ ذکر فیہ ثلثۃ احادیث وقد تقدم الکلام علی حدیث ابی بکر الصدیق فی باب الدعاء قبیل السلام فی اواخر صفۃ الصلوۃ قبیل کتاب الجمعۃ اھ

صـ۹۳۶ باب الدعاء بعد الصلوۃ قال الحافظ ای المکتوبۃ وفی ہذہ الترجمۃ رد علی من زعم ان الدعاء بعد الصلوۃ لا یشرع متمسکا بالحدیث الذی اخرجہ مسلم عن عائشۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا سلم لا یثبت الا قدر ما یقول اللہم انت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام والجواب ان المراد بالنفی المذکور نفی استمرارہ جالسا علی ہیئتہ قبل السلام الا بقدر ان یقول ما ذکر فقد ثبت انہ کان اذا صلی اقبل علی اصحابہ فیحمل ما ورد من الدعاء بعد الصلوۃ علی انہ کان یقولہ بعد ان یقبل بوجہہ علی اصحابہ قال ابن القیم فی الہدی النبوی واما الدعاء بعد السلام من الصلوۃ مستقبل القبلۃ سواء الامام والمنفرد والمأموم فلم یکن ذلک من ہدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلا ولا روی عنہ باسناد صحیح ولا حسن وخص بعضہم ذلک بصلوتی الفجر والعصر ولم یفعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا الخلفاء بعدہ ولا ارشد الیہ امتہ وانما ہو استحسان راہ من راہ عوضا من السنۃ بعدہما قال وعامۃ الادعیۃ المتعلقۃ بالصلوۃ انما فعلہا فیہا وامر بہا فیہا وہذا اللائق بحال المصلی فانہ مقبل علی ربہ مناجیہ فاذا سلم منہا انقطعت المناجاۃ وانتہی موقفہ وقربہ فکیف یترک سؤالہ فی حال مناجاتہ والقرب منہ ثم یسئل اذا انصرف عنہ ثم قال لکن الاذکار الواردۃ بعد المکتوبۃ یستحب لمن اتی بہا ان یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ان یفرغ منہا ویدعو بما شاء قلت وما ادعاہ من النفی مطلقا مردود فقد ثبت عن معاذ بن جبل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ یا معاذ انی واللہ لاحبک فلا تدع دبر کل صلوۃ ان تقول اللہم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک اخرجہ ابوداؤد والنسائی وصححہ ابن حبان والحاکم وقد اخرج الترمذی من حدیث ابی امامۃ قیل یا رسول اللہ ای الدعاء اسمع قال جوف اللیل الاخیر ودبر الصلوات المکتوبات وقال حسن وغیر ذلک من الاحادیث ذکرہا الحافظ وقال صاحب الفیض لاریب ان الادعیۃ دبر الصلوات قد تواترت تواترا لا ینکر اما رفع الایدی فثبت بعد النافلۃ مرۃ او مرتین فالحق بہا الفقہاء المکتوبۃ ایضا وذہب ابن تیمیۃ وابن القیم الی کونہ بدعۃ بقی ان المواظبۃ علی امر لم یثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا مرۃ او مرتین کیف ہی فتلک ہی الشاکلۃ فی جمیع المستحبات فانہا تثبت طورا فطورا ثم الامۃ تواظب علیہا نعم نحکم بکونہا بدعۃ اذا افضی الامر الی النکیر علی من ترکہا اھ وقال ایضا فی موضع آخر واعلم ان الادعیۃ بہذہ الہیئۃ الکذائیۃ لم تثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یثبت عنہ رفع الایدی دبر الصلوات فی الدعوات الا اقل قلیل ومع ذلک وردت فیہ ترغیبات قولیۃ والامر فی مثلہ ان لا یحکم علیہ بالبدعۃ فہذہ الادعیۃ فی زماننا لیست بسنۃ بمعنی ثبوتہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولیست ببدعۃ بمعنی عدم اصلہا فی الدین فقد ہدی الی الرفع فی قولیات کثیرۃ وفعلہ بعد الصلوۃ قلیلا فان التزم احد منا الدعاء بعد الصلوۃ برفع الید فقد عمل بما رغب فیہ وان لم یکثرہ بنفسہ اھ مختصرا وفی حاشیۃ قلت ونحوہ فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الضحی فانہا وان ثبتت فی بعض الروایات لکنہا اقل قلیل حتی ان بعضہم ذہب الی انکار ثبوتہا فعلا والصحیح انہا ثابتۃ ولو قلیلا اھ مختصرا وقد تقدم ایضا شیء من الکلام علیہ قبیل کتاب الجمعۃ وسیاتی ترجمۃ المصنف بعد اربعۃ ابواب بباب رفع الایدی فی الدعاء

صـ۹۳۶ باب قول اللہ تعالی وصل علیہم الخ کذا للجمہور ووقع فی بعض النسخ زیادۃ ان صلوتک سکن لہم واتفقوا علی ان المراد بالصلوۃ ہنا الدعاء قولہ ومن خص اخاہ بالدعاء دون نفسہ فی ہذہ الترجمۃ اشارۃ الی رد ما جاء عن ابن عمر اخرج ابن ابی شیبۃ والطبری من طریق سعید بن یسار قال ذکرت رجلا عند ابن عمر فترحمت علیہ فلہز فی صدری وقال لی ابدأ بنفسک وعن ابراہیم النخعی کان یقال اذا دعوت فابدأ بنفسک فانک لا تدری فی ای دعاء یستجاب لک واحادیث الباب ترد علی ذلک ثم قال واما ما اخرجہ الترمذی من حدیث ابی بن کعب رفعہ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ذکر احدا فدعا لہ بدأ بنفسہ وہو عند مسلم فی اول قصۃ موسی والخضر ولفظہ وکان اذا ذکر احدا من الانبیاء بدأ بنفسہ ویوید ہذا القید انہ صلی اللہ علیہ وسلم دعا لغیر نبی فلم یبدأ بنفسہ ثم ذکر الحافظ امثلۃ من قصۃ ہاجر یرحم اللہ ام اسماعیل الخ وحدیث ابی ہریرۃ اللہم ایدہ بروح القدس یرید حسان بن ثابت وحدیث ابن عباس اللہم فقہہ فی الدین وغیر ذلک من الامثال وقد دعا لبعض الانبیاء فلم یبدأ بنفسہ کقولہ یرحم اللہ لوطا لقد کان یاوی الی رکن شدید اھ من الفتح ملخصاً واما الامام النووی فقد فصل بین انواع الادعیۃ فقد اجاد وللہ درہ فقال فی شرح مسلم تحت حدیث خضر المتقدم قال اصحابنا فیہ استحباب ابتداء الانسان بنفسہ فی الدعاء وشبہہ من امور الآخرۃ واما حظوظ الدنیا فالادب فیہا الایثار وتقدیم غیرہ علی نفسہ اھ وفی مبدء الحصن الحصین فی بیان ادب الدعاء وان یبدأ بنفسہ اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی الکوکب قولہ بدأ بنفسہ لان السوال للغیر وترک نفسہ یوہم انہ لا غنی عنہ اھ قلت وحدیث کان اذا دعا بدأ بنفسہ اخرجہ الامام ابو داؤد ایضا فی ابواب الحروف والقرآت

۹۳۸ باب ما یکرہ من السجع فی الدعاء السجع بفتح السین وسکون الجیم کلام مقفی من غیر مراعاۃ وزن قال القسطلانی قال الحافظ قولہ ما یکرہ الخ لما فیہ من التکلف المانع للخشوع المطلوب فی الدعاء قال الداؤدی المراد الاستکثار منہ ثم قال ولا یرد علی ذلک ما وقع فی الاحادیث الصحیحۃ لان ذلک کان یصدر من غیر قصد الیہ اھ قلت واخرج ابو داؤد من حدیث عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالی عنہ انہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انہ سیکون فی ہذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطہور والدعاء قال ابن رسلان فی شرحہ کما فی ہامش البذل قیل المراد بہ التکلف فی السجع کما قیل فی قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ انہ لا یحب المعتدین وقیل ان یاتی بغیر جوامع الکلم وقیل ان یاتی بغیر الماثور من الادعیۃ اھ

۹۳۸ باب لیعزم المسئلۃ فانہ لا مکرہ لہ قال ابن عبد البر لا یجوز لاحد ان یقول اللہم اعطنی ان شئت وغیر ذلک من امور الدین والدنیا لانہ کلام مستحیل لا وجہ لہ لانہ لا یفعل الا ما شاءہ وظاہرہ انہ حمل النہی علی التحریم وہو الظاہر وحملہ النووی علی کراہۃ التنزیہ وہو اولی ویؤیدہ ما سیاتی فی حدیث الاستخارۃ قال ابن عیینۃ لا یمنعن احدا الدعاء ما یعلم فی نفسہ یعنی من التقصیر فان اللہ قد اجاب دعاء شر خلقہ وہو ابلیس حین قال رب انظرنی الی یوم یبعثون اھ من الفتح قال القسطلانی وفی الترمذی عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ واعلموا ان اللہ لا یستجیب دعاء من قلب غافل لاہ اھ

۹۳۹ باب یستجاب للعبد ما لم یعجل قال الحافظ فی شرح قولہ یقول دعوت فلم یستجب لی قال ابن بطال المعنی انہ یسئم فیترک الدعاء فیکون کالمان بدعائہ او انہ اتی من الدعاء ما یستحق بہ الاجابۃ فیصیر کالمبخل للرب الکریم الذی لا تعجزہ الاجابۃ ولا ینقصہ العطاء ثم قال وفی ہذا الحدیث ادب من آداب الدعاء وہو انہ یلازم الطلب ولا ییأس من الاجابۃ لما فی ذلک من الانقیاد والاستسلام واظہار الافتقار حتی قال بعض السلف لانا اشد خشیۃ ان احرم الدعاء من ان احرم الاجابۃ وکان اشار الی حدیث ابن عمر رفعہ من فتح لہ منکم باب الدعاء فتحت لہ ابواب الرحمۃ الحدیث اخرجہ الترمذی بسند لین وقدمت فی اول کتاب الدعاء الاحادیث الدالۃ علی ان دعوۃ المومن لا ترد الی آخر ما قال

۹۳۹ باب رفع الایدی فی الدعاء ای علی صفۃ خاصۃ وسقط لفظ باب لابی ذر قال الحافظ وفی الحدیث الاول رد علی من قال لا یرفع کذا الا فی الاستسقاء بل فیہ وفی الذی بعدہ رد علی من قال لا یرفع الیدین فی الدعاء غیر الاستسقاء اصلا وتمسک بحدیث انس لم یکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ فی شئ من دعائہ الا فی الاستسقاء وہو صحیح لکن جمع بینہ وبین احادیث الباب بان المنفی صفۃ خاصۃ لا اصل الرفع ثم بعد ما ذکر الحافظ الفرق فی الرفع فی الاستسقاء وغیرہ قال قال المنذری وبتقدیر تعذر الجمع فجانب الاثبات ارجح قلت ولا سیما مع کثرۃ الاحادیث الواردۃ فی ذلک فان فی احادیث کثیرۃ افردہا المنذری فی جزء سرد منہا النووی فی الاذکار وفی شرح المہذب جملۃ وعقد لہا البخاری ایضاً فی الادب المفرد ثم سرد الحافظ بعض تلک الروایات فارجع الیہ لو شئت واما رفع الایدی فی الدعاء بعد الصلوات المکتوبات فقد تقدم الکلام علیہ قریبا فی باب الدعاء بعد الصلوۃ

۹۳۹ باب الدعاء غیر مستقبل القبلۃ قال الحافظ وجہ اخذہ من الحدیث من جہۃ ان الخطیب من شانہ ان یستدبر القبلۃ وانہ لم ینقل انہ صلی اللہ علیہ وسلم لما دعا فی المرتین استدارہ اھ ثم لا یخفی علیک ان ہذہ الترجمۃ ہکذا وقعت فی جمیع النسخ الموجودۃ بتقدیم ہذہ الترجمۃ علی الآتیۃ وکان الاوجہ تاخیرہا عن الترجمۃ الآتیۃ ویمکن ان یقال فی وجہ تقدیمہ ان الدعاء غیر مستقبل القبلۃ لما کان علی خلاف آداب الدعاء علی الظاہر فکان احوج الی البیان واما الدعاء مستقبل القبلۃ فلکونہ موافقا لآداب الدعاء لیس لہ مزید احتیاج الی ذکرہ

۹۳۹ باب الدعاء مستقبل القبلۃ استشکلوا مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ قال القسطلانی فی قولہ فدعا واستسقی ثم استقبل القبلۃ الخ فقدم الدعاء قبل الاستقبال وحینئذ فلا مطابقۃ بین الترجمۃ والحدیث لکن قال الاسماعیلی یحتمل ان البخاری اراد انہ لما تحول وقلب رداءہ دعا حینئذ ایضاً ویحتمل انہ اشار کعادتہ لما ورد فی بعض طرق الحدیث مما سبق فی کتاب الاستسقاء انہ لما اراد ان یدعو استقبل القبلۃ وحول رداءہ وقد ورد فی استقبال القبلۃ عند الدعاء من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم عدۃ احادیث اھ

۹۳۹ باب دعوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لخادمہ بطول العمر قال الحافظ ذکر فیہ حدیث انس قد مضی قریباً وذکرہ فی عدۃ ابواب ولیس فی شئ منہا ذکر العمر فقال بعض الشراح مطابقۃ الحدیث للترجمۃ ان الدعاء بکثرۃ الولد یستلزم حصول طول العمر قال الحافظ والاولی ان یقال انہ اشار کعادتہ الی ما ورد فی بعض طرقہ فاخرج فی الادب المفرد من وجہ آخر عن انس وفیہ زیادۃ قولہ اکثر مالہ وولدہ واطل حیاتہ واغفر لہ فاما کثرۃ ولد انس ومالہ فوقع عند مسلم فی آخر ہذا الحدیث قال انس فواللہ ان مالی لکثیر وان ولدی وولد ولدی لیتعادون علی نحو المائۃ الیوم وتقدم فی کتاب الصوم فی باب من زار قوما فلم یفطر عندہم قول انس انی لمن اکثر الانصار مالا وحدثتنی ابنتی امینۃ انہ دفن لصلبی مقدم الحجاج البصرۃ بضع وعشرون ومائۃ واخرج الترمذی عن ابی العالیۃ فی ذکر انس وکان لہ بستان یاتی فی کل سنۃ الفاکہۃ مرتین وکان فیہ ریحان یجیٔ منہ ریح المسک واما طول عمر انس فقد ثبت فی الصحیح انہ کان فی الہجرۃ ابن تسع سنین وکانت وفاتہ سنۃ احدی وتسعین فیما قیل وقیل سنۃ ثلاث ولہ مائۃ وثلاث سنین قالہ خلیفۃ وہو المعتمد واکثر ما قیل فی سنۃ انہ بلغ مائۃ وسبع سنین واقل ما قیل فیہ تسعا وتسعین سنۃ اھ من الفتح بایضاح وتغییر وسیاتی بعض ما یناسبہ فی باب الدعاء بکثرۃ المال مع البرکۃ

۹۳۹ باب الدعاء عند الکرب بالکرب بفتح الکاف وسکون الراء بعدہا موحدۃ ما یدہم المرء مما یاخذ بالنفس قال العلامۃ الکرمانی فی شرح حدیث الباب فان قلت ہذا ذکر لا دعاء قلت انہ ذکر یستفتح بہ الدعاء بکشف کربہ وقال سفیان بن عیینۃ اما علمت ان اللہ تعالی قال من شغلہ ذکری عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین اھ وقال العلامۃ العینی مطابقتہ للترجمۃ فی قولہ یدعو عند الکرب الخ اھ قلت الامر کما قال الکرمانی

۹۳۹ باب التعوذ من جہد البلاء الجہد بفتح الجیم وبضمہا المشقۃ قالہ الحافظ وقال القسطلانی البلاء بفتح الموحدۃ مع المد ویجوز الکسر مع القصر وہو الحالۃ التی یمتحن بہا الانسان وتشق علیہ بحیث یتمنی فیہا الموت ویختارہ علیہا وعن ابن عمر جہد البلاء قلۃ المال وکثرۃ العیال اھ قولہ ودرک الشقاء الخ قال القاری فی المرقاۃ الشقاء بفتح الشین بمعنی الشقاوۃ نقیض السعادۃ ویجیٔ بمعنی التعب کقولہ تعالی طٰہٰ ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الی آخر ما بسط فی شرح ہذا اللفظ قلت وکذا ضبط لفظ الشقاء بفتح الشین فی کتب اللغۃ

۹۳۹ باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم الرفیق الاعلی وکذا فی نسخۃ الشروح سوی نسخۃ الحافظ فان فیہا بابا بلا ترجمۃ قال العینی ووقع فی روایۃ الاکثرین لفظ باب مجرد اعن الترجمۃ وفیہ اللہم الرفیق الاعلی والرفیق منصوب علی تقدیر اخترت الرفیق الاعلی وقال الداؤدی الرفیق الاعلی الجنۃ وقیل جماعۃ الانبیاء الذین یسکنون اعلی علیین اھ وقال الکرمانی ای اخترت الموت الموری الی رفاقۃ الملاء الاعلی من الملائکۃ او الذین انعم اللہ علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا اھ وتقدم الکلام علی ہذا الحدیث فی آخر المغازی فی باب آخر ما تکلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۹۳۹ باب الدعاء بالموت والحیوۃ قال القسطلانی تبعا للعینی ای ذکر کراہیۃ الدعاء بالموت والحیاۃ اذا کانت الحیاۃ شرا للداعی اھ

۹۴۰ باب الدعاء للصبیان بالبرکۃ ومسح رؤسہم قال الحافظ ورد فی فضل مسح راس الیتیم حدیث اخرجہ احمد والطبرانی عن ابی امامۃ بلفظ من مسح راس یتیم لا یمسحہ الا للہ کان لہ بکل شعرۃ تمر یدہ علیہا حسنۃ وسندہ ضعیف ولاحمد من حدیث ابی ہریرۃ ان رجلا شکا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قسوۃ قلبہ فقال اطعم المسکین وامسح راس الیتیم وسندہ حسن اھ

۹۴۰ باب الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الاطلاق یحتمل حکمہا وفضلہا وصفتہا ومحلہا والاقتصار علی ما اوردہ فی الباب یدل علی ارادۃ الثالث وقد یوخذ منہ الثانی اھ من الفتح وقال العینی ای ہذا باب فی بیان کیفیۃ الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال بعضہم ہذا الاطلاق یحتمل حکمہا وفضلہا وصفتہا ومحلہا قلت حدیثا الباب یقیدان ہذا الاطلاق لانہما یبینان عن الکیفیۃ والمطابقۃ بین الترجمۃ والحدیث مطلوبۃ ولا تجیٔ المطابقۃ الا بما قلنا اھ وقال الحافظ اما حکمہا فحاصل ما وقفت علیہ من کلام العلماء فیہ عشرۃ مذاہب اولہا قول ابن جریر الطبری انہا من المستحبات وادعی الاجماع علی ذلک ثانیہا مقابلہ وہو نقل ابن القصار وغیرہ الاجماع علی انہا تجب فی الجملۃ بغیر حصر لکن اقل ما یحصل بہ الاجزاء مرۃ ثالثہا تجب فی العمر فی صلوۃ او فی غیرہا وہی مثل کلمۃ التوحید قالہ ابوبکر الرازی من الحنفیۃ وابن حزم وغیرہما رابعہا تجب فی القعود آخر الصلوۃ بین قول التشہد وسلام التحلل قالہ الشافعی ومن تبعہ خامسہا تجب فی التشہد وہو قول الشعبی واسحاق بن راہویہ سادسہا تجب فی الصلوۃ من غیر تعیین المحل نقل ذلک عن ابی جعفر الباقر سابعہا یجب الاکثار منہا من غیر تقیید بعدد قالہ ابوبکر بن بکیر من المالکیۃ ثامنہا کلما ذکر قالہ الطحاوی وجماعۃ من الحنفیۃ والحلیمی وجماعۃ من الشافعیۃ وقال ابن العربی من المالکیۃ انہ الاحوط وکذا قال الزمخشری تاسعہا فی کل مجلس مرۃ ولو تکرر ذکرہ مرارا حکاہ الزمخشری عاشرہا فی کل دعاء حکاہ ایضاً واما محلہا فیوخذ مما اوردتہ من بیان الآراء فی حکمہا وبسط ایضاً الکلام فی معنی الصلوۃ وقال فی بحث کیفیۃ الصلوۃ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم قال النووی فی شرح المہذب ینبغی ان یجمع ما فی الاحادیث الصحیحۃ فیقول اللہم صل علی محمد النبی الامی وعلی آل محمد وازواجہ وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم وبارک مثلہ وزاد فی آخرہ فی العالمین وقال فی الاذکار مثلہ وزاد عبدک ورسولک بعد قولہ محمد فی صل ولم یزدہا فی بارک وقال فی التحقیق والفتاوی مثلہ الا انہ اسقط النبی الامی فی وبارک وفاتہ اشیاء لعلہا توازی قدر ما زادہ او تزید علیہ ثم ذکرہا الحافظ قلت قال النووی فی الاذکار والافضل ان یقول اللہم صل علی محمد عبدک ورسولک النبی الامی وعلی آل محمد وازواجہ وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم وبارک علی محمد النبی الامی وعلی آل محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید روینا ہذہ الکیفیۃ فی صحیحی البخاری ومسلم عن کعب بن عجرۃ مرفوعا الا بعضہا فہو صحیح من روایۃ غیر کعب اھ ثم ما یستشکل ہہنا فی التشبیہ بالصلوۃ الابراہیمیۃ اجاب عنہ الحافظ بعشرۃ اوجہ فارجع الیہ لو شئت۔

۹۴۰ باب ہل یصلی علی غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای استقلالاً او تبعاً ویدخل فی الغیر الانبیاء والملائکۃ والمومنون ثم بسط الحافظ الکلام علی ذلک وقال القسطلانی تحت حدیث ابن ابی اوفی تمسک بذلک من جوز الصلوۃ علی غیر الانبیاء استقلالاً وہو مقتضی صنیع المصنف رحمہ اللہ تعالی لانہ صدر بالآیۃ ثم بالحدیث

اه اى على الجواز مطلقا اھ وفی الاوجز قال العینی احتج به ای بالحدیث المذکور من جوز الصلوۃ علی غیر الانبیا علیہم الصلوۃ والسلام بالاستقلال وهو قول احمد ایضا وقال ابو حنیفة واصحابه ومالک والشافعی والاکثرون انه لا یصلی علی غیر الانبیا علیہم الصلوۃ والسلام استقلالا ولكن يصلى عليهم تبعا والجواب عن هذا الحديث ان هذا حقه علیه الصلوۃ والسلام له ان یعطیه لمن شاء ولیس لغیره ذلک اھ وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز

ص۹۴۳ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم من آذیته فاجعله له زکوۃ ورحمة قال العلامة القسطلانی وفی مسلم اللهم انی اتخذت عندک عہدا لن تخلفنیه فایما مومن سببته او جلدته ومن طریق اخری عن ابی ہریرۃ اللهم انما انا بشر فایما رجل من المسلمین سببته او لعنته او جلدته وفی اخری فای مومن آذیته او شتمته وفی اخری اللهم انما محمد بشر یغضب کما یغضب البشر ومن حدیث عائشة قالت دخل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم رجلان فکلماه بشئ لا ادری ما هو فاغضباه فسبهما ولعنهما فلما خرجا قلت له فقال او ما علمت ما شارطت علیه ربی قلت اللهم انما انا بشر الحدیث ثم قال وفی الحدیث کمال شفقته علی امته وجمیل خلقه صلی الله علیه وسلم وجزاه عنا افضل الجزاء بمنه وکرمه واماتنا علی محبته وسنته اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من الفتن سیاتی هذه الترجمة وحدیثها فی کتاب الفتن قاله الحافظ وقال القسطلانی الفتن جمع فتنة وهی اسم للامتحان والاختبار اھ۔

ص۹۴۳ باب التعوذ من غلبة الرجال ای قہرہم وتسلطہم واستیلاہم ہرجا ومرجا وذلک کغلبة القوام قاله الکرمانی وعن بعضہم قہر الرجال ہو جور السلطان اھ من القسطلانی۔

ص۹۴۳ باب التعوذ من عذاب القبر تقدم الکلام علیه فی اواخر کتاب الجنائز

ص۹۴۳ باب التعوذ من فتنة المحیا والممات المحیا زمن الحیاۃ والممات زمن الموت من اول النزع وہلم جرا قال ابن بطال ہذه کلمة جامعة لمعان کثیرۃ وینبغی للمرء ان یرغب الی ربه فی رفع ما نزل ودفع ما لم ینزل ویستشعر الافتقار الی ربه فی جمیع ذلک وکان صلی الله علیه وسلم یتعوذ من جمیع ما ذکر دفعا عن امته وتشریعا لہم لیبین لہم صفة المہم من الادعیة اھ من الفتح وقال الکرمانی المحیا اما مصدر او اسم زمان والممات ای زمان الموت ای بعده او وقت النزع اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من الماثم والمغرم الماثم ما یقتضی الاثم والمغرم ما یقتضی الغرم اھ من الفتح قال القسطلانی المغرم الدین فیما لا یجوز اھ وقال الکرمانی الماثم بمعنی الاثم والمغرم بمعنی الغرامة وہی ما یلزمک اداءه کالدین والدیة اھ وقال العلامة السندی اعلم انه جاء فی بعض الروایات ہکذا من شر فتنة الغناء ومن شر فتنة الفقر ومن شر فتنة المسیح بلفظ زیادۃ الشر فی الکل وفی بعضہا باثباته فی البعض دون البعض والظاہر ان الفتنة تحمل علی معنی الاختبار عند زیادۃ لفظ الشر والاختبار له طرفان خیر وشر والتعوذ انما وقع من شرہما لا خیرہما وعند عدم لفظ الشر فالفتنة بمعنی الافتتان فی الدین نعوذ بالله منه وہو شر کله فاذا ثبت فی بعض دون بعض فما ثبت فیه یحمل الفتنة علی المعنی الاول ومالا فیحمل علی المعنی الثانی والله تعالی اعلم اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من الجبن والکسل قال الحافظ فی شرح الحدیث تقدم شرح ہذه الامور الستة وحاصلها انہم لما یتصور العقل من المکروه فی الحال والحزن لما وقع فی الماضی والعجز عند الاقتدار والکسل عند النشاط والبخل عند الکرم والجبن عند الشجاعة اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من البخل قال الواحدی البخل فی کلام العرب عبارۃ عن منع الاحسان وفی الشرع منع الواجب وقد تکرر ذم البخل فی الحدیث ومع خصلتان لا یجتمعان فی مومن البخل وسوء الخلق اھ من القسطلانی

ص۹۴۳ باب التعوذ من ارذل العمر قال العینی ہو الہرم زمان الخرافة وحین انتکاس الاحوال قال الله تعالی ومنکم من یرد الی ارذل العمر لکیلا یعلم بعد علم شیئا قیل لیس فی حدیث الباب لفظ الترجمة فلا مطابقة قلت تو خذ المطابقة من قوله اعوذ بک من الہرم لانه یفسر بارذل العمر کما مر آنفا اھ

ص۹۴۳ باب الدعاء برفع الوباء والوجع ای برفع المرض عمن نزل به سواء کان عاما او خاصا وقد تقدم بیان الوباء وتفسیره فی باب ما یذکر فی الطاعون من کتاب الطب وانه اعم من الطاعون وان حقیقته مرض عام ینشا عن فساد الہواء وقد یسمی طاعونا بطریق المجاز واوضحت ہناک الرد علی من زعم ان الطاعون والوباء مترادفان بما ثبت ہناک ان الطاعون لا یدخل المدینة وان الوباء وقع بالمدینة کما فی قصة العرنیین اھ من الفتح

ص۹۴۳ باب الاستعاذۃ من ارذل العمر کذا فی النسخة الہندیة وزاد فی نسخ الشروح الاربعة ومن فتنة الدنیا وفتنة النار وہو الاوجه وبہذه الزیادۃ یزول اشکال تکرار ہذه الترجمة بالترجمة السابقة قبل الباب المتقدم وفی ہامش النسخة الہندیة عن الخیر الجاری مغایرۃ ہذه الترجمة بالترجمة السابقة باعتبار زیادۃ الجزء الاخیر ومن عادته انه ربما یذکر مجموع الامور التی اراد ذکرہا فی باب واحد ثم یذکر واحدا منہا فی ابواب فیعقد لکل منہا بابا فستانف لیکون کل منہا مستقلا بالافادۃ اھ

ص۹۴۳ باب الاستعاذۃ من فتنة الغنی قال القسطلانی ہو کصرف المال فی المعاصی اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من فتنة الفقر قال القسطلانی المراد الفقر المدقع لانه الذی یخاف من فتنته کحسد الغنی والتذلل لہ بما یتدنس به عرضه ویثلم به دینه وتسخط وعدم رضاه بما قسم الله له الی غیر ذلک مما یذم فاعله ویاثم علیه اھ

ص۹۴۳ باب الدعاء بکثرۃ المال مع البرکة فیه وکذا فی الترجمة الآتیة اشارۃ الی ان ہذه الامور ان کانت مع البرکة تکون خیرا والا فتکون موجبا للفتنة قوله اللهم اکثر ماله وولده قال القسطلانی وکان اکثر الصحابة اولادا قاله النووی وقال ابن قتیبة فی المعارف کان بالبصرۃ ثلاثة ما ماتوا حتی رای کل واحد منہم من ولده مائة ذکر لصلبه ابو بکرۃ وانس وخلیفة بن بدر وزاد غیره رابعا وہو المہلب بن ابی صفرۃ اھ

ص۹۴۳ باب الدعاء بکثرۃ الولد مع البرکة تقدم بیان کثرۃ اولاده فی الباب المتقدم وایضا قبله بعدۃ ابواب

ص۹۴۳ باب الدعاء عند الاستخارۃ ای طلب الخیرۃ بکسر الخاء وفتح التحتیة بوزن العنبة اسم من قولک خار الله له وقال فی النہایة الاستخارۃ طلب الخیر فی الشئ وہی استفعال من الخیر ضد الشر فالمراد طلب خیر الامرین لمن احتاج الی احدہما قوله یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلہا خصه فی بہجة النفوس بغیر الواجب والمستحب فلا یستخار فی فعلہما والحرام والمکروه لا یستخار فی ترکہما فانحصر الامر فی المباح او المستحب اذا تعارض فیه امران ایہما یبدا به او یقتصر علیه والحق به فی الفتح الواجب والمستحب المخیر وفیما اذا کان موسعا قال ویتناول العموم العظیم والحقیر فرب حقیر یترتب علیه الامر العظیم اھ کلہ من القسطلانی قوله ویسمی حاجته فی ہامش المصریة عن شیخ الاسلام ای ینطق بہا بعد الدعاء او ینویہا بقلبه عنده اھ قال الحافظ قال النووی فی الاذکار یفعل بعد الاستخارۃ ما ینشرح به صدره ویستدل له بحدیث انس عند ابن السنی اذا ہممت بامر فاستخر ربک سبعا ثم انظر الی الذی یسبق فی قلبک فان الخیر فیه وہذا لو ثبت لکان ہو المعتمد لکن سنده واه جدا والمعتمد انه لا یفعل ما ینشرح به صدره مما کان له فیه ہوی قوی قبل الاستخارۃ والی ذلک الاشارۃ بقوله فی آخر حدیث ابی سعید ولا حول ولا قوۃ الا بالله اھ

ص۹۴۳ باب الوضوء عند الدعاء ہکذا فی النسخ الہندیة وفی نسخ الشروح الاربعة باب الدعاء عند الوضوء قال العلامة العینی وفی بعض النسخ باب الوضوء عند الدعاء والاول ہو المناسب للحدیث وان کان للثانی ایضا وجه والحدیث طویل اخرجه فی المغازی فی باب غزوۃ اوطاس بہذا الاسناد بعینه اھ قلت بل الاولی والاوجه عندی ما فی النسخ الہندیة ای الوضوء عند الدعاء والفرق بین اللفظین ظاہر والدلیل علی ما اخترته سیاق الحدیث فقد تقدم الحدیث فی الباب المذکور بلفظ قال رای ابو عامر فقل له صلی الله علیه وسلم استغفر لی فدعا بماء فتوضا ثم رفع یدیه الحدیث فہذا یدل علی ان الوضوء انما کان لقصد الدعاء فالغرض من الترجمة بیان ادب من آداب الدعاء

ص۹۴۳ باب الدعاء اذا علا عقبة کذا ترجم بالدعاء واورد فی الحدیث التکبیر وکانه اخذه من قوله فی الحدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا سمی التکبیر دعاء اھ من الفتح

ص۹۴۳ باب الدعاء اذا ہبط وادیا فیه حدیث جابر والمراد بحدیث جابر ما تقدم فی الجہاد فی باب التسبیح اذا ہبط وادیا من حدیثه بلفظ کنا اذا صعدنا کبرنا واذا نزلنا سبحنا اھ من الفتح

ص۹۴۳ باب الدعاء اذا اراد سفرا فیه یحیی بن اسحاق عن انس مما وصله فی الجہاد فی باب ما یقول اذا رجع من الغزو وفیه فلما اشرفنا علی المدینة قال آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون اھ من القسطلانی

ص۹۴۳ باب الدعاء للمتزوج قال العلامة النووی فی الاذکار بعد ذکر حدیث الباب وروینا بالاسانید الصحیحة فی سنن ابی داؤد والترمذی وابن ماجة وغیرہا عن ابی ہریرۃ رضی الله تعالی عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم کان اذا رفا الانسان ای اذا تزوج قال بارک الله لک وبارک علیک وجمع بینکما فی خیر قال الترمذی حدیث حسن صحیح ویکره ان یقال له بالرفاء والبنین الی آخر ما قال

ص۹۴۳ باب ما یقول اذا اتی اہله ذکر فیه حدیث ابن عباس وفی لفظ ما یقتضی ان القول المذکور یشرع عند ارادۃ الجماع فیرتفع احتمال ظاہر الحدیث انه یشرع عند الشروع فی الجماع وقد تقدم شرحه مستوفی فی کتاب النکاح اھ

ص۹۴۳ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم آتنا فی الدنیا حسنة قال الحافظ قد اختلفت عبارات السلف فی تفسیر الحسنة ثم قال بعد ذکر عدۃ اقوال قال الشیخ عماد الدین ابن کثیر الحسنة فی الدنیا تشمل کل مطلوب دنیوی من عافیة ودار رحبة وزوجة حسنة وولد بار ورزق واسع وعلم نافع وعمل صالح ومرکب ہنئ وثناء جمیل الی غیر ذلک مما شملته عباراتہم فانہا کلہا مندرجة فی الحسنة فی الدنیا واما الحسنة فی الآخرۃ فاعلاہا دخول الجنة وتوابعه من الامن من الفزع الاکبر فی العرصات وتیسیر الحساب وغیر ذلک من امور الآخرۃ واما الوقایة من عذاب النار فہو یقتضی تیسیر اسبابه فی الدنیا من اجتناب المحارم وترک الشبہات اھ

ص۹۴۳ باب التعوذ من فتنة الدنیا تقدمت ہذه الترجمة ضمن ترجمة وذلک قبل اثنی عشر بابا اھ من الفتح قلت وہو باب الاستعاذۃ من ارذل العمر ومن فتنة الدنیا الخ کما تقدم فی محله مع ذکر اختلاف النسخ وتقدم تفسیره فی باب التعوذ من البخل بقوله یعنی فتنة الدجال قال الحافظ وفی اطلاق الدنیا علی الدجال اشارۃ الی ان فتنته اعظم الفتن الکائنة فی الدنیا وقد ورد ذلک صریحا فی حدیث ابی امامة وفیه انه لم تکن فتنة فی الارض منذ ذرا الله ذریة آدم اعظم من فتنة الدجال اخرجه ابو داؤد وابن ماجة اھ

ص۹۴۳ باب تکریر الدعاء ای ینبغی التکرار فانه صلی الله علیه وسلم لما احتاج الی تکریره فما بال غیره وقال القسطلانی فی باب تکریر الدعاء مرۃ بعد اخری لاظہار الفقر والحاجة الی الرب تعالی خضوعا وتذللا اھ وزاد العلامة العینی وقد روی ابو داؤد والنسائی من حدیث ابن مسعود رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یعجبه ان یدعو ثلاثا ویستغفر ثلاثا واخرجه ابن حبان فی صحیحه اھ وذکره الجزری فی الحصن من جملة آداب الدعاء قال الحافظ ورواية عیسی بن یونس تقدمت موصولة فی الطب وہو المطابق للترجمة بخلاف روایة انس بن عیاض التی اوردہا فی الباب فلیس فیہا تکریر الدعاء ووقع عند مسلم فی ہذا الحدیث فدعا ثم دعا ثم دعا اھ قلت وتقدم توجیهه فی ابواب السحر من آخر کتاب الطب

ص۹۴۳ باب الدعاء علی المشرکین ذکره ہہنا مطلقا وذکر فی کتاب الجہاد باب الدعاء علی المشرکین بالہزیمة والزلزلة ومطابقة احادیث الباب بالترجمة ظاہرۃ

ص۹۴۳ باب الدعاء للمشرکین قال العلامة العینی وقد تقدمت ہذه الترجمة فی کتاب الجہاد لکن قال باب الدعاء للمشرکین بالہدی لیتالفہم ثم اخرج حدیث ابی ہریرۃ الذی ہو حدیث الباب فوجه المطابقة بین الحدیث والترجمة فی الباب

الدعاء على المشركين و باب الدعاء للمشركين باعتبارين ففي الاول مطلق الدعاء عليهم لاجل تمرديهم على كفرهم وايذائهم المسلمين وفي الثاني الدعاء بالهداية ليتألفوا بالاسلام اھ وقال الحافظ وحكى ابن بطال ان الدعاء للمشركين ناسخ للدعاء على المشركين ودليله قوله تعالى ليس لك من الامر شئ قال والاكثر على ان لا نسخ وان الدعاء على المشركين جائز وانما النهي عن ذلك في حق من يرجى تألفهم ودخولهم في الاسلام الى آخر ما قال وفي الفيض تحت ترجمة الباب المراد به الدعاء لهم للاسلام اما الدعاء بنفع الدنيوي لهم فهو ايضا جائز اھ

ص۹۴۲ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي ما قدمت وما اخرت قال الحافظ كذا ترجم ببعض الخبر وهذا القدر منه يدخل فيه جميع ما اشتمل عليه لان جميع ما ذكر فيه لا يخلو عن احد الامرين اھ

ص۹۴۲ باب الدعاء في الساعة التي في يوم الجمعة وقد ترجم في كتاب الجمعة باب الساعة التي في يوم الجمعة ولم يذكر في البابين شيئا يشعر بتعيينها وقد اختلف في ذلك كثيرا واقتصر الخطابي منها على وجهين احدهما انها ساعة الصلوة والآخر انها ساعة من النهار عند دنو الشمس للغروب واستوعبت الخلاف الوارد في الساعة المذكورة فزاد على الاربعين قولا واتفق لي نظير ذلك في ليلة القدر اھ من الفتح قلت وتقدم شئ من الكلام على هذا في كتاب الجمعة

ص۹۴۳ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يستجاب لنا في اليهود الخ اي لانا ندعوا عليهم بالحق وهم يدعون علينا بالظلم اھ من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وذلك لان اليهود قصدوا الدعاء بالموت في بدء الآن فظاهر انه لم يستجب واما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقصد في دعائه الا ان يموتوا في وقت موتهم الى آخر ما ذكر وفي هامشه ويحتمل ان يقال ان الدعاء على النبي لا يقبل كما بسط الروايات ابن كثير في قصة بلعام انه كان اذا دعا على موسى وقومه لم يقبل بل وقع على قوم بلعام واذا دعا لقومه بخير جرى على لسانه لقوم موسى فلما راى قومه قالوا ما نراك تدعو الا علينا قال ما يجري على لساني الا هكذا ولو دعوت على موسى ايضا ما استجيب لي اھ مختصرا من هامش اللامع

ص۹۴۴ باب التامين يعني قول آمين عقب الدعاء وورد في التامين مطلقا احاديث منها حديث عائشة مرفوعا ما حسدتكم اليهود على شئ ما حسدتكم على الصلوة والتامين رواه ابن ماجة وصححه ابن خزيمة وزاد في رواية لابن ماجة فاكثروا من قول آمين ولابي داؤد من حديث ابي زهير النميري قال وقف النبي صلى الله عليه وسلم على رجل قد الح في الدعاء فقال اوجب ان ختم فقال باي شئ قال بآمين الحديث اھ من الفتح قلت فلعل الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى تقوية هذه الروايات

ص۹۴۴ باب فضل التهليل اي قول لا اله الا الله قال القسطلاني وهي الكلمة العليا التي يدور عليها رحى الاسلام والقاعدة التي تبنى عليها اركان الدين وانظر الى العارفين وارباب القلوب كيف يستأثرونها على سائر الاذكار وما ذاك الا لما راوا فيها من الخواص التي لم يجدوها في غيرها اھ

ص۹۴۴ باب فضل التسبيح قال الحافظ يعني قول سبحان الله ومعناه تنزيه الله عما لا يليق به من كل نقص فيلزم نفي الشريك والصاحبة والولد وجميع الرذائل ويطلق التسبيح ويراد به جميع الفاظ الذكر ويطلق ويراد به الصلوة النافلة واما صلوة التسبيح فسميت بذلك لكثرة التسبيح فيها اھ قال القسطلاني تحت حديث الباب وقد يشعر هذا بان التسبيح افضل من التهليل من حيث ان عدد زبد البحر اضعاف اضعاف المائة المذكورة في مقابلة التهليل واجيب بان ما جعل في مقابلة التهليل من عتق الرقاب يزيد على فضل التسبيح وتكفير الخطايا اذ ورد ان من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار فحصل بهذا العتق تكفير جميع الخطايا مع زيادة مائة درجة الى آخر ما ذكر وبسط الكلام عليه ايضا الحافظ اشد البسط۔

ص۹۴۴ باب فضل ذكر الله تعالى باللسان بالاذكار المرغب فيها شرعا والاكثار منها كالباقيات الصالحات والحوقلة والحسبلة والبسملة والاستغفار وقراءة القرآن بل هي افضل والحديث ومدارسة العلم ومناظرة العلماء وهل يشترط استحضار الذاكر لمعنى الذكر ام لا المنقول انه يوجر على الذكر باللسان وان لم يستحضر معناه نعم يشترط ان لا يقصد به غير معناه والاكمل ان يتفق الذكر بالقلب واللسان واكمل منه استحضار معنى الذكر وما اشتمل عليه من تعظيم المذكور ونفي النقائص عنه تعالى وقسم بعض العارفين الذكر الى اقسام سبعة ذكر العينين بالبكاء والاذنين بالاصغاء واللسان بالثناء واليدين بالعطاء والبدن بالوفاء والقلب بالخوف والرجاء والروح بالتسليم والرضا ذكره في الفتح اھ من القسطلاني وقال صاحب الفيض وراجع معنى التفضيل من رسالة الشاه عبد العزيز في تفضيل الشيخين فانه قد كفى وشفى اھ

ص۹۴۴ باب قول لا حول ولا قوة الا بالله بسط العلامة القسطلاني في وجوه اعرابه الخمسة المقررة في كتب العربية فارجع اليه لو شئت

ص۹۴۴ باب لله تعالى مائة اسم غير واحد افاد صاحب الفيض انما نقص واحد من المائة ابقاء للوترية اھ قال العلامة القسطلاني ولم يقع في شئ من طرق الحديث سرد الاسماء الا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي وفي رواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجة والطريقان يرجعان الى رواية الاعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الاسماء والزيادة والنقص ووقع سرد الاسماء ايضا في طريق ثالثة عند الحاكم في مستدركه واختلف العلماء في سرد الاسماء هل هو مرفوع او مدرج الى آخر ما ذكره القسطلاني ثم قال وليس المراد من الحديث حصر الاسماء في التسعة والتسعين قال القرطبي ويدل عليه ان اكثرها صفات وصفات الله تعالى لا تتناهى الى آخر ما بسط وفي هامش الفيض ملخصا عن كلام الحافظ ليس المراد بذكر تلك الاسماء حصرها في هذا العدد وحكى القاضي ابو بكر ابن العربي عن بعضهم ان لله الف اسم ونقل الفخر الرازي عن بعضهم ان لله تعالى اربعة آلاف اسم استأثر بعلم الف منها واعلم الملائكة بالبقية والانبياء بالفين منها وسائر الناس بالف وهذه دعوى تحتاج الى دليل وابن حزم ممن ذهب الى الحصر في العدد المذكور خلافا للجمهور واجاب عن الجمهور بان الحصر المذكور باعتبار الوعد

المذكور في حفظها اھ

ص۹۴۹ باب الموعظة ساعة بعد ساعة قال الحافظ مناسبة هذا الباب بكتاب الدعوات ان الموعظة يخالطها غالبا التذكير بالله وقد تقدم ان الذكر من جملة الدعاء وختم به ابواب الدعوات التي عقبها بكتاب الرقاق لاخذه من كل منها شوبا اھ وعندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة وحديثها الى انه ينبغي الاحتراز عن الملال في الدعاء فانه لما يحترز عنه في التذكير وهو اهم ففي الدعاء بالاولى فلا ينبغي التطويل في الدعاء حتى يؤدي الى الملال وليس المراد كراهة الطول مطلقا بل الطول المؤدي الى الملال والسآمة الى آخر ما ذكر في هامش اللامع واما براعة الاختتام ففي لفظ الساعة المذكور في الترجمة وقوله ادخل واخرج وهل هذا الا غير منظر القبر وكذا لفظ السآمة فذكر للسام بدون الهمزة وهو الموت.

كتاب الرقاق

اختلفت النسخ ففي النسخ الهندية كما ترى وكذا في نسخة العيني وفي نسخ الشروح الاخر كتاب الرقاق الصحة والفراغ ولا عيش الا عيش الآخرة قال العلامة القسطلاني والرقاق جمع رقيق وهو الذي فيه رقة وهي الرحمة ضد الغلظة اھ وفي نسخة الكرماني الرقائق بدل الرقاق وقال هي جمع الرقيقة وهي مشتقة من الرقة ضد الغلظة اي كتاب الكلمات المرققة للقلوب وقيل من الرقة بمعنى الرحمة وفي بعضها كتاب الرقاق وهو جمع الرقيق اھ قال العيني وسميت احاديث الباب بذلك لان في كل منها ما يحدث في القلب رقة اھ وفي هامش اللامع قال القاري الرقاق جمع رقيق وهو الذي له رقة اي لطافة قال الشارح والظاهر ما قاله السيوطي من ان المراد بها الكلمات التي ترق بها القلوب اذا سمعت وترغب عن الدنيا بسببها وتزهد فيها اھ

ص۹۴۹ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عيش الا عيش الآخرة وفي نسخة العيني باب ما جاء في الصحة والفراغ واي لا عيش الا عيش الآخرة

ص۹۴۹ باب مثل الدنيا في الآخرة وقوله انما الحيوة الدنيا لعب ولهو الآية هذه الترجمة بعض لفظ حديث اخرجه مسلم والترمذي والنسائي عن المستورد بن شداد رفعه والله ما الدنيا في الآخرة الا مثل ما يجعل احدكم اصبعه في اليم فلينظر بم يرجع وسنده الى التابعي على شرط البخاري لانه لم يخرج للمستورد واقتصر على ذكر حديث سهل والمراد بذلك في الحديث التمثيل والتقريب والا فلا نسبة بين المتناهي وبين ما لا يتناهى اھ مختصرا من الفتح

ص۹۴۹ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم كن في الدنيا كانك غريب الخ قال الحافظ بهذا ترجم ببعض الخبر اشارة الى ثبوت رفع ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم وان من رواه موقوفا قصر فيه اھ

ص۹۴۹ باب في الامل وطوله الخ الامل بفتحتين رجاء ما تحبه النفس من طول عمر وزيادة غنى وهو قريب المعنى من التمني ثم ذكر الحافظ الفرق بين الامل والتمني وقال العيني اي هذا باب في بيان ذم الامل عن العلماء الامل مذموم لجميع الناس الا العلماء فلولا املهم وطوله لما صنفوا ولما الفوا وقد نبه عليه ابن الجوزي وامال الرجال لهم فضوح ﴿ سوى امل المصنف ذي العلاء اھ وقال الكرماني فان قلت ما وجه مناسبة الآية الاولى للترجمة قلت صدرها وهو قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت او عجزها وهو وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور او ذكر لمناسبة قوله تعالى وما هو بمزحزحه اذ في تلك الآية يود احدهم لو يعمر الف سنة والله اعلم اھ وحكاه الحافظ ايضا عن الكرماني

ص۹۵۰ باب من بلغ ستين سنة فقد اعذر الله اليه في العمر الخ قال الحافظ وفي رواية النسفي يعني الشيب وقد اختلفوا في تفسير النذير فالاكثر على ان المراد به الشيب وقال علي المراد به النبي صلى الله عليه وسلم وعن زيد بن علي القرآن واختلفوا ايضا في المراد بالتعمير في الآية على اقوال احدها انه اربعون سنة والثاني ست واربعون سنة روي ذلك عن ابن عباس وعنه ايضا انه سبعون سنة والرابع ستون سنة وتمسك قائله بحديث الباب اھ من الفتح بزيادة من العيني

ص۹۵۰ باب العمل الذي يبتغي به وجه الله الخ اي يطلب به وجه الله اي ذاته لا الرياء والسمعة قاله العيني

ص۹۵۰ باب ما يحذر من زهرة الدنيا على صيغة المجهول من الحذر وفي بعض النسخ بالتشديد من التحذير وزهرة الدنيا بهجتها ونضارتها وحسنها والتنافس فيها من النفاسة وهي الرغبة في الشئ ومحبة الانفراد به والمغالبة عليه واصلها من الشئ النفيس في نوعه يقال نافست في الشئ منافسة ونفاسا ونفس الشئ بالضم نفاسة صار مرغوبا فيه اھ من كلام العيني وفسر الكرماني والقسطلاني المنافسة بالرغبة وقال الراغب في المفردات والمنافسة مجاهدة النفس للتشبه بالافاضل واللحوق بهم من غير ادخال ضرر على غيره اھ وبسط الكلام في نقل معناه صاحب المجمع وفيه النفاسة بفتح نون الحسد وقال ايضا والنفاسة قريب من معنى الحسد والمنافسة المغالبة على الشئ وفي الحديث ولكني اخاف عليكم ان تنافسوا اي ترغبوا على وجه المعارضة والانفراد فيها وقال ايضا ومنه تنافسون ثم تتحاسدون ثم تدابرون اھ قلت ويستفاد من هذا الحديث ان التنافس من مقدمات الحسد

ص۹۵۲ باب يا ايها الناس ان وعد الله حق الآية مناسبة الآية لكتاب الرقاق ظاهرة ولذا ترجم بذلك قال القسطلاني اي فلا تخدعنكم الدنيا ولا يذهلنكم التمتع والتلذذ بزهرتها ومنافعها عن العمل للآخرة وطلب ما عند الله اھ من القسطلاني

ص۹۵۲ باب ذهاب الصالحين اي ذكر ذهاب الصالحين اي موتهم وذهاب الصالحين من اشراط الساعة وقرب فناء الدنيا اھ من كلام العيني

ص۹۵۳ باب ما يتقى من فتنة المال الخ قال العيني ومعنى الفتنة في كلام العرب الاختبار والابتلاء والفتنة الامالة عن القصد ومنه قوله تعالى وان كادوا ليفتنونك اي يميلونك والفتنة ايضا الاحتراق ومنه قوله تعالى يوم هم

على النار يفتنون اى يحرقون والابتلاء والاختبار يجمع ذلك كله اه

ص٩٥٣ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم هذا المال حلوة خضرة الخ قال العلامة العينى وتأنيثه التاء فيه للمبالغة او باعتبار انواع المال وكذا الكلام فى حلوة اه وزاد القسطلانى او صفة لمحذوف اى بقلة اه وقال الحافظ ومعناه ان صورة الدنيا حسنة مونقة والعرب تسمى كل شئ مشرق ناضرا خضرا وقال الانبارى قوله المال خضرة حلوة ليس هو صفة المال وانما هو للتشبيه كانه قال المال كالبقلة الخضراء الحلوة الى آخر ما ذكره

ص٩٥٣ باب ما قدم من ماله فهو له الضمير للانسان المكلف وحذف للعلم به وان لم يجر له ذكر قال ابن بطال وغيره فى الحديث التحريض على تقديم ما يمكن تقديمه من المال فى وجوه القربة والبر ولا يعارضه قوله صلى الله عليه وسلم انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة لان حديث سعد محمول على من تصدق بماله كله او معظمه فى مرضه وحديث ابن مسعود فى حق من تصدق فى صحته وشحه اه من الفتح

ص٩٥٤ باب المكثرون هم الاقلون الخ كذا فى النسخ الهندية وفى نسخ الشروح هم المقلون قال الحافظ كذا للاكثر وللكشميهنى الاقلون وقد ورد الحديث باللفظين ووقع فى رواية المعرور عن ابى ذر الاخسرون بدل المقلون وهو بمعناه بناء على ان المراد بالقلة فى الحديث قلة الثواب كل من قل ثوابه فهو خاسر بالنسبة لمن كثر ثوابه اه

ص٩٥٤ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم ما احب ان لى احدا ذهبا هكذا فى الهندية وفى نسخة الكرمانى والعينى والقسطلانى بلفظ ما احب ان لى مثل احد ذهبا بزيادة لفظ مثل واما فى نسخة الفتح ففيه بدله ما يسرنى ان عندى مثل احد هذا ذهبا

ص٩٥٤ باب الغنى غنى النفس اى سواء كان المتصف بذلك قليل المال او كثيره والغنى بكسر اوله مقصور وقد يمد فى ضرورة الشعر وبفتح اوله مع المد هو الكفاية قاله الحافظ وقال العلامة العينى وحاصل معناه ليس الغنى الحقيقى المعتبر من كثرة المال بل هو من استغناء النفس وعدم الحرص على الدنيا ولذا ترى كثيرا من المتمولين فقير النفس مجتهدا فى الزيادة فهو لشدة شرهه وحرصه على جمعه كانه فقير واما غنى النفس فهو من باب الرضا بقضاء الله لعلمه ان ما عند الله لا ينفد اه قال الحافظ قال الطيبى يمكن ان يراد بغنى النفس حصول الكمالات العلمية والعملية والى ذلك اشار القائل ومن ينفق الساعات فى جمع ماله مخافة فقر فالذى فعل الفقر اى ينبغى ان ينفق اوقاته فى الغنى الحقيقى وهو تحصيل الكمالات لا فى جمع المال فانه لا يزداد بذلك الا فقرا انتهى قال الحافظ وهذا وان كان يمكن ان يراد لكن الذى تقدم اظهر فى المراد اه

ص٩٥٤ باب فضل الفقر قال العينى والمراد به الفقر الذى صاحبه راض بما قسم الله له وصابر على ذلك ولا يصدر من قول وفعل ما يسخط الله تعالى ولا يترك التكسب واما فقراء هذا الزمان فان اكثرهم غير موصوف بهذه الصفات واما الخلاف فى ان الفقير الصابر افضل ام الغنى الشاكر فهو مشهور اه وبسط الحافظ الكلام على مسئلة التفضيل بين الغنى الشاكر والفقير الصابر فارجع اليه لو شئت

ص٩٥٥ باب كيف كان عيش النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه الخ اى فى حياته وتخليهم عن الدنيا اى عن ملاذها والتبسط بها ذكر فيه ثمانية احاديث قاله الحافظ قلت وقد اخرج الامام ابو داؤد فى باب الامام يقبل هدايا المشركين من كتاب الخراج حديثا طويلا فى بيان معيشة النبى صلى الله عليه وسلم ونفقته من حديث عبد الله الهوزنى قال لقيت بلالا موذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحلب فقلت يا بلال حدثنى كيف كانت نفقة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كان له شئ كنت انا الذى الى ذلك منذ بعثه الله تعالى حتى توفى صلى الله عليه وسلم فذكر حديثا طويلا فيه قصة فارجع اليه لو شئت

ص٩٥٥ باب القصد والمداومة على العمل القصد سلوك الطريق المعتدلة اى استحباب ذلك وسيأتى انهم فسروا السداد بالقصد وبه تظهر المناسبة قاله الحافظ وقال ايضا ذكر المصنف فيه ثمانية احاديث اكثرها مكرر وفى بعضها زيادة على بعض ومحصل ما اشتملت عليه الحث على مداومة العمل الصالح وان قل وان الجنة لا يدخلها احد بعمله بل برحمة الله وقصة رؤية النبى صلى الله عليه وسلم الجنة والنار فى صلوته والاول هو المقصود بالترجمة والثانى ذكر استطرادا وله تعلق بالترجمة ايضا والثالث يتعلق بها ايضا بطريق خفى ثم قال فى آخر احاديث الباب وفى الحديث اشارة الى الحث على مداومة العمل لان من مثل الجنة والنار بين عينيه كان ذلك باعثا له على المواظبة على الطاعة والانكفاف عن المعصية وبهذا التقريب تظهر مناسبة الحديث للترجمة اه من الفتح قوله سددوا فى هامش المصرية عن شيخ الاسلام من السداد بالمهملة وهو القصد من القول والعمل وقوله وقاربوا اى لا تبلغوا النهاية فى العمل بل تقربوا منها لئلا تملوا اه وقال القسطلانى فى قوله سددوا الخ اى اقصدوا السداد اى الصواب اه

ص٩٥٥ باب الرجاء مع الخوف عقبه بما قبله لما اشتمل على مداومة العمل ولذا اعقب الاولى بها وقال الحافظ اى استحباب ذلك فلا يقطع النظر فى الرجاء عن الخوف ولا فى الخوف عن الرجاء لئلا يفضى فى الاول الى المكر وفى الثانى الى القنوط وكل منهما مذموم اه من الفتح

ص٩٥٥ باب الصبر عن محارم الله قال الحافظ يدخل فى هذا المواظبة على فعل الواجبات والكف عن المحرمات وذلك ينشأ عن علم العبد بقبحها وان الله حرمها صيانة لعبده عن الرذائل فيحمل ذلك العاقل على تركها ولو لم يرد على فعلها وعيد واحسن ما وصف به الصبر انه حبس النفس عن المكروه وعقد اللسان عن الشكوى والمكابدة فى تحمله وانتظار الفرج اه

ص٩٥٥ باب ومن يتوكل على الله فهو حسبه استعمل لفظ الآية ترجمة لتضمنها الترغيب فى التوكل وكانه اشار الى تقييد ما اطلق فى حديث الباب قبله وان كلا من الاستغناء والتصبر والتعفف اذا كان مقرونا بالتوكل على الله فهو الذى ينفع وينجع والمراد بالتوكل اعتقاد ما دلت عليه هذه الآية وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وليس المراد به ترك التسبب والاعتماد على ما يأتى من المخلوقين لان ذلك قد يجر الى ضد ما يراه من التوكل وقد سئل احمد عن رجل جلس فى بيته او فى المسجد وقال لا اعمل شيئا حتى يأتينى رزقى فقال هذا رجل جهل العلم فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ان الله جعل رزقى تحت ظل رمحى قال وكان الصحابة يتجرون ويعملون فى نخيلهم والقدوة بهم اه من الفتح۔

ص٩٥٨ باب ما يكره من قيل وقال قال القسطلانى بفتحها فى الفرع كاصله ثم قال فى شرح الحديث قوله ينهى عن قيل وقال بفتحهما فعلان ماضيان الاول مجهول وهو حكاية اقاويل الناس قال فلان كذا وفلان كذا وقيل كذا وكذا ولابى ذر قيل وقال بالتنوين فيهما اسمان يقال قال قولا وقيلا وقالا اى نهى عن الاكثار مما لا فائدة فيه من الكلام اه وبسط الحافظ الكلام فى شرح الحديث وبيان معناه قلت ومناسبة الباب بالكتاب لعله من جهة ان كثرة الكلام بما لا فائدة فيه مما يورث القساوة فى القلب

ص٩٥٨ باب حفظ اللسان الخ اى عن النطق بما لا يسوغ شرعا مما لا حاجة للمتكلم به وقد اخرج ابو الشيخ فى كتاب الثواب والبيهقى فى الشعب من حديث ابى جحيفة رفعه احب الاعمال الى الله حفظ اللسان اه من الفتح

ص٩٥٩ باب البكاء من خشية الله اى بيان فضله قاله العينى

ص٩٥٩ باب الخوف من الله قال العينى اى فى بيان شدة الاعتناء بالخوف من الله عز وجل والخوف من لوازم الايمان قال تعالى وخافون ان كنتم مومنين اه قال الحافظ وقال تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وكلما كان العبد اقرب الى ربه كان اشد له خشية مما دونه اه

ص٩٥٩ باب الانتهاء عن المعاصى اى تركها اصلا ورأسا والاعراض عنها بعد الوقوع فيها اه من الفتح

ص٩٦٠ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا قال الحافظ رحمه الله والمراد بالعلم هنا ما يتعلق بعظمة الله وانتقامه ممن يعصيه والاهوال التى تقع عند النزع والموت وفى القبر ويوم القيامة ومناسبة كثرة البكاء وقلة الضحك فى هذا المقام واضحة والمراد به التخويف اه

ص٩٦٠ باب حجبت النار بالشهوات فمن هتك الحجاب بارتكاب الشهوات المحرمة كالزنا وغيره مما منع الشرع منه كان ذلك سببا لوقوعه اعاذنا الله من ذلك ومن سائر المهالك بمنه وكرمه قاله القسطلانى ثم قال فى شرح الحديث قوله حجبت الخ ولمسلم حفت بالحاء المهملة المضمومة والفاء المفتوحة المشددة فى الموضعين من الحفاف وهو ما يحيط بالشئ حتى لا يتوصل اليه الا بتخطيه فالجنة لا يتوصل اليها الا بقطع مفاوز المكاره والنار لا ينجى منها الا بترك الشهوات وهذا الحديث من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم وبديع بلاغته فى ذم الشهوات وان مالت اليه النفوس والحض على الطاعات وان كرهتها النفوس وشقت عليها اه وفى شرح هذا الحديث قولان احدهما شرح الجمهور والثانى ما اختاره ابو بكر ابن العربى كما بسط فى الشروح وذكرهما صاحب الفيض ايضا وقال بعد ذكر القولين والظاهر عندى ان الشرحين صحيحان باعتبارين مختلفين وان كان الاسبق الى الذهن شرح الجمهور فشرحهم اسبق وشرح القاضى الطف اه فارجع اليه لو شئت

ص٩٦٠ باب الجنة اقرب الى احدكم الخ قال الحافظ قال ابن بطال فيه ان الطاعة موصلة الى الجنة وان المعصية مقربة الى النار وان الطاعة والمعصية قد تكون فى ايسر الاشياء وتقدم فى هذا المعنى قريبا حديث ان الرجل ليتكلم بالكلمة الحديث فينبغى للمرء ان لا يزهد فى قليل من الخير ان يأتيه ولا فى قليل من الشر ان يجتنبه فانه لا يعلم الحسنة التى يرحمه الله بها ولا السيئة التى يسخط عليه بها وقال ابن الجوزى معنى الحديث ان تحصيل الجنة سهل بتصحيح القصد وفعل الطاعة والنار كذلك بموافقة الهوى وفعل المعصية اه قال السندى قوله الجنة اقرب الى احدكم الخ لان حصول كل منهما يكون بسبب كلمة لا يبالى بها المتكلم واى شئ اقرب الى الانسان مما شأنه ذلك والله تعالى اعلم اه ذكر المصنف فيه حديثين ومناسبة الاول اما بالترجمة فظاهرة واما الثانى فخفية قال القسطلانى ومطابقته للترجمة من حيث ان كل شئ ما خلا الله فى الدنيا الذى لا يؤل الى طاعة الله تعالى ولا يقرب منه اذا كان باطلا يكون الاشتغال به مبعدا من الجنة مع كونها اقرب اليه من شراك نعله قاله العينى وقال انه من الفيض الالهى الذى وقع فى خاطره وقال فى فتح البارى مناسبة الترجمة خفية وكان الترجمة لما تضمنت ما فى الحديث الاول من التحريض على الطاعة ولو قلت والزجر عن المعصية ولو قلت تضمنت ان من خالف ذلك انما يخالفه لرغبة فى امر من امور الدنيا وكل ما فى الدنيا باطل كما صرح به الحديث الثانى ولا ينبغى للعاقل ان يوثر الفانى على الباقى اه

ص٩٦٠ باب لينظر الى من هو اسفل منه الخ قال القسطلانى قال ابن بطال لا يكون احد على حالة سيئة من الدنيا الا يجد من اهلها ما هو اسوء حالا منه فاذا تأمل ذلك علم ان نعمة الله وصلت اليه دون كثير ممن فضل عليه بذلك من غير امر اوجبه فيلزم اغتباطه بذلك ثم ينظر الى من هو فوقه فى الدين فيقتدى به فيه اه وقال الحافظ والترجمة لفظ حديث اخرجه مسلم نحوه بلفظ انظروا الى من هو اسفل منكم ولا تنظروا الى من هو فوقكم اه

ص٩٦٠ باب من هم بحسنة او سيئة قال الحافظ الهم ترجيح قصد الفعل تقول هممت بكذا اى قصدته بهمتى وهو فوق مجرد خطور الشئ بالقلب ثم بسط الكلام فى شرح الحديث قوله ومن هم بسيئة فلم يعملها الخ ولا يخفى ان الترك الذى يثاب عليه ما يكون لوجه الله لا لامر آخر قال الخطابى هذا اذا تركها مع القدرة عليها اذ لا يسمى الانسان تاركا للشئ الذى لا يقدر عليه اه كذا فى الحاشية قلت فعلى هذا الاضافة بينه وبين ما فى ابى داؤد من قوله صلى الله عليه وسلم اذا عملت الخطيئة فى الارض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها۔

ص٩٦١ باب ما يتقى من محقرات الذنوب بفتح القاف المشددة وهى التى يحتقرها فاعلها اه من القسطلانى وقال الحافظ وعند احمد والطبرانى من حديث ابن مسعود وعند النسائى وابن ماجه عن عائشة

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہا یا عائشۃ ایاک ومحقرات الذنوب فان لہا من اللہ طالبا وصححہ ابن حبان اھ

ص۹۶۰ باب الاعمال بالخواتیم وما یخاف منها قال الحافظ قال ابن بطال فی تغییب خاتمۃ العمل عن العبد حکمۃ بالغۃ وتدبیر لطیف لانہ لو علم وکان ناجیا اعجب وکسل وان کان ھالکا ازداد عتوا فحجب عنہ ذلک لیکون بین الخوف والرجاء وقد روی الطبری عن حفص بن حمید قال قلت لابن المبارک رایت رجلا قتل ظلما فقلت فی نفسی انا افضل من ہذا فقال امنک علی نفسک اشد من ذنبہ قال الطبری لانہ لایدری ما یؤول الیہ الامر لعل القاتل یتوب فتقبل توبتہ ولعل الذی انکر علیہ یختم لہ بخاتمۃ السوء اھ

ص۹۶۱ باب العزلۃ راحۃ من خلاط السوء قال الحافظ لفظ ہذہ الترجمۃ اثر اخرجہ ابن ابی شیبۃ بسند رجالہ ثقات عن عمر انہ قالہ لکن فی سندہ انقطاع وخلاط بضم المعجمۃ وتشدید اللام للاکثر وہو جمع مستغرب وذکرہ الکرمانی بلفظ خلط بغیر الف وہو بضمتین مخففا کذا ذکرہ المصنف فی العباب قال الخطابی جمع خلیط وجمع ایضا علی بضمتین مخففا قال والخلاط بکسر والتخفیف المخالطۃ قلت فلعلہ الذی وقع فی ہذہ الترجمۃ اھ۔

ص۹۶۱ باب رفع الامانۃ ہی ضد الخیانۃ والمراد رفعہا اذہابہا بحیث یکون الامین معدوما او شبہ المعدوم اھ من الفتح قولہ فیظل اثرہا مثل اثر الوکت کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لعل المراد بذلک تصویر الخیانۃ وتمثیل اثرہا فی القلب فانہا فی اول الوہلۃ اقل منہا فی الثانیۃ کما ان الوکت وہو السواد الحاصل بدوام العمل بفاس ونحوہ اقل من المجل ویمکن ان یکون المراد تمثیل بقاء اثر الامانۃ الی آخر ما ذکر فارجع الیہ لو شئت وفی الفیض الوکت "سیاہ داغ"، والمجل "آبلہ"، ثم اعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب لہم مثلا لرفع الامانۃ اولا ثم ذکر مثالا لایضاح تمثیلہ فقال کجمر دحرجتہ الخ ثم اختلف الشارحون ان التشبیہ للامانۃ الزائلۃ او الباقیۃ وبہا وجہان ورجح الطیبی اھ

ص۹۶۱ باب الریاء والسمعۃ الریاء مشتق من الرؤیۃ والمراد بہ اظہار العبادۃ لقصد رؤیۃ الناس لہا فیحمدوا صاحبہا والسمعۃ بضم المہملۃ مشتقۃ من سمع والمراد بہا نحو ما فی الریاء لکنہا تتعلق بحاسۃ السمع والریاء بحاسۃ البصر اھ من الفتح

ص— باب من جاہد نفسہ فی طاعۃ اللہ المراد بالمجاہدۃ کف النفس عن ارادتہا من الشغل بغیر العبادۃ وبہذا تظہر مناسبۃ الترجمۃ لحدیث الباب قال القشیری اصل مجاہدۃ النفس فطمہا عن المالوفات وحملہا علی غیر ہواہا وللنفس صفتان انہماک فی الشہوات وامتناع عن الطاعات فالمجاہدۃ تقع بحسب ذلک اھ من الفتح

ص۹۶۲ باب التواضع مشتق من الضعۃ بکسر اولہ وہی الہوان والمراد بالتواضع اظہار التنزل عن المرتبۃ لمن یراد تعظیمہ وقیل ہو تعظیم من فوقہ لفضلہ اھ من الفتح قال القسطلانی قال الجنید ہو خفض الجناح ولین الجانب اھ واورد علی حدیثی الباب بعدم المطابقۃ بالترجمۃ کما ذکرت فی ہامش اللامع وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ودلالۃ الروایۃ الاولی علیہ من حیث انہا دلت علی انہ لاشئ فی مخلوقاتہ تعالی او وعلیہ فضل لمخلوق آخر من خلقہ وایضا فان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حقا علی اللہ الخ دل علی ہذا المعنی فعلم بکل منہما ان لاینبغی لشئ من الخلیقۃ ان یعد لنفسہ فضلا وان یتکبر علی احد واما الروایۃ الثانیۃ فدلالتہا علی الترجمۃ من حیث ان العبادات لاسیما الصلوۃ غایۃ فی الخضوع والتواضع وقد تبین فیہا ما یترتب علی ہذا التواضع من علو المرتبۃ والقبول فی حضرۃ الرب تبارک وتعالی اھ قلت والاوجہ عندی فی مناسبۃ الحدیث الثانی بالترجمۃ انہا فی قولہ من عادی لی ولیا فان المتواضع لایعادی احدا فضلا عن الاولیاء

ص۹۶۳ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت انا والساعۃ کہاتین الخ قال القسطلانی بنصب الساعۃ وقولہ کہاتین ای کما بین ہاتین الاصبعین السبابۃ والوسطی اھ وذکر العلامۃ الکرمانی بالرفع والنصب وبسط الحافظ الکلام علی اعرابہ فارجع الیہ لو شئت واما مناسبۃ الباب بالکتاب فبما ذکرہ الحافظ حیث قال ولما اراد البخاری ادخال اشراط الساعۃ وصفۃ القیامۃ فی کتاب الرقاق استطرد من حدیث الباب الذی قبلہ المشتمل علی ذکر الموت الدال علی فناء کل شئ الی ذکر ما یدل علی قرب القیامۃ وہو من لطیف ترتیبہ اھ ثم بسط الحافظ والقسطلانی فی ہہنا الکلام علی مدۃ بقاء الدنیا وبسط الکلام فی الروایات الواردۃ فی ذلک فارجع الیہ لو شئت

ص۹۶۳ باب (بغیر ترجمۃ) قال الحافظ کذا للاکثر بغیر ترجمۃ وللکشمیہنی باب طلوع الشمس من مغربہا وکذا ہو فی نسخۃ الصغانی وہو مناسب ولکن الاول انسب لانہ بغیر کالفصل من الباب الذی قبلہ ووجہ تعلقہ بہ ان طلوع الشمس من مغربہا انما یقع عند اشراف قیام الساعۃ کما سا تقررہ اھ قلت والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان المصنف ذکرہ بغیر ترجمۃ لمناسبۃ قولہ تعالی (فی الباب السابق) وما امر الساعۃ الا کلمح البصر الآیۃ لما ذکر فی حدیث الباب من امور تدل علی فجاءۃ القیامۃ کقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ولتقومن الساعۃ وقد نشر الرجلان الحدیث ثم ان الشیخ الگنگوہی قدس سرہ افاد ہہنا فی شرح حدیث الباب نکتۃ بدیعۃ لم ار من تعرض لہا من الشراح حیث قال قولہ آمنوا اجمعون الخ ربما یختلج ان خوارق العادات من کرامات الاولیاء ومعجزات الانبیاء وآیات قدرۃ العزیز سلطانہ تبارک وتعالی من لدن عہد آدم علیہ وعلی نبینا افضل الصلوۃ والسلام متکاثرۃ الا انہ لم یصر شئ منہا سببا لاسلام الخلق وایمانہم کافۃ فکیف آمنوا بتلک الآیۃ اجمعون ولعل الوجہ فی ذلک ان الشیاطین والمردۃ امتنعوا عند ذلک من الاغواء والاضلال لعلمہم ان الایمان لایفید بعد ذلک فلا حاجۃ الی الصد عنہ فکان امتناعہم عن الاضلال سببا ظاہرا للایمان وایضا فان اللہ سبحانہ وتعالی جعل الغفلۃ مانعۃ عن قبول الحق لیظہر من آمن بالغیب ممن لم یؤمن بہ وہذا اوان انکشاف المغیبات فلم یبق المانع عن قبول الحق حتی تمیزوا عنہ اھ من اللامع

ص۹۶۳ باب من احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ ہکذا ترجم بالشق الاول من الحدیث الاول اشارۃ

الی بقیتہ علی طریق الاکتفاء قال العلماء محبۃ اللہ لعبدہ ارادتہ الخیر لہ وہدایتہ الیہ وانعامہ علیہ وکراہتہ لہ علی الضد من ذلک اھ من الفتح قولہ وعرفت انہ الخ ای الامر الذی حصل ہو الحدیث الذی کان یحدثنا بہ وہو صحیح انہ لم یقبض نبی قط حتی یخیر اھ من القسطلانی وکتب العلامۃ السندی الظاہر ان ہذا کان من عائشۃ علی وجہ الظن والتخمین والا فمعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم قد خیر قبل ذلک بزمان حتی انہ خطب بعد ان خیر فقال ان عبدا خیرہ اللہ تعالی بین الدنیا وبین ما عند اللہ فاختار ما عند اللہ فبکی ابوبکر واللہ تعالی اعلم اھ

ص۹۶۴ باب سکرات الموت بفتح المہملۃ والکاف جمع سکرۃ قال الراغب وغیرہ السکر حالۃ تعرض بین المرء وعقلہ واکثر ما تستعمل فی الشراب المسکر ویطلق فی الغضب والعشق والالم والنعاس والغشی الناشئ عن الالم وہو المراد ہنا وقال ایضا تحت شرح الحدیث وفی الحدیث ان شدۃ الموت لا تدل علی نقص فی المرتبۃ بل ہی للمؤمن اما زیادۃ فی حسناتہ واما تکفیر لسیئاتہ وبہذا التقریر تظہر مناسبۃ احادیث الباب للترجمۃ اھ من الفتح قلت ولایبعد عندی ان تکون الترجمۃ من الاصل الثامن عشر ای ارادۃ العام بترجمۃ خاصۃ

ص۹۶۵ باب نفخ الصور بضم الصاد المہملۃ وسکون الواو ولیس ہو جمع صورۃ کما زعم بعضہم ای ینفخ فی الصور الموتی والتنزیل یدل علیہ قال تعالی ثم نفخ فیہ اخری ولم یقل فیہا فعلم انہ لیس جمع صورۃ اھ من القسطلانی قلت وتقدم قول البخاری فی تفسیر سورۃ الانعام الصور جماعۃ صورۃ مع الایراد علیہ وتقدم الکلام ایضا علی عدد النفخ فی کتاب التفسیر تحت قولہ تعالی ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات الآیۃ فی تفسیر سورۃ الزمر

ص۹۶۵ باب یقبض اللہ الارض الخ قال الحافظ رحمہ اللہ لما ذکر ترجمۃ نفخ الصور اشار الی ما وقع فی سورۃ الزمر قبل آیۃ النفخ وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ الآیۃ وفی قولہ تعالی فاذا نفخ فی الصور نفخۃ واحدۃ وحملت الارض والجبال فدکتا دکۃ واحدۃ ما قد یتمسک بہ ان قبض السماوات والارض یقع بعد النفخ فی الصور او معہ اھ

ص۹۶۵ باب کیف الحشر کذا فی اکثر النسخ وفی نسخۃ الحافظ باب الحشر قال القرطبی الحشر الجمع وہو اربعۃ حشران فی الدنیا وحشران فی الآخرۃ فالذی فی الدنیا احدہما المذکور فی سورۃ الحشر فی قولہ تعالی ہو الذی اخرج الذین کفروا من اہل الکتاب من دیارہم لاول الحشر والثانی الحشر المذکور فی اشراط الساعۃ الذی اخرجہ مسلم من حدیث حذیفۃ بن اسید رفعہ ان الساعۃ لن تقوم حتی تروا قبلہا عشر آیات فذکرہ وفی حدیث ابن عمر عند احمد مرفوعا تخرج نار قبل یوم القیامۃ من حضرموت فتسوق الناس الحدیث وفیہ فما تامرنا قال علیکم بالشام وفی لفظ آخر ذلک نار تخرج من قعر عدن ترحل الناس الی المحشر والحشر الثالث حشر الاموات من قبورہم وغیرہا بعد البعث جمیعا الی الموقف قال اللہ عز وجل وحشرناہم فلم نغادر منہم احدا والرابع حشرہم الی الجنۃ او النار اھ ملخصا من الفتح ثم قال الحافظ قلت الاول لیس حشرا مستقلا فان المراد حشر کل موجود یومئذ والاول انما وقع لفرقۃ مخصوصۃ وقد وقع نظیرہ مرارا تخرج طائفۃ من بلدہا بغیر اختیارہا الی جہۃ الشام کما وقع لبنی امیۃ اول ما تولی ابن الزبیر الخلافۃ فاخرجہم من المدینۃ الی جہۃ الشام ولم یعد ذلک احد حشرا اھ مختصرا

ص۹۶۶ باب ان زلزلۃ الساعۃ شئ عظیم الخ قال القسطلانی قیل ہی زلزلۃ تکون قبیل طلوع الشمس من مغربہا واضافتہا الی الساعۃ لانہا من اشراطہا اھ ووجہ ادخال ہذہ الترجمۃ فی ہذا الکتاب قد تقدمت الاشارۃ الیہ فی باب بعثت انا والساعۃ کہاتین من کلام الحافظ قدس سرہ

ص۹۶۶ الا یظن اولئک انہم مبعوثون لیوم عظیم الآیۃ ای فیسئلون عما فعلوا فی الدنیا فان من ظن ذلک لم یتجاسر علی قبائح الافعال روی ان ابن عمر قرا سورۃ التطفیف حتی بلغ ہذہ الآیۃ یوم یقوم الناس لرب العالمین فبکی بکاء شدیدا ولم یقرا ما بعدہا اھ من القسطلانی

ص۹۶۷ باب القصاص یوم القیامۃ وہی الحاقۃ الخ قال العلامۃ العینی ای ہذا باب فی بیان کیفیۃ القصاص یوم القیامۃ والقصاص بکسر القاف ماخوذ من القص وہو القطع او من اقتصاص الاثر وہو تتبعہ لان الذی یطلب القصاص یتبع جنایۃ الجانی لیاخذ مثلہا اھ قلت ولایخفی ان بیان کیفیۃ القصاص الواقع یوم القیامۃ مما یرقق القلب۔

ص۹۶۷ باب من نوقش الحساب عذب المراد بالمناقشۃ الاستقصاء فی المحاسبۃ والمطالبۃ بالجلیل والحقیر وترک المسامحۃ قالہ الحافظ

ص۹۶۸ باب یدخل الجنۃ سبعون الفا بغیر حساب فیہ اشارۃ الی ان ورود التقسیم الذی تضمنتہ الآیۃ المشار الیہا فی الباب الذی قبلہ امر آخر وان من المکلفین من لایحاسب اصلا ومنہم من یحاسب حسابا یسیرا ومنہم من یناقش الحساب اھ من الفتح ثم قال الحافظ احادیث الباب تخص عموم الحدیث الذی اخرجہ مسلم لاتزول قدما عبد یوم القیامۃ حتی یسئل عن اربع عن عمرہ فیما افناہ وعن جسدہ فیما ابلاہ وعن علمہ فیما عمل بہ وعن مالہ من این اکتسبہ وفیم انفقہ قال القرطبی الحدیث مخصوص بمن یدخل الجنۃ بغیر حساب وبمن یدخل النار من اول وہلۃ اھ

ص۹۶۹ باب صفۃ الجنۃ والنار تقدم ہذا فی بدء الخلق فی ترجمتین ووقع فی کل منہما وانہا مخلوقۃ واورد فیہا احادیث فی تثبیت کونہما موجودتین واحادیث فی صفتہما اعاد بعضہا فی ہذا الباب وقال ایضا ذکر المصنف فی الباب ثلاثۃ وعشرین حدیثا اھ قولہ جیئ بالموت ثم یذبح الخ بسط الحافظ الکلام فی الجواب عن الایراد المشہور علی ہذا الحدیث فارجع الیہ لو شئت ثم قال الحافظ قال القرطبی وفی ہذہ الاحادیث التصریح بان خلود اہل النار فیہا الی غایۃ امد واقامتہم فیہا علی الدوام بلا موت ولاحیوۃ نافعۃ ولا راحۃ قال فمن زعم انہم یخرجون منہا وانہا تبقی خالیۃ او انہا تفنی وتزول فہو خارج عن مقتضی ما جاء بہ الرسول واجمع علیہ اہل السنۃ قال الحافظ جمع

بعض المتاخرين فی ہذہ المسئلۃ سبعۃ اقوال ثم ذکرہا الحافظ قولہ مابین منکبی الکافر الخ قال السندی قیل ہو من قبیل الاستغراق لا الزیادۃ من خارج فلا یلزم تعذیب الاجزاء الغیر العاصیۃ وقد یقال ہو قادر علی ان یحفظ غیر العاصی من الاجزاء عن العذاب مع الزیادۃ تقبیحا فی الصورۃ وتشدیدا فی العذاب وذلک بان یجعل الاجزاء الزائدۃ طریقا لوصول العذاب الی الاصلیۃ مع عدم الوصول الی الزائدۃ فتامل اھ

ص٩٧١ باب الصراط جسر جہنم ای الجسر المنصوب علی جہنم لعبور المسلمین الیہا الی الجنۃ وہو بفتح الجیم ویجوز کسرہا وقد وقع فی حدیث الباب لفظ الجسر وفی روایۃ شعیب الماضیۃ فی باب فضل السجود بلفظ یضرب الصراط فکانہ اشار فی الترجمۃ الی ذلک اھ

کتاب الحوض

ہکذا فی النسخۃ الہندیۃ وہکذا ہو فی متن ضمن شرح الکرمانی واما فی بقیۃ الشروح ففیہا باب فی الحوض من غیر تسمیۃ قال العلامۃ العینی وفی بعض النسخ کتاب فی الحوض وقبلہ البسملۃ وقال ایضا ای ہذا باب فی ذکر حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم والحوض الذی یجمع فیہ الماء ویجمع علی احواض وحیاض والاحادیث التی وردت فیہ کثیرۃ بحیث صارت متواترۃ من جہۃ المعنی والایمان بہ واجب وہو الکوثر علی باب الجنۃ یسقی المومنون منہ وہو مخلوق الیوم اھ وکذا قال الکرمانی وقال وہو الکوثر اھ وسیاتی ان الصواب ان اسم احدہما الکوثر وہو نہر فی الجنۃ واسم الآخر الحوض وہو فی الموقف قلت والروایات فیہا کثیرۃ جدا بحیث صارت متواترۃ معنی عد العینی من رواہ من الصحابۃ فاوصل الی الخمسین قال القسطلانی وقد تواتر حدیث الکوثر من طرق تفید القطع عند کثیر من ائمۃ الحدیث وکذلک احادیث الحوض اھ قال النووی قال القاضی عیاض رحمہ اللہ تعالی احادیث الحوض صحیحۃ والایمان بہ فرض والتصدیق بہ من الایمان وہو علی ظاہرہ عند اہل السنۃ والجماعۃ لایتاول ولایختلف فیہ وحدیثہ متواتر النقل رواہ خلائق من الصحابۃ الی آخر ما ذکر من اسماء الصحابۃ قال النووی وقد جمع ذلک کلہ الامام البیہقی فی کتابہ البعث والنشور باسانیدہ وطرقہ المتکاثرات اھ وانکرہ الخوارج وبعض المعتزلۃ والمعروف انہ من خواص نبینا صلی اللہ علیہ وسلم لکن اخرج الترمذی عن سمرۃ مرفوعا ان لکل نبی حوضا فان ثبت فالمختص نبینا علیہ الصلوۃ والسلام نہر الکوثر الذی یصب منہ فی حوضہ کذا فی ہامش النسخۃ الہندیۃ وہو الظاہر عندی من ان المختص ہو نہر الجنۃ والمشترک بین الانبیاء حوض المحشر فقد تقدم فی کتاب التفسیر فی تفسیر سورۃ الکوثر الروایات الکثیرۃ الصریحۃ فی ان الکوثر نہر فی الجنۃ یصب منہ الماء فی حوض المحشر واطلاق الحوض علی ہذا النہر فی بعض الروایات مجاز قال الحافظ نقلا عن القرطبی والصحیح ان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم حوضین احدہما فی الموقف والآخر داخل الجنۃ وکل منہما یسمی کوثرا قال الحافظ وفیہ نظر لان الکوثر نہر داخل الجنۃ وماؤہ یصب فی الحوض ویطلق علی الحوض کوثر لکونہ یمد منہ اھ وفی العقائد النسفیۃ والحوض حق قال التفتازانی فی شرحہ لقولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر قال محشیہ العلامۃ الخیالی یشیر الی ان الکوثر ہو الحوض ولاصح انہ غیرہ وانہ ای الکوثر فی الجنۃ والحوض فی الموقف اھ من ہامش اللامع بزیادۃ واختصار ثم قال القسطلانی واختلف فی حوضہ صلی اللہ علیہ وسلم ہل ہو قبل الصراط او بعدہ قال القابسی الصحیح ان الحوض قبل قال القرطبی فی تذکرتہ والمعنی یقتضیہ فان الناس یخرجون عطاشا من قبورہم وقال آخرون انہ بعد الصراط وصنیع البخاری فی ایرادہ لاحادیث الحوض بعد احادیث الشفاعۃ بعد نصب الصراط مشعر بذلک الی آخر ما ذکر من دلائل الفریقین فارجع الیہ لو شئت قلت والراجح عندی قول من قال انہ قبل الصراط لانہ ان کان بعد الصراط فکیف وصل الیہ المرتدون الذین یحال بینہ وبینہم ولم لم یسقطوا فی جہنم

ص٩٧٣ باب قول اللہ انا اعطیناک الکوثر الخ تقدم بیان اختلاف النسخ وان فی اکثر النسخ باب فی الحوض وقول اللہ تعالی انا اعطیناک الکوثر الخ قال الحافظ اشار الی ان المراد بالکوثر النہر الذی یصب فی الحوض فہو مادۃ الحوض کما جاء صریحا فی سابع احادیث الباب اھ وقال العلامۃ القسطلانی الکوثر فوعل من الکثرۃ وہو المفرط الکثرۃ واختلف فی تفسیرہ فقیل نہر فی الجنۃ وہو المشہور المستفیض عند السلف والخلف وقیل اولادہ لان السورۃ نزلت ردا علی من عابہ بعدم الاولاد وقیل الخیر الکثیر وقیل غیر ذلک مما ذکرتہ فی کتابی المواہب اللدنیۃ بالمنح المحمدیۃ اھ ثم البراعۃ فی قولہ ان ترجع علی اعقابنا قالہ الحافظ قلت فی حدیث الحوض اذ ہو اشد ذکرا للموت والآخرۃ۔

کتاب القدر

کذا فی النسخ الہندیۃ ونسخ الشروح ایضا قال الحافظ زاد ابوذر عن المستملی فقال باب فی القدر وکذا للاکثر دون قولہ کتاب القدر. والقدر بفتح القاف والمہملۃ قال اللہ تعالی انا کل شیء خلقناہ بقدر قال الراغب القدر بوضعہ یدل علی القدرۃ وعلی المقدور الکائن بالعلم ویتضمن الارادۃ عقلا والقول نقلا وحاصلہ وجود شیء فی وقت وعلی حال بوفق العلم والارادۃ والقول اھ وفی ہامش اللامع قال فی شرح السنۃ الایمان بالقدر فرض لازم وہو ان یعتقد ان اللہ خالق اعمال العباد خیرہا وشرہا وکتبہا فی اللوح المحفوظ قبل ان خلقہم والکل بقضائہ وقدرہ وارادتہ ومشیتہ غیر انہ یرضی الایمان والطاعۃ ووعد علیہما الثواب ولایرضی الکفر والمعصیۃ واوعد علیہما العقاب والقدر سر من اسرار اللہ تعالی لم یطلع علیہا ملکا مقربا ولا نبیا مرسلا ولایجوز الخوض فیہ والبحث عنہ بطریق العقل الی آخر ما بسط فیہ ثم انہم فرقوا بین القضاء والقدر قال العلامۃ القسطلانی قال الراغب فیما رأیتہ فی فتوح الغیب القدر ہو التقدیر والقضاء ہو التفصیل والقطع فالقضاء اخص من القدر لانہ الفصل بین التقدیر فالقدر کالاساس والقضاء ہو التفصیل والقطع فذکر بعضہم ان القدر بمنزلۃ المعد للکیل والقضاء بمنزلۃ الکیل ولہذا لما قال ابوعبیدۃ لعمر رضی اللہ تعالی عنہ لما اراد الفرار من الطاعون بالشام اتفر من القضاء قال افر من قضاء اللہ الی قدر اللہ تنبیہا علی ان القدر مالم یکن قضاء فمرجو ان یدفع اللہ فاذا قضی فلا مدفع لہ ویشہد لذلک قولہ تعالی وکان امرا مقضیا وکان علی ربک حتما مقضیا تنبیہا علی انہ صار بحیث لایمکن تلافیہ اھ قال الحافظ وقال الکرمانی المراد بالقدر حکم اللہ وقال العلماء القضاء ہو الحکم الکلی الاجمالی فی الازل والقدر جزئیات ذلک الحکم وتفاصیلہ اھ وہذا عکس ما تقدم عن القسطلانی وفی فیض الباری اعلم ان القدر حصل من مجموع الارادۃ والقدرۃ والارادۃ عند المتکلمین عبارۃ عن تخصیص بعض المقدورات ببعض الاوقات وانکرہا الفلاسفۃ وماذکرہ الصدر فی الاسفار وابن رشد فی التہافت ان الفلاسفۃ ایضا قائلون بصفۃ الارادۃ فانہ تمویہ بلامریۃ وخداع بلافریۃ الی آخر ما ذکر ثم ان العبد عند اہل السنۃ مختار وان کان مجبورا فی وصف الاختیار فانہ مودع فیہ کالماء فی القمقمۃ اھ

ص٩٧٦ باب جف القلم علی علم اللہ الخ ای فرغت الکتابۃ اشارۃ الی ان الذی کتب فی اللوح المحفوظ لایتغیر حکمہ فہو کنایۃ عن الفراغ من الکتابۃ لان الصحیفۃ حال کتابتہا تکون رطبۃ او بعضہا وکذلک القلم فاذا انتہت الکتابۃ جفت الکتابۃ والقلم قال الطیبی ہو من اطلاق اللازم علی الملزوم لان الفراغ من الکتابۃ یستلزم جفاف القلم عن مدادہ قلت وفیہ اشارۃ الی ان کتابۃ ذلک انقضت من امد بعید اھ من الفتح

ص٩٧٦ باب اللہ اعلم بما کانوا عاملین الضمیر لاولاد المشرکین کما صرح بہ فی السوال قالہ الحافظ وفی الفیض وقد تقدم ان ابن تیمیۃ نسب الی البخاری انہ قائل بنجاتہم واستدل لہ بہذہ الترجمۃ قلت بل ہی دالۃ علی نقیضہ لان ظاہرہا انہ اختار التوقف اھ قولہ الا یولد علی الفطرۃ الخ قال السندی انما المراد سلامۃ الطبع بحیث لو عرض علیہ الاسلام لمال الیہ لانفس الاسلام اذ ہو لایناسب قولہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین فتامل اھ

ص٩٧٦ باب قولہ وکان امر اللہ قدرا مقدورا ای حکما مقطوعا بوقوعہ والمراد بالامر واحد الامور المقدرۃ ویحتمل ان یکون واحد الاوامر لان الکل موجود بکن قالہ الحافظ

ص٩٧٧ باب العمل بالخواتیم قال الحافظ لما کان ظاہر حدیث علی یقتضی اعتبار العمل الظاہر اردفہ بہذہ الترجمۃ الدالۃ علی ان الاعتبار بالخاتمۃ اھ

ص٩٧٧ باب القاء النذر العبد الی القدر ہکذا فی النسخۃ الہندیۃ وکذا فی نسخ الشروح سوی نسخۃ الحافظ ففیہا القاء العبد النذر الی القدر وہو نسخۃ الحاشیۃ قال الکرمانی فان قلت الترجمۃ مقلوبۃ اذ القدر یلقی العبد الی النذر لقولہ فی الحدیث یلقیہ القدر قلت ہما متلازمان اذ بالحقیقۃ القدر ہو الموصل وبالظاہر ہو النذر لکن کان الاولی فی الترجمۃ العکس لیوافق الحدیث الا ان یقال ہما متلازمان اھ وقال العلامۃ العینی والمعنی ان العبد اذا نذر لدفع شر او لجلب خیر فان نذرہ یلقیہ الی القدر الذی فرغ اللہ منہ واحکمہ فیما قدر اللہ ہو الذی یقع ولہذا قال صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الباب ان النذر لایرد شیئا اھ وبسط شیء من الکلام علی ہذہ الترجمۃ فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت وسیاتی الکلام علی حکم النذر وانواعہ فی کتاب الایمان والنذور ان شاء اللہ تعالی

ص٩٧٧ باب لا حول ولا قوۃ الا باللہ الخ قال الحافظ ترجم فی اواخر الدعوات باب قول لاحول بالاضافۃ واقتصر ہنا علی لفظ الخبر واستغنی بہ لظہورہ فی ابواب القدر لان معنی لاحول لاتحویل للعبد عن معصیۃ اللہ الا بعصمۃ اللہ ولا قوۃ لہ علی طاعۃ اللہ الا بتوفیق اللہ اھ قلت ولا توفیق الا بالقدر فناسب الباب الکتاب

ص٩٧٧ باب المعصوم من عصم اللہ الخ ای من عصمہ اللہ بان حماہ من الوقوع فی الہلاک او ما یجر الیہ یقال عصمہ اللہ من المکروہ وقاہ وحفظہ واعتصمت باللہ لجأت الیہ وعصمۃ الانبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام حفظہم عن النقائص وتخصیصہم بالکمالات النفسیۃ والنصرۃ والثبات فی الامور وانزال السکینۃ والفرق بینہم وبین غیرہم ان العصمۃ فی حقہم بطریق الوجوب وفی حق غیرہم بطریق الجواز اھ من الفتح

ص٩٧٧ باب قول اللہ وحرام علی قریۃ اہلکناہا انہم لایرجعون الخ وفی نسخۃ الفتح وحرم علی قریۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وفی روایۃ غیرہ وحرام بفتح اولہ وزیادۃ الالف والقراءتان مشہورتان قرأ اہل الکوفۃ بکسر اولہ وسکون ثانیہ وقرأ اہل الحجاز وغیرہم بفتحتین والف وہما بمعنی کالحلال والحل ثم قال بعد ذکر الآیتین ودخول ذلک فی ابواب القدر ظاہر فانہ یقتضی سبق علم اللہ بما یقع من عبیدہ اھ من الفتح

ص٩٧٧ باب وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الآیۃ والمناسبۃ فی قولہ تعالی جعلنا لانہ ہو التقدیر قال الحافظ وجہ دخولہ فی ابواب القدر من ذکر الفتنۃ وان اللہ سبحانہ وتعالی ہو الذی جعلہا وقد قال موسی علیہ الصلوۃ والسلام ان ہی الا فتنتک تضل بہا من تشاء وتہدی من تشاء قال ابن التین وجہ دخول ہذا الحدیث فی کتاب القدر الاشارۃ الی ان اللہ تعالی قدر علی المشرکین التکذیب لرؤیا نبیہ الصادق الی آخر ما ذکر

ص٩٧٩ باب تحاج آدم وموسی عند اللہ تعالی ولفظ قولہ عند اللہ زعم بعض شیوخنا انہ اراد ان ذلک یقع منہما یوم القیامۃ ثم ردہ بما وقع فی بعض طرقہ وذلک فیما اخرجہ ابوداؤد من حدیث عمر قال قال موسی یارب ارنا آدم الذی اخرجنا ونفسہ من الجنۃ فاراہ اللہ آدم فقال انت ابونا الحدیث قال وہذا ظاہرہ انہ وقع فی الدنیا انتہی وفیہ نظر فلیس قول البخاری عند اللہ صریحا فی ان ذلک یقع یوم القیامۃ فان العندیۃ عندیۃ اختصاص وتشریف لا عندیۃ مکان والذی یظہر لی ان البخاری لمح فی الترجمۃ بما وقع فی بعض طرق الحدیث وہو ما اخرجہ احمد عن ابی ہریرۃ بلفظ احتج آدم وموسی عند ربہما الحدیث ثم ذکر الحافظ اختلاف العلماء فی وقت ہذہ المحاجۃ وتعیین زمانہ وبسط الکلام علی شرح الحدیث اشد البسط

ص۹۴۹ باب لا مانع لما اعطى الله هذا اللفظ منتزع من معنى الحديث الذي اورده قاله الحافظ
ص۹۴۹ باب من تعوذ بالله من درك الشقاء تقدم شرح ذلك في اوائل الدعوات
ص۹۴۹ باب يحول بين المرء وقلبه كانه اشار الى تفسير الحيلولة التي في الآية بالتقليب الذي في الخبر اشار الى ذلك الراغب وقال المراد انه يلقي في قلب الانسان ما يصرفه عن مراده لحكمة تقتضي ذلك اه من الفتح
ص۹۴۹ باب قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا قضى الخ فسر كتب بقضى وهو احد معانيها وبه جزم الطبري في تفسيرها وقال ... الراغب ويعبر بالكتابة عن القضاء الممضي كقوله لولا كتاب من الله سبق اي فيما قدره ومنه كتب ربكم على نفسه الرحمة اه من الفتح
ص۹۴۹ باب قوله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله الخ قال القسطلاني وجواب لولا مدلول عليه بقوله وما كنا تقديره لولا هداية لنا موجودة لشقينا او ما كنا مهتدين وقد دلت على ان المهتدي من هداه الله وان من لم يهده الله لم يهتد ومذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله في حق الانبياء والاولياء من انواع الهداية والارشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المومن والكافر والحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي اوصل نفسه الى درجات الجنة وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة انما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله تعالى اه ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله اذا ارادوا فتنة ابينا وعند هذا العبد الضعيف في قوله يوم الخندق وكذا في قوله وثبت الاقدام الخ فانه يذكر قوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية

كتاب الايمان والنذور

بسط الكلام على معناها لغة وشرعا في هامش اللامع وفيه عرفت اليمين شرعا بانها توكيد الشئ بذكر اسم او صفة لله تعالى والنذر اصله الانذار بمعنى التخويف وعرفه الراغب بانه ايجاب ما ليس بواجب لحدوث امر اه وقال القسطلاني والنذر مصدر نذر بفتح الذال المعجمة ينذر بضمها وكسرها في اللغة الوعد بخير او شر وشرعا التزام قربة غير لازمة باصل الشرع وزاد بعضهم مقصودة وقيل ايجاب ما ليس بواجب لحدوث امر ومنهم من قال ان يلزم نفسه بشئ تبرعا من عبادة او صدقة او نحوهما واما قوله صلى الله عليه وسلم من نذر ان يعصي الله فلا يعصه فانما سماه نذرا باعتبار الصورة اه وذكر فيه ايضا انواع الايمان والنذور فالاول على خمسة انواع والثاني على سبعة انواع وسيأتي بعض تلك الانواع في الابواب الآتية ان شاء الله تعالى.

ص۹۸۰ باب قول الله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية وكذا في نسخة العيني باثبات لفظ الباب وفي نسخ بقية الشروح سقط لفظ باب قال الحافظ كتاب الايمان والنذور وقول الله عز وجل لا يؤاخذكم الله الخ كذا للجميع بغير لفظ باب وهو مقدم وثبت لبعضهم كالاسماعيلي اه قلت ولم يتعرض الشراح لغرض الامام البخاري بهذه الترجمة ولم يأتوا بما يتعلق بالغرض ولا بمطابقة احاديث الباب بالترجمة بشئ يشفي العليل ويروي الغليل وفي هامش اللامع ويرد في بادي الرائي على الامام البخاري رحمه الله تعالى انه ترجم بهذه الآية التي في سورة الانعام وسيعيد الترجمة بعد اثنى عشر بابا باية سورة البقرة ومودى الآيتين واحد فيوهم تكرار الترجمة وجوابه عندي ان مقصود البابين مختلف فالمقصود من الباب الاول ان ظاهر الآية يدل على ان ابرار القسم واجب ولا يجوز الحنث بحال لاجل المواخذة لقوله ولكن يؤاخذكم فنبه المؤلف بايراد الروايات الواردة في الباب على ان الحنث قد يكون اولى من الابرار واوكد منه بل قد يكون ابرار يمينه آثم من الحنث ومقصود الباب الآتي الاشارة الى اختلافهم في تفسير يمين اللغو كما يدل عليه الروايات الواردة في الباب هناك اه

ص۹۸۱ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم وايم الله بكسر الهمزة وبفتحها والميم مضمومة وحكى الاخفش كسرها مع كسر الهمزة وهو اسم عند الجمهور وحرف عند الزجاج وهمزته همزة وصل عند الاكثر وهمزة قطع عند الكوفيين ومن وافقهم لانه عندهم جمع يمين وعند سيبويه ومن وافقه انه اسم مفرد الى آخر ما بسط الحافظ في تحقيقه اشد البسط وقال العلامة القسطلاني قوله وايم الله من الفاظ القسم كقولك لعمر الله وعهد الله وهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اي قسمي او يميني او لازم لي وفيها لغات كثيرة وتفتح همزتها وتكسر وهمزتها همزة وصل وقد تقطع ونحاة الكوفة يقولون انها جمع يمين وغيرهم يقولون هي اسم موضوع للقسم ثم ذكر الخلاف في ذلك فقال قال المالكية والحنفية انها يمين وقال الشافعية ان نوى اليمين انعقد وان نوى غير اليمين لم ينعقد يمينا وان اطلق فوجهان اصحهما لا ينعقد وعن احمد روايتان اصحهما الانعقاد اه

ص۹۸۱ باب كيف كان يمين النبي صلى الله عليه وسلم اي التي كان يواظب على القسم بها او يكثر وجملة ما ذكر في الباب اربعة الفاظ احدها والذي نفسي بيده وكذا نفس محمد بيده فبعضها مصدر بلفظ لا وبعضها بلفظ اما و بعضها بلفظ ايم ثانيها لا ومقلب القلوب ثالثها والله رابعها ورب الكعبة والاول اكثر ما ورد ثم ذكر الحافظ اختلاف الفقهاء في تعيين ما يقسم به من اسماء الله وصفاته فارجع اليه لو شئت (فائدة) افاد الحافظ ابن القيم في بيان قصة الحديبية من جملة الفوائد الفقهية المستفادة منها فقال ومنها جواز الحلف بل استحبابه على الخبر الديني الذي يريد تاكيده وقد حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم الحلف في اكثر من ثمانين موضعا وامره الله تعالى بالحلف على تصديق ما اخبر به في ثلاثة مواضع في سورة يونس وسبا والتغابن اه

ص۹۸۲ باب لا تحلفوا بآبائكم ويستفاد بما ذكرت من نقول الفقهاء في الاوجز ان الحلف بالآباء والامهات لا ينعقد يمينا عند الائمة الاربعة وفيه قال ابن قدامة لا تنعقد اليمين بالحلف بمخلوق كالكعبة والانبياء وسائر المخلوقات ولا تجب الكفارة بالحنث فيها هذا ظاهر كلام الخرقي وهو قول اكثر الفقهاء وقال اصحابنا الحلف برسول الله صلى الله عليه وسلم يمين موجبة للكفارة اه وجزم الدردير المالكي بانه لا ينعقد بالنبي ولا بالكعبة والركن والمقام والعرش الى آخر ما ذكروا في البدائع لو حلف بشئ من ذلك لا يكون يمينا لانه حلف بغير الله تعالى اه قال الحافظ قال ابن عبد البر لا يجوز الحلف بغير الله بالاجماع ومراده بنفي الجواز الكراهة اعم من التحريم والتنزيه والمسئلة خلافية قولان عند المالكية والمشهور عندهم الكراهة والمشهور عند الحنابلة التحريم وبه جزم الظاهرية وهكذا الخلاف موجود عند الشافعية من اجل قول الشافعي اخشى ان يكون الحلف بغير الله معصية فاشار بالتردد وجمهور اصحابه على انه للتنزيه ثم قال الحافظ قال العلماء السر في النهي ان الحلف بالشئ يقتضي تعظيمه والعظمة في الحقيقة انما هي لله وحده اه ملخصا ثم انهم استشكلوا مطابقة حديث زهدم الحديث الرابع من احاديث الباب بالترجمة كما ذكر في هامش النسخة الهندية وكذا بسط في هامش اللامع وفيه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذكر الكفارة في حديث زهدم وعدم ذكرها في حديث في الحلف بالآباء انه لا تكون الكفارة في الحلف بالآباء والمسئلة اجماعية كما تقدمت آنفا وقال السندي في حاشيته قيل في وجه مطابقة حديث ابي موسى للترجمة انه صلى الله تعالى عليه وسلم حلف بالله مرتين فعلم ان الحلف بغير الله لا يحسن قلت والاحسن من ذلك ان يقال ان قوله صلى الله عليه وسلم لا احلف على يمين يدل على ان يمينه كانت منعقدة واليمين بغيره تعالى لا تنعقد فكان يمينه مطلقا بالله لا بغيره تعالى اه

ص۹۸۲ باب لا يحلف باللات والعزى ولا بالطواغيت انما افرده بالذكر لشدة كراهة الحلف بذلك قال الحافظ اما الحلف باللات والعزى فذكر في حديث الباب واما الطواغيت فوقع في حديث اخرجه مسلم والنسائي وابن ماجة عن عبد الرحمان بن سمرة مرفوعا لا تحلفوا بالطواغيت ولا بآبائكم وفي رواية مسلم وابن ماجة بالطواغي وهو جمع طاغية والمراد الصنم واما الطواغيت فهو جمع طاغوت وقد تقدم بيانه في تفسير سورة النساء وقال الجمهور العلماء من حلف باللات والعزى او غيرهما من الاصنام او قال ان فعلت كذا فانا يهودي او نصراني او بريئ من الاسلام لم تنعقد يمينه وعليه ان يستغفر الله ولا كفارة عليه وعن الحنفية تجب الكفارة اه قلت وهكذا ذكر الشراح من الحافظ والنووي وهكذا العلامة الباجي مذهب الحنفية في هذه المسئلة والعجب من العلامة العيني اذ حكى قول النووي ولم يتعقبه وقد صح النقل عن الحنفية وذلك لانه لا يجب الكفارة عندنا في الحلف باللات ونحوها صرح به ابن الهمام وغيره من اصحاب الفروع اه من الاوجز

ص۹۸۲ باب من حلف على الشئ وان لم يحلف وقد اطلق بعض الشافعية ان اليمين بغير استحلاف تكره فيما لم تكن طاعة والاولى ان يعبر بما فيه مصلحة قال ابن المنير مقصود الترجمة ان يخرج مثل هذا من قوله تعالى ولا تجعلوا الله تعالى عرضة لايمانكم يعني على احد التاويلات فيها لئلا يتخيل ان الحالف قبل ان يستحلف يرتكب النهي فاشار الى ان النهي يختص بما ليس فيه قصد صحيح كتاكيد الحكم كالذي ورد في حديث الباب من منع لبس خاتم الذهب اه من الفتح وابدى بعض الشراح لحلفه صلى الله عليه وسلم وجها وجيها حكاه القسطلاني اذ قال قال المهلب انما كان صلى الله عليه وسلم يحلف في تضاعيف كلامه وكثير من فتواه متبرعا من ذلك لنسخ ما كانت عليه الجاهلية في الحلف بآبائهم وآلهتهم ليعرفهم ان لا محلوف به سوى الله تعالى وليتدربوا على ذلك حتى ينسوا ما كانوا عليه من الحلف بغيره تعالى اه

ص۹۸۳ باب من حلف بملة سوى الاسلام الخ قوله بملة هي نكرة في سياق الشرط فتعم جميع الملل من اهل الكتاب كاليهودية والنصرانية ومن لحق بهم من المجوسية والصابئية واهل الاوثان والدهرية والمعطلة وغيرهم ولم يجزم المصنف بالحكم هل يكفر الحالف بذلك اولا لكن تصرفه يقتضي ان لا يكفر بذلك لانه علق حديث من حلف باللات والعزى فليقل لا اله الا الله ولم يذكر كفارة قال ابن المنذر اختلف فيمن قال اكفر بالله ونحو ذلك ان فعلت ثم فعل فقال جمهور فقهاء الامصار لا كفارة عليه ولا يكون كافرا الا ان اضمر ذلك بقلبه وقال الاوزاعي والثوري والحنفية واحمد واسحق هو يمين وعليه الكفارة اه مختصرا ملخصا من الفتح

ص۹۸۳ باب لا يقول ما شاء الله وشئت الخ هكذا بت الحكم في الصورة الاولى وتوقف في الصورة الثانية وسببه وانها وان كانت وقعت في حديث الباب الذي اورده مختصرا وساقه مطولا فيما مضى لكن انما وقع ذلك من كلام الملك على سبيل الامتحان للمقول له فتطرق اليه الاحتمال اه من الفتح قال الكرماني فان قلت ليس في الباب ما يدل عليه (اي على الجزء الاول من الترجمة) قلت يروى عن المستملي انه قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند الفربري فرأيته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة فيها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض الى آخر ما قال قلت وقد تقدم وشاع هذا الاعتذار من قبل البخاري في مقدمة لامع الدراري وقال الحافظ قال المهلب انما اراد البخاري ان قوله ما شاء الله ثم شئت جائز مستدلا بقوله انا بالله ثم بك اه ثم قال الحافظ مناسبة ادخال هذه الترجمة في كتاب الايمان من جهة ذكر الحلف في بعض طرق حديث ابن عباس ومن جهة انه قد يتخيل جواز اليمين بالله ثم بغيره على وزان ما وقع في قوله انا بالله ثم بك فاشار الى ان النهي ثبت عن التشريك وورد بصورة الترتيب على لسان الملك وذلك فيما عدا الايمان اما اليمين بغير ذلك فثبت النهي عنها صريحا فلا يلحق بها ما ورد في غيرها والله اعلم اه

ص۹۸۳ باب قول الله واقسموا بالله جهد ايمانهم الخ اي حلف المنافقون بالله وهو جهد اليمين لانهم بذلوا فيها مجهودهم وجهد يمينه مستعار من جهد نفسه اذا بلغ اقصى وسعها وذلك اذا بالغ في اليمين وعن ابن عباس رضي الله عنهما من قال بالله فقد جهد يمينه اه من القسطلاني واما الغرض من الترجمة فما ذكره الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال يعني بذلك ان القسم يمين ايضا اه وقد ترجم الامام ابو داود بقوله باب في القسم هل يكون يمينا وذكر فيه قصة الرؤيا من حديث ابن عباس الذي علقه البخاري ههنا وسيأتي مطولا في كتاب التعبير والمسئلة خلافية كما سيأتي قال الحافظ والغرض منه ههنا قوله لا تقسم موضع قوله لا تحلف فاشار الى الرد على من قال ان من قال اقسمت انعقدت يمينا ولانه لو قال بدل اقسمت حلفت لم تنعقد اتفاقا الا ان نوى اليمين او قصد الاخبار بانه سبق منه حلف وايضا فقد امر صلى الله عليه وسلم بابرار القسم فلو كان اقسمت يمينا لابرها ابو بكر حين قال له ذلك

ثم اورد حديث البراء عقبه ثم قال الحافظ قال ابن المنير مقصود البخاري الرد على من لم يجعل القسم بصيغة اقسمت يمينا اهـ قلت ما ذكره الحافظ هو مذهب الشافعي وما اشار اليه ابن المنير هو مذهبنا الحنفية والعجب ان الحديث مستدل الفريقين كليهما ففي البذل قال الخطابي فيه مستدل لمن ذهب الى ان القسم لايكون يمينا بمجرده حتى يقول اقسمت بالله وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قد امر بابرار المقسم فلو كان اقسمت يمينا لاشبه ان يبره والى هذا ذهب مالك والشافعي وقد يستدل به من يرى القسم يمينا على وجه آخر فيقول لولا انه يمين ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لاتقسم والى ذلك ذهب ابو حنيفة واصحابه اهـ وقال الحافظ قال ابن المنذر اختلف فيمن قال اقسمت بالله او اقسمت مجردة فقال قوم هي يمين وان لم يقصد وبه قال النخعي والثوري والكوفيون وقال الاكثرون لاتكون يمينا الا ان ينوي وقال مالك اقسمت بالله يمين واقسمت مجردة لاتكون يمينا الا ان نوى وقال الشافعي المجردة لاتكون يمينا اصلا ولو نوى ـ واقسمت بالله ان نوى تكون يمينا وقال اسحاق لاتكون يمينا اصلا وعن احمد كالاول وعنه كالثاني اهـ

ص۹۵۰ باب اذا قال اشهد بالله او شهدت بالله اي هل يكون حالفا وقد اختلف في ذلك فقال الحنفية والحنابلة نعم والراجح عند الحنابلة ولو لم يقل بالله انه يمين وعند الشافعية لايكون يمينا الا ان اضاف اليه بالله ومع ذلك فالراجح انه كناية فيحتاج الى القصد وهو نص الشافعي في المختصر وعن مالك كالروايات الثلاث واحتج من اطلق بانه ثبت في العرف والشرع في الايمان قال الله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة فدل على انهم استعملوا ذلك في اليمين وكذا ثبت في اللعان الى آخر ما قال الحافظ وقال العلامة العيني وللعلماء في هذا الباب اقوال احدها ان اشهد واحلف واعزم كلها ايمان تجب فيها الكفارة وهو قول النخعي وابي حنيفة ـ الثاني ان اشهد لايكون يمينا حتى يقول اشهد بالله والافليس بيمين الى آخر ما ذكر

ص۹۵۰ باب عهد الله قال القسطلاني اي قول الشخص علي عهد الله لافعلن كذا ثم قال بعد ذكر الحديث ومطابقة الحديث للترجمة في قوله بعهد الله فمن حلف بالعهد فحنث لزمته كفارة عند مالك والكوفيين واحمد وقال الشافعي لايكون يمينا الا ان نواه قاله ابن المنذر اهـ وقال الحافظ قال ابن التين هذا اللفظ يستعمل على خمسة اوجه الاول علي عهد الله ـ والثاني وعهد الله ـ الثالث عهد الله ـ الرابع اعاهد الله ـ الخامس علي العهد وقد طرد بعضهم ذلك في الجميع وفصل بعضهم فقال لاشيء في ذلك الا ان قال علي عهد الله ونحوها والا فليست بيمين نوى او لم ينو ثم ذكر مذاهب العلماء نحو ما تقدم عن القسطلاني وزاد قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لاتعبدوا الشيطان الآية فمن قال علي عهد الله صدق لان الله اخبر انه اخذ علينا العهد فلا يكون ذلك يمينا الا ان نواه واحتج الاولون بان العرف قد صار جاريا به فحمل على اليمين اهـ

ص۹۵۰ باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلامه الخ قال الحافظ في هذه الترجمة عطف العام على الخاص والخاص على العام لان الصفات اعم من العزة والكلام ثم قال الحافظ ولمح المصنف بهذه الترجمة الى رد ما جاء عن ابن مسعود من الزجر عن الحلف بعزة الله ففي ترجمة عون بن عبد الله بن عتبة من الحلية لابي نعيم عن عون قال قال عبد الله لاتحلفوا بحلف الشيطان ان يقول احدكم وعزة الله ولكن قولوا كما قال الله تعالى رب العزة انتهى وعون عن عبد الله منقطع اهـ من الفتح وقال القسطلاني في قوله وصفاته كالخالق والسميع والبصير والعليم وكلامه كالقرآن او بما انزل الله اهـ قوله اعوذ بعزتك في هامش المصرية وجه مطابقته للترجمة مع انه دعاء لاقسم انه لايستعاذ الا بصفة قديمة فالحلف كذلك اهـ ثم انعقاد الحلف بعزة الله متفق بين الائمة ففي الاوجز عن ابن قدامة في بحث القسم بصفات الله تعالى كعزة الله تعالى وعظمته وجلاله وكلامه فهذه تنعقد به اليمين في قولهم جميعا وبه يقول الشافعي واصحاب الرأي لان هذه من صفات ذاته ولم يزل موصوفا بها الى آخر ما بسط فيه من الكلام على ذلك ولخص منه في هامش اللامع من كلام الموفق وغيره وحاصله ان القسم بصفات الله تعالى ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ما هو صفات لذات الله تعالى لايحتمل غيرها كعزة الله تعالى فذكر ما تقدم آنفا والثاني ما هو صفات للذات ويعبر به عن غيرها مجازا كعلم الله وقدرته فمتى اقسم بها كان يمينا وبهذا قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قال وعلم الله لايكون يمينا لانه يحتمل المعلوم والثالث ما لاينصرف باطلاقه الى صفة الله تعالى لكن ينصرف باضافته الى الله سبحانه لفظا او نية كالعهد والميثاق والامانة ونحوها فهذا لايكون يمينا الا باضافة او نية اهـ مختصرا

ص۹۵۰ باب قول الرجل لعمر الله الخ اي هل يكون يمينا وهو مبني على تفسير لعمر ولذا ذكر اثر ابن عباس قال الراغب العمر بالضم وبالفتح واحد ولكن خص الحلف بالثاني وقد اختلف هل تنعقد به اليمين فعن المالكية والحنفية تنعقد لان معناه بقاء الله والبقاء من صفات ذاته وعن مالك لايعجبني اليمين بذلك وقال الشافعي لايكون يمينا الا بالنية لانه يطلق على العلم وقد يراد بالعلم المعلوم وعن احمد كالمذهبين والراجح عنه كالشافعي اهـ ملخصا من الفتح والقسطلاني وقال الموفق وان قال لعمر الله فهي يمين وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي ان كان قصد اليمين فهي يمين والا فلا وهو اختيار ابي بكر ولنا انه اقسم بصفة من صفات الله فكان يمينا كالحلف ببقاء الله تعالى الى آخر ما في الاوجز.

ص۹۵۰ باب لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية هذه آية البقرة وقد تقدمت آية المائدة في اول كتاب الايمان من باب قول الله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو الآية وقد تقدم هناك الكلام على دفع ما يتوهم من التكرار بين الترجمتين لاختلاف الغرضين وان الغرض ههنا الاشارة الى اختلاف العلماء في تفسير يمين اللغو والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وذكر فيه ثمانية اقوال للعلماء وذكر مختصرا في هامش اللامع وفيه عن تفسير الصاوي اختلف العلماء في معنى اللغو فقال الشافعي هو ما سبق اليه اللسان من غير قصد عقد اليمين وقال ابو حنيفة ومالك هو ان يحلف على ما يعتقد فتبين خلافه اهـ وقول الامام احمد كمذهبهما كما حكى الموفق عن نص الامام احمد انه قال اللغو عندي ان يحلف على اليمين يرى انها كذلك والرجل يحلف ولايعقد قلبه على شيء اهـ وجعل ابن الهمام مذهب احمد موافقا للحنفية ورواية اخرى موافقة للشافعي اهـ من هامش اللامع وفي المنهل عن البدائع وحاصل الخلاف بيننا وبين الشافعي في يمين لايقصد بها الحالف في المستقبل

عندنا ليس بلغو وفيها الكفارة وعنده لغو لاكفارة فيها ثم قال والمراد من قول عائشة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يمين اللغو ما يجري في كلام الناس لا والله وبلى والله في الماضي لا في المستقبل اهـ قلت فعلى هذا حديث عائشة هذا الذي استدل به الشافعية مسلك الحنفية

ص۹۵۰ باب اذا حنث ناسيا في الايمان الخ المسئلة التي اشار اليها الامام البخاري خلافية قال ابن رشد في البداية ان مالكا يرى الساهي والمكره بمنزلة العامد والشافعي يرى ان لاحنث على الساهي ولا المكره اهـ وقال الموفق من حلف ان لايفعل شيئا ففعله ناسيا فلا كفارة عليه نقله عن احمد الجماعة الا في الطلاق والعتاق فانه يحنث هذا ظاهر المذهب وعن احمد رواية اخرى انه لايحنث في الطلاق والعتاق ايضا وهو ظاهر مذهب الشافعي وعن احمد رواية اخرى انه يحنث في الجميع وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة وهو قول ربيعة ومالك واصحاب الرأي والقول الثاني للشافعي اهـ قلت وما ذكر الموفق من مذهب الحنفية وهو كذلك كما في الدر المختار اذ قال وفيه اي اليمين المنعقدة الكفارة ولو مكرها او ناسيا اهـ واما غرض المصنف بالترجمة ومطابقة الاحاديث بها فقال الكرماني تحت حديث ابن عباس فان قلت ما وجه مناسبة الحديث للترجمة اذ ليس فيه ذكر اليمين قلت غرضه من الترجمة بيان رفع القلم عن الناسي والمخطئ ونحوهما وعدم المواخذة به فهذا الحديث وما بعده من الاحاديث تناسبها بهذا الوجه اهـ قلت اختلفوا في غرض الامام البخاري بهذه الترجمة والاوجه عندي ما قال ابن المنير ان غرض البخاري بالترجمة جمع ادلة الفريقين كما تقدم نظيره في كتاب الشروط في قصة جمل جابر فانه ذكر فيها احاديث الاشتراط والهبة وحاول الحافظ ان غرض البخاري تائيد مسلكه واول الروايات اليه مع بعد التاويل في بعضها وبسط الشيخ قدس سره ايضا الكلام على هذا الباب اذ قال وجملة ما ساقه ههنا من الروايات لايدل شيء منها على نفي الكفارة فان اراد اثبات انه لاكفارة في هذا الحنث فغير مسلم لعدم الثبوت وان اراد اثبات انه لامعصية فيه فهو مسلم واثبات ذلك بالروايات موجه الى آخر ما بسط في مطابقة الاحاديث بالترجمة

ص۹۵۰ باب اليمين الغموس الخ بفتح المعجمة وضم الميم الخفيفة وآخره مهملة قيل سميت بذلك لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار فهي فعول بمعنى فاعل وقيل الاصل في ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يتعاهدوا احضروا جفنة فجعلوا فيها طيبا او دما او رمادا ثم يحلفون عند ما يدخلون ايديهم فيها ليتم لهم بذلك المراد من تاكيد ما ارادوا واثم قال الحافظ نقل ابن المنذر وابن عبد البر اتفاق الصحابة على ان لاكفارة في اليمين الغموس واحتجوا بانها اعظم من ان تكفر واجاب من قال بالكفارة كالاوزاعي والشافعي بانه احوج للكفارة من غيرها الى آخر ما ذكر الحافظ قلت والى مسلك الجمهور مال المصنف وقال القسطلاني واليمين الغموس ان يحلف على الماضي متعمدا الكذب كان يقول والله ما فعلت كذا وفعلت كذا نفيا واثباتا وهو يعلم انه ما فعله او فعله او ان يحلف كاذبا ليذهب بمال احد اهـ

ص۹۵۰ باب قول الله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم الآية اشار المصنف بذلك كما في الحاشية عن العيني تاكيد مسلك الجمهور ان لاكفارة في يمين الغموس اذ المذكور في الآيات ترادفات الاثم لاغير قوله على يمين صبر في هامش النسخة المصرية بالاضافة اي التي تصبر اي يلزم بها الحالف وتحبس عليها ومنهم من نون يمين اي بيمين مصبورة على التجوز اذ المصبور في الحقيقة صاحبها او المراد ان الحالف هو الذي صبر نفسه وحبسها على هذه اليمين فاليمين مصبورة اي مصبور عليها اهـ

ص۹۵۰ باب اليمين فيما لايملك وفي المعصية وفي الغضب قال الحافظ ذكر فيه ثلاثة احاديث يوخذ منها حكم ما في الترجمة على الترتيب وقد توخذ الاحكام الثلاثة من كل منها ولو بضرب من التاويل وقد ورد في الامور الثلاثة على غير شرطه حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لانذر ولايمين فيما لايملك ابن آدم اخرجه ابو داؤد وفي بعض طرقه عند ابي داؤد ايضا ولا في معصية وللطبراني في الاوسط عن ابن عباس رفعه لايمين في غضب الحديث وسنده ضعيف وبسط الحافظ وغيره من الشراح فيما قصد المصنف بهذه الترجمة وكذا تكلموا في مناسبة احاديث الباب بالترجمة وكتب مولانا محمد حسن المكي في التقرير غرضه ان اليمين في هذه الثلثة لاينعقد اصلا وقوله تحلف ان لاتحملنا ثم حملنا فعلم ان اليمين لم تكن منعقدة لعدم الابل في ملكه حين الحلف وقوله فرجع الى مسطح النفقة فعلم ان اليمين لم تكن منعقدة قلنا قد كفر اهـ قلت وهذا مبني على تبويب البخاري ومسلكه والا فالمسئلة في الكفارة في هذه الامور خلافية وما افاده الشيخ المكي من قوله قلنا قد كفر به جزم الصاوي على الجلالين وافاد العلامة الكرماني في غرض الترجمة غير ما افاده الشيخ المكي اذ قال فان قلت كيف دل الحديثان على الجزئين الاولين من الترجمة قلت لعله قاسهما على الغضب فان قلت فما حكمهما هل ينعقد اليمين وتجب الكفارة فيهما قلت مختلف فيه وميل البخاري الى الانعقاد والوجوب حيث سلكهما في مسلك الغضب اهـ واما تفصيل مذاهب الائمة في هذه الامور الثلاثة ففي الاوجز قال الموفق اما نذر المعصية فلا يحل الوفاء به اجماعا ويجب على الناذر كفارة يمين وبه قال الثوري وابو حنيفة واصحابه وروي عن احمد ما يدل على انه لاكفارة عليه وهو مذهب مالك والشافعي اهـ واما اليمين فيما لايملك فقال العلامة العيني وفي التوضيح اذا حلف الرجل بعتق ما لايملك ان ملكه في المستقبل فقال مالك ان عين احدا او قبيلة او جنسا لزمه العتق وان قال كل مملوك املكه ابدا حرا لم يلزمه عتق وكذلك في الطلاق ان عين قبيلة او بلدة او صفة ما لزمه الحنث وان لم يعين لم يلزمه وقال ابو حنيفة واصحابه يلزمه الطلاق والعتق سواء عم او خص وقال الشافعي لايلزمه خص او عم اهـ قلت وهذا الخلاف فيما اذا علق العتق او الطلاق الى سبب الملك كما هو مصرح في كلام العيني هذا والا فالتعليق غير معتبر عند احد بل هو حينئذ كالتنجيز فكما ان تنجيز العتق فيما لايملك غير صحيح عند الكل فكذا هذا التعليق ـ واما الجزء الثالث من الترجمة فقال العيني ايضا وجمهور الفقهاء يلزمون الغاضب الكفارة ويجعلون غضبه موكدا ليمينه وروي عن ابن عباس ان يمين الغضبان لغو ولاكفارة فيها وروي عن مسروق والشعبي وجماعة ان الغضبان لايلزمه شيء ولا طلاق ولا عتاق لقوله صلى الله عليه وسلم لاطلاق في اغلاق ثم قال العيني وهذا الحديث اخرجه ابو داؤد وقال اظنه في الغضب وقال غيره الاغلاق الاكراه لكن هذا الحديث ليس بثابت اهـ من العيني بتغيير.

ص۹۸۸ باب اذا قال واللہ لا اتکلم الیوم الخ قوله فهو على نيته الخ قال الكرمانى يعنى ان قصد بالكلام ما هو كلام عرفا لايحنث بهذه الاذكار والقرأة والصلوة وان قصد الاعم يحنث بها اھ قال الحافظ ولم يتعرض لما اذا اطلق والجمهور على انه لايحنث وعن الحنفية يحنث وفرق بعض الشافعية بين القران فلا يحنث به ويحنث بالذكر وحجة الجمهور ان الكلام فى العرف ينصرف الى كلام الآدميين وانه لايحنث بالقرأة والذكر داخل الصلوة فليكن كذلك خارجها وقال ابن المنير معنى قول البخارى هو على نيته اى العرفية قال ويحتمل ان يكون مراده انه لايحنث بذلك الا ان نوى ادخاله فى نيته فيؤخذ منه حكم الاطلاق اھ وفى العينى قال اصحابنا حلف ان لايتكلم فقرأ القران فى صلوته او سبح لم يحنث وان قرأ فى غير الصلوة يحنث خلافا للشافعى والقياس ان يحنث فيهما اھ قلت والظاهر ان ميل البخارى الى ان القرأة والتسبيح وغيرهما كلام اى عند الاطلاق وعدم النية ويستانس ذلك مما اورده فى هذا الباب

ص۹۸۹ باب من حلف ان لايدخل على اهله شهرا الخ اى ثم دخل فانه لايحنث هذا يتصور اذا وقع الحلف اول جزء من الشهر اتفاقا فان وقع فى اثناء الشهر ونقص هل يتعين ان يلفق ثلاثين او يكتفى بتسع وعشرين فالاول قول الجمهور وقالت طائفة منهم ابن عبد الحكم من المالكية بالثانى اھ من الفتح

ص۹۸۹ باب ان حلف ان لايشرب نبيذا الخ بسط الكلام على شرح هذه الترجمة وبيان الغرض منها من كلام الشراح ومن تقارير الشيخ الگنگوهى فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال المهلب الذى عليه الجمهور ان من حلف ان لايشرب النبيذ بعينه لايحنث بشرب غيره ومن حلف لايشرب نبيذا الا يخشى من السكر فانه يحنث بكل مايشرب به مما يكون فيه المعنى المذكور فان سائر الاشربة من الطبيخ والعصير تسمى نبيذا المثابهتها له فى المعنى فهو كمن حلف لايشرب شرابا واطلق فانه يحنث بكل مايقع عليه اسم شراب قال ابن بطال ومراد البخارى ببعض الناس ابو حنيفة ومن تبعه فانهم قالوا ان الطلاء والعصير ليسا بنبيذ لان النبيذ فى الحقيقة ما نبذ فى الماء ونقع فيه فاراد البخارى الرد عليهم الى آخر ما ذكر الحافظ من كلام ابن بطال ثم قال وزعم ابن المنير ان الشارح بمعزل عن مقصود البخارى هنا قال وانما اراد تصويب قول الحنفية ومن ثم قال لم يحنث ولايغره قوله بعده فى قول بعض الناس فانه لو اراد خلافه لترجم على انه يحنث وكيف يترجم على وفق مذهب ثم يخالفه انتهى قال الحافظ والذى فهمه ابن بطال اوجه واقرب الى مراد البخارى اھ قلت ومذهب الحنفية ما فى البدائع كما فى هامش اللامع لو حلف لايشرب نبيذا فاى نبيذ شرب حنث لعموم اللفظ وان شرب سكرا لايحنث لان السكر لايسمى نبيذا الا انه اسم لخمر التمر وهو الذى من ماء التمر اذا غلا واشتد وقذف بالزبد او لم يقذف على الاختلاف وكذا لو شرب عصيرا لانه لايسمى نبيذا اھ وافاد الشيخ قدس سره فى اللامع وحاصل استدلال المولف ان التفاوت بين الطلاء والسكر وبين النبيذ ليس اكثر من التفاوت بينه وبين النقيع فلما ورد فى الرواية اطلاق لفظ النبيذ على النقيع فاولى ان يتناول لفظ السكر والطلاء والله اعلم بمراد عباده اھ

ص۹۸۹ باب اذا حلف ان لا ياتدم فاكل تمرا بخبز الخ اى هل يكون موتدما فيحنث ام لا، واختلفوا فى مراد البخارى هل هو موافق للحنفية او مخالف لهم مال الحافظ الى الثانى والاوجه عندى الاول لذكره حديث اكله صلى الله عليه وسلم الخبز بالتمر ثم حديث عائشة بنفى الائتدام قال الحافظ قال ابن المنير وغيره مقصود البخارى الرد على من زعم انه لايقال ائتدم الا اذا اكل بما اصطبغ به قال ومناسبة لحديث عائشة ان المعلوم انها ارادت نفى الادام مطلقا بقرينة ما هو معروف من شظف عيشهم فدخل فيه التمر وغيره وقال الكرمانى وجه المناسبة ان التمر لما كان موجودا عندهم وهو غالب اقواتهم وكانوا شباعى منه علم ان اكل الخبز به ليس ائتداما قال ويحتمل ان يكون ذكر هذا الحديث فى هذا الباب لادنى ملابسة وهو لفظ الماد وم لكونه لم يجد شيئا على شرطه قال الحافظ والاول مباين لمراد البخارى والثانى هو المراد لكن بان يضم اليه ما ذكره ابن المنير اھ من الفتح وتعقب العلامة العينى كلام الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف الوجه الاول وما قال الحافظ من انه مباين لغرض الامام البخارى ليس بوجيه فانه لم يفصح بمراده بل ذكر فى الترجمة الشرط بغير جزاء ولما ذكر فى حديث عبد الله بن سلام اكله صلى الله عليه وسلم الخبز بالتمر ونفت عائشة رضى الله تعالى عنها الاكل بالادام فالظاهر انها لم تعد التمر اداما لعدم العرف بذلك وتلخيص مذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار والادام ما يصطبغ به الخبز اذا اختلط به كخل وزيت لا اللحم والبيض وقال محمد هو ما يوكل مع الخبز غالبا فما يوكل وحده غالبا كتمر وزبيب وبطيخ وسائر الفواكه ليس اداما الا فى موضع يوكل تبعا للخبز غالبا اعتبارا للعرف اھ وبقول محمد قالت الائمة الثلثة الشافعى ومالك واحمد كما قال العينى كذا فى هامش اللامع وقال الحافظ ومن حجة الجمهور حديث عائشة فى قصة بريرة فدعا بالغداء فاتى بخبز وادام من ادم البيت الحديث وترجم له المصنف فى الاطعمة باب الادم قال ابن القصار وقال الكوفيون الادام اسم للجمع بين الشيئين فدل على ان المراد ان يستهلك الخبز فيه بحيث يكون تابعا له بان تتداخل فى اجزائه وهذا لايحصل الا بما يصطبغ به اھ قال العينى فان قلت معنى ما يصطبغ به ما يختلط به الخبز فكيف يختلط الخبز بالملح قلت يذوب فى الفم فيحصل الاختلاط

ص۹۸۹ باب النية فى الايمان قال العينى قال المهلب وغيره اذا كانت اليمين بين العبد وربه لاخلاف بين العلماء انه ينوى ويحمل على نيته واذا كانت بينه وبين آدمى وادعى فى نيته غير الظاهر لم يقبل قوله وحمل على ظاهر كلامه اذا كانت عليه بينة باجماع الى آخر ما ذكر

ص۹۹۰ باب اذا اهدى ماله على وجه النذر والتوبة اى تصدق بماله او جعله هدية للمسلمين وهذا الباب هو اول ابواب النذور اھ من الفتح وتقدم الكلام على معنى النذر فى اول الكتاب ثم اختلف العلماء فيمن نذر ان يتصدق بجميع ماله على اثنى عشر مذهبا كما بسط فى الاوجز فارجع اليه لو شئت ومذاهب الائمة الاربعة انه يجب عليه الثلث عند مالك واحمد والكل عند الشافعى ان نذر على وجه التبرر كان شفى الله مريضى وان كان النذر لجاجا وغضبا مثل ان يقول ان فعلت كذا فهو بالخيار ان شاء فعل ذلك وان شاء كفر كفارة يمين وعند الحنفية يجب التصدق بجميع ماله من جنس الزكوة اى بجنس كان بلغ نصابا او لا ولايدخل فيه المال غير الزكوى

ص۹۹۰ باب اذا حرم طعاما الخ كان يقول طعام كذا حرام على او نذرت لله او لله على ان لا آكل كذا او لا اشرب كذا وهذا من نذر اللجاج والراجح عدم الانعقاد الا ان قرنه بحلف فيلزمه كفارة يمين اھ من القسطلانى وكذا فى الفتح وزاد فيه قال ابن المنذر اختلف فيمن حرم على نفسه طعاما او شرابا يحل فقالت طائفة لايحرم عليه وتلزمه كفارة يمين وبهذا قال اهل العراق وقالت طائفة لاتلزمه الكفارة الا ان حلف والى ترجيح هذا القول اشار المصنف بايراد الحديث لقوله وقد حلفت وهو قول مسروق والشافعى ومالك لكن استثنى مالك المرأة فقال تطلق ولو قال لامته من غير ان يحلف فلا تحرم عليه امته وقال الشافعى لايقع عليه شئ اذا لم يحلف الا اذا نوى الطلاق فتطلق او العتق فتعتق وعنه يلزمه كفارة يمين اھ وهكذا قال العينى اذ قال ولم يذكر جواب اذا على عادته وهو انه ينعقد يمينه وعليه كفارة يمين اذا استباحه لكن اذا حلف وهو الذى ذهب اليه البخارى فلذلك اورد حديث الباب لان فيه قد حلفت ثم ذكر المذاهب نحو ما تقدم وقد تقدم الكلام مبسوطا على هاتين المسئلتين اعنى تحريم الرجل مرأته على نفسه وتحريم الطعام والشراب فى كتاب الطلاق لكن منه على ذكر وحققت هناك ان ميل المصنف فى المسئلة الى مسلك الامام مالك

ص۹۹۰ باب الوفاء بالنذر اى حكمه وفضله قال الحافظ وذكر المصنف فيه كلا النوعين ما يدل على المدح بوفاء النذر وما يدل على المنع عن النذر وسيأتى توجيه ذلك من كلام الحافظ وقوله يوفون بالنذر يؤخذ منه ان الوفاء به قربة للثناء على فاعله لكن ذلك مخصوص بنذر الطاعة اھ من الفتح وقال العلامة العينى اورد هذه الآية اشارة الى ان الوفاء بالنذر مما يجلب الثناء على فاعله ولكن المراد هو نذر الطاعة لا نذر المعصية وقام الاجماع على وجوب الوفاء اذا كان النذر بالطاعة واختلف فى ابتداء النذر فقيل انه مستحب وقيل مكروه وبه جزم النووى ونص الشافعى على انه خلاف الاولى وحمل بعض المتاخرين النهى على نذر اللجاج واستحب نذر التبرر اھ ولم يذكر العينى مذهب مالك وذكره الحافظ اذ قال بعد نقل نص الشافعى ان النذر مكروه وكذا نقل عن المالكية وجزم به عنهم ابن دقيق العيد واشار ابن العربى الى الخلاف عنهم وجزم الحنابلة بالكراهة وعندهم رواية فى انها كراهة تحريم وتوقف بعضهم فى صحتها اھ قال القسطلانى والذى رأيته فى شرح مختصر الشيخ خليل للشيخ بهرام المالكى ان النذر المطلق وهو الذى يوجبه الانسان على نفسه ابتداء شكرا لله تعالى مندوب قال ابن رشد وهو مذهب مالك واما المكرر وهو ما اذا نذر صوم كل خميس او كل اثنين او نحو ذلك فهو مكروه قال فى المدونة مخافة التفريط فى الوفاء به الى آخر ما قال ثم قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة احاديث الباب للترجمة فى قوله يستخرج به من البخيل وانما يخرج البخيل ما تعين عليه اذ لو اخرج ما يتبرع به لكان جوادا قلت ويحتمل ان يكون البخارى اشار الى تخصيص النذر المنهى عنه بنذر المعاوضة واللجاج بدليل الآية فان الثناء الذى تضمنته محمول على نذر القربة كما تقدم اول الباب فيجمع بين الآية والحديث بتخصيص كل منهما بصورة من صور النذر فكان البخارى رمز فى الترجمة الى الجمع بين الآية والحديث بذلك اھ ملتقطا من الفتح قوله نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن النذر فى هامش المصرية عن شيخ الاسلام على بان الناذر لما لم يبذل القربة الا بشرط ان يفعل له ما يريد صار كالمعاوضة التى تقدح فى نية المتقرب والى ذلك اشار بقوله لايرد شيئا والنهى للتنزيه اذ لو كان للتحريم لبطل النذر وسقط لزوم الوفاء به وبنافى ذلك قول اصحابنا ان النذر قربة ولهذا لايبطل به الصلوة لان النهى محمول على من ظن انه لايقوم بما التزمه او ان للنذر تاثيرا كما يلوح به الحديث او على المعلق بشئ فالقول بانه قربة محله فى غير ذلك وبذلك علم ضعف اطلاق قول الكرمانى المكروه التزام القربة لا القربة اذ ربما لايقدر على الوفاء اھ

ص۹۹۰ باب اثم من لايفى بالنذر قال الحافظ كذا لابى ذر وسقط لغيره لفظ اثم اھ ومطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة قال ابن بطال سوى بين من يخون امانته ومن لايفى بنذره والخيانة مذمومة فيكون ترك الوفاء بالنذر مذموما اھ من الفتح

ص۹۹۰ باب النذر فى الطاعة الخ اى حكمه ويحتمل ان يكون باب بالتنوين ويريد بقوله النذر فى الطاعة حصر المبتدأ فى الخبر فلا يكون نذر المعصية نذرا شرعا اھ

ص۹۹۰ باب اذا نذر او حلف ان لايكلم انسانا فى الجاهلية ثم اسلم اى هل يجب الوفاء له والمراد بالجاهلية جاهلية المذكور وهو حاله قبل اسلامه قال ابن بطال قاس البخارى النذر على اليمين وترك الكلام على الاعتكاف ذكر فيه حديث ابن عمر فى نذر عمر فى الجاهلية ان يعتكف والحديث سبق فى آخر الاعتكاف وسبق فى غزوة حنين تعيين زمن سواله عمر ولفظه لما قفلنا من حنين سال عمر النبى صلى الله عليه وسلم عن نذر كان نذره فى الجاهلية اعتكاف قال ابن بطال وبوجوب هذا النذر يقول الشافعى وابو ثور كذا قال والمشهور عند الشافعية انه وجه لبعضهم وان الشافعى وجل اصحابه على انه لايجب بل يستحب وكذا قال المالكية والحنفية وعن احمد فى رواية يجب وبه جزم الطبرى والبخارى وداود قال الحافظ ان وجد عن البخارى التصريح بالوجوب قبل والا فمجرد ترجمته لاتدل على الوجوب اھ من الفتح والقسطلانى قوله اوف بنذرك الخ قال القسطلانى تمسك من قال بصحة نذر الكافر وهو شاذ والصحيح حمل الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لم يامره بالاعتكاف الا تشبيها بما نذر لا عين ما نذر وتسميته بالنذر من مجاز التشبيه او من مجاز الحذف اھ

ص۹۹۱ باب من مات وعليه نذر الخ قال الحافظ اى هل يقضى عنه اولا والذى ذكره فى الباب يقتضى الاول لكن هل هو على سبيل الوجوب او الندب خلاف ياتى بيانه ثم قال فيما ياتى وعند الظاهرية ومن وافقهم ان الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه فى جميع الحالات وذهب الجمهور الى ان من مات وعليه نذر مالى انه يجب قضاؤه من راس ماله وان لم يوص الا ان وقع النذر فى مرض الموت فيكون من الثلث وشرط المالكية والحنفية ان يوصى بذلك مطلقا اھ ملتقطا من الفتح وتقدم ذكر الخلاف فى المسئلة فى آخر كتاب الحج من باب الحج والنذر عن الميت

ص۹۹۱ باب النذر فيما لايملك وفى معصية تقدم ذكر المذاهب فى باب اليمين فيما لايملك وكتب

الشيخ قدس سره في اللامع لم يذكر في الباب ما يدل على الجزء الاول وكانه ادخل الجزء الاول في الثاني فان نذر المرء فيما لا يملكه ببة او صدقة او عتاقة يشبه نذره بمعصية في امتناع من التمكن من اتيانه فافهم اه وبما وجهه الشيخ جزم ابن المنير كما في هامش اللامع وفيه قال الحافظ تقدم التنبيه في باب من حلف بملة سوى الاسلام على الموضع الذي اخرج البخاري فيه التصريح بما يطابق الترجمة وهو في حديث ثابت بن الضحاك بلفظ وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك ثم بسط الحافظ عدة روايات في هذا المعنى وحديث ثابت بن الضحاك الذي ان يقال ان الامام البخاري اشار بالترجمة على عادته الى هذا الحديث اه من هامش اللامع

ص۹۹۱ باب من نذر ان يصوم اياما فوافق النحر او الفطر اي اياما معينة فوافق النحر او الفطر اي هل يجوز له الصيام او البدل او الكفارة انعقد الاجماع على انه لا يجوز له ان يصوم يوم الفطر ولا يوم النحر لا تطوعا ولا عن نذر سواء عينهما او احدهما بالنذر او وافقا معا او احدهما اتفاقا فلو نذر لم ينعقد نذره عند الجمهور وعند الحنابلة روايتان في وجوب القضاء وخالف ابو حنيفة فقال لو اقدم فصام وقع ذلك عن نذره وقد تقدم بسط ذلك في او اخر الصيام اه قلت تقدم في الصيام باب صوم يوم الفطر وباب صيام ايام التشريق وبسط الكلام عليه هناك وفي هامش اللامع ومسالك الأئمة في ذلك كما بسط في الاوجز انهم اجمعوا على انه لا يجوز صوم هذين اليومين اي الفطر والاضحى لا نفلا ولا قضاء ولا نذرا واختلفوا في صحة النذر بصومهما فيصح النذر عند الحنفية ويجب القضاء وهو الاصح من قولي احمد كما جزم به في نيل المآرب ولا يصح النذر عند الشافعي فلا قضاء عليه وقال مالك ان نذرهما بعينهما بان نذر صوم يوم الاضحى مثلا فلا يصح النذر وان نذر يوما وافق يومهما مثل ان نذر صوم قدوم فلان فقدم يوم النحر فهذا النذر يصح عنده ويجب القضاء اه قلت وعن الامام ابي حنيفة فيه ثلث روايات وظاهر الرواية عنه هو ما ذكرنا اعني صحة النذر مطلقا

ص۹۹۲ باب هل يدخل في الايمان والنذور الارض والغنم الخ يعني هل يصح اليمين او النذر على الاعيان صورة اليمين نحو قوله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان هذه الشملة لتشتعل عليه نارا وصورة النذر مثل ان يقول هذه الارض لله نذرا ونحوه اه من العيني وكذا في الفتح وعزاه الى الكرماني ثم قال والذي فهمه ابن بطال اولى فانه اشار الى ان مراد البخاري الرد على من قال اذا حلف او نذر ان يتصدق بماله كله اختص ذلك بما فيه الزكوة دون ما يملكه مما سوى ذلك ونقل محمد بن نصر المروزي في كتاب الاختلاف عن ابي حنيفة واصحابه فيمن نذر ان يتصدق بماله كله يتصدق بما تجب فيه الزكوة من الذهب والفضة والمواشي لا في ملكه مما لا زكوة فيه من الارضين والدور ومتاع البيت والرقيق والحمير ونحو ذلك فلا يجب عليه فيها شئ ثم نقل بقية المذاهب على نحو ما قدمته في باب من اهدى ماله فعلى هذا فمراد البخاري موافقة الجمهور وان المال يطلق على كل ما يتمول اه وكذا قدمنا بقية المذاهب في الباب الذي اشار اليه الحافظ ثم ان الحافظ رحمه الله جعل كتاب الكفارات كتابا مستقلا ولذا ذكر براعة الاختتام ههنا في آخر كتاب الايمان اذ قال و البراعة في قوله فجاءه سهم عائر فقتله اه وهو كذلك عندي وسياتي بيان اختلاف النسخ

كتاب كفارات الايمان

ص۹۹۲ باب كفارات الايمان كذا في نسخة الفتح والعيني واما في النسخ الهندية فنفيها قال العلامة العيني كذا في رواية ابي ذر عن المستملي وفي رواية غيره باب والكفارات جمع كفارة على وزن فعالة بالتشديد من الكفر وهو التغطية ومنه قيل للزارع كافر لانه يغطي البذر وكذلك الكفارة لانها تكفر الذنب اي تستره ومنه تكفر الرجل بالسلاح اذا تستر به وفي الاصطلاح الكفارة ما يكفر به من صدقة ونحوها اه وقول الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الخ ذكر الشراح في ضمن هذه الترجمة عدة فروعات خلافية قال الحافظ وقد تمسك به من قال بتعيين العدد المذكور وهو قول الجمهور خلافا لمن قال لو اعطى ما يجب للعشرة واحدا كفى وهو مروي عن الحسن ولمن قال كذلك لكن قال عشرة ايام متوالية وهو مروي عن الاوزاعي قوله وما امر النبي صلى الله عليه وسلم الخ يشير الى حديث كعب بن عجرة الموصول في الباب قوله ويذكر عن ابن عباس اما اثر ابن عباس فوصله سفيان الثوري في تفسيره قال كل شئ في القرآن او نحو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فهو فيه مخير وما كان فمن لم يجد فهو على الولاء اي على الترتيب واما اثر عطاء فوصله الطبري قال ابن بطال هذا اي التخيير متفق عليه بين العلماء انما اختلفوا في قدر الاطعام ثم ذكر الاختلاف في ذلك قلت وقد تقدم عدة ابواب في فدية المحرم اذا حلق في كتاب الحج وتقدم هناك مبسوطا اختلاف العلماء في مقدار الطعام وكذا في التخيير بين هذه الاشياء فارجع اليه لو شئت ثم انهم اجمعوا على ان الحانث مخير في الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وفيه خلاف لابن عمر حيث جعل او ههنا للتنويع كما بسط في الاوجز قال الحافظ قال ابن بطال وانما ذكر البخاري حديث كعب ههنا من اجل آية التخيير فانها وردت في كفارة اليمين كما وردت في كفارة الاذى وتعقبه ابن المنير فقال يحتمل ان يكون البخاري وافق الكوفيين في هذه المسئلة فاورد حديث كعب لانه وقع التنصيص فيه على نصف صاع ولم يثبت في قدر طعام الكفارة فحمل المطلق على المقيد الى آخر ما في الفتح

ص۹۹۲ باب قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم الآية هكذا في النسخ الهندية وكذا في اكثر نسخ الشروح سوى نسخة الفتح ففيه باب متى تجب الكفارة على الغني والفقير وقول الله تعالى الخ قال الحافظ وسقط لبعضهم ذكر الآية واشار الكرماني الى تصويبه فقال قوله تحلة ايمانكم اي تحليلها بالكفارة والمناسب ان يذكر هذه الآية في الباب الذي قبله ثم قال الحافظ قال ابن المنير مقصوده ان ينبه على ان الكفارة انما تجب بالحنث كما ان كفارة المواقع انما تجب باتمام الذنب واشار الى ان الفقير لا يسقط عنه ايجاب الكفارة لان النبي صلى الله عليه وسلم علم فقره واعطاه مع ذلك ما يكفر به اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله ومتى تجب الكفارة اي حيث وجد ودلالة الرواية عليه ظاهرة اه قلت وعلى هذا فالغرض من الترجمة عندي انه هل يجب اداء الكفارة على الفور ام على التراخي وهذا اوجه عندي مما نقله الحافظ عن ابن المنير من ان الكفارة انما تجب بالحنث لا قبل الحنث لكن لم اجد المسئلة

التي ذكرها الشيخ ههنا في الكفارة نعم الاختلاف في قضاء رمضان هل هو على الفور او التراخي مشهور ويستنبط منه الاختلاف في الكفارة ايضا كما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص۹۹۳ باب من اعان المعسر في الكفارة قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة المذكور قبل وهو ظاهر فيما ترجم له فكما جاز اعانة المعسر بالكفارة عن وقاعه في رمضان كذلك تجوز اعانة المعسر بالكفارة عن يمينه اذا حنث فيه اه

ص۹۹۴ باب يعطى في الكفارة عشرة مساكين الخ قال الحافظ اما العدد فمنصوص بالقرآن في كفارة اليمين وقد ذكرت الخلاف فيه قريبا واما التسوية بين القريب والبعيد فقال ابن المنير ذكر فيه حديث ابي هريرة المذكور قبله وليس فيه الا قوله اطعمه اهلك لكن اذا جاز اعطاء الاقرباء فالبعداء اجوز وقاس كفارة اليمين على كفارة الجماع في الصيام في اجازة الصرف الى الاقرباء قلت وهو على رأي من حمل قوله اطعمه اهلك على انه في الكفارة واما من حمله على انه اعطاه التمر المذكور في الحديث لينفقه عليهم وتستمر الكفارة في ذمته الى ان يحصل له يسرة فلا يتجه الالحاق وكذا على قول من يقول تسقط عن المعسر مطلقا ومذهب الشافعي جواز اعطاء الاقرباء الا من تلزمه نفقته اه قلت واورد في الحاشية انه لا وجه لذكر العشرة في الترجمة لان العشرة في كفارة اليمين وحديث الباب في كفارة الوقاع فلا مطابقة بينهما الى آخر ما ذكر في الحاشية من الجواب قلت انما ذكر العشرة في الترجمة لان الترجمة من كتاب الايمان واراد المصنف على ان مقصد الاستدلال تعميم القريب والبعيد لا العدد الوارد في الحديث فان عدد الستين انما هو في كفارة الصيام وقد تقدم في كتاب الصوم باب المجامع في رمضان هل يطعم اهله من الكفارة اذا كانوا محاويج وتقدم هناك في مراد قوله صلى الله عليه وسلم اطعمه اهلك واختلاف العلماء في صرف الكفارة الى العيال فارجع اليه لو شئت

ص۹۹۳ باب صاع المدينة ومد النبي صلى الله عليه وسلم وبركته قال الحافظ اشار في الترجمة الى وجوب الاخراج في الواجبات بصاع اهل المدينة لان التشريع وقع على ذلك اولا واكد ذلك بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالبركة في ذلك قوله وما توارث اهل المدينة الخ اشار بذلك الى ان مقدار المد والصاع في المدينة لم يتغير لتواتره عندهم الى زمنه اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وحاصل الترجمة ان العبرة لمكيال المدينة لانه كان هو الشائع حين امر النبي صلى الله عليه وسلم باداء ما يؤدى من المكيلات فيكون هو المراد لا غير ثم ذكر الشيخ في اللامع توضيح قول السائب كان الصاع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم مدا الخ وفي هامش اللامع عن المشكوة برواية ابي داود عن ابن عمر مرفوعا المكيال مكيال اهل المدينة والميزان ميزان اهل مكة اه قلت وترجم على هذا الحديث الامام ابو داود باب قول النبي صلى الله عليه وسلم المكيال مكيال المدينة وبسط الشيخ قدس سره في البذل في معنى الحديث وقال القاري في شرحه لان اهل المدينة اصحاب زراعات فهم اعلم باحوال المكاييل واهل مكة اهل تجارات فعهدهم بالموازين وعلمهم بالاوزان اكثر اه قلت واختلفوا في مقدار المد فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعي واحمد وهو قول ابي يوسف المرجوع اليه على المشهور وقيل لا يصح الرجوع ورطلان عند ابي حنيفة ومحمد والبسط في الاوجز وفيه ايضا مذهب الشافعي واحمد اعتبار المد الاصغر رطل وثلث ومذهب الحنفية اعتبار المد الاكبر رطلان وفرق مالك فقال في الظهار بالمد الاكبر وفي غيره بالمد الاصغر كما في الاوجز ففي الموطا قال مالك والكفارات كلها وزكوة الفطر وزكوة العشور كل ذلك بالمد الاصغر مد النبي صلى الله عليه وسلم الا الظهار فان الكفارة فيه بالمد الاعظم مد هشام اه وذكر في الاوجز في باب زكوة الفطر الاختلاف في مقدار مد هشام

ص۹۹۵ باب قول الله او تحرير رقبة يشير الى ان الرقبة في آية كفارة اليمين مطلقة بخلاف آية كفارة القتل فانها قيدت بالايمان قال ابن بطال حمل الجمهور ومنهم الائمة الثلث المطلق على المقيد وخالفهم الكوفيون فقالوا يجوز اعتاق الكافر ووافقهم ابو ثور وابن المنذر واحتج له في كتابه الكبير بان كفارة القتل مغلظة بخلاف كفارة اليمين ومن ثم اشترط التتابع في صيام القتل دون اليمين قوله واي الرقاب ازكى كانه رمز بذلك الى موافقة الكوفيين لان افعل التفضيل يقتضي الاشتراك في اصل الحكم اه من الفتح

ص۹۹۴ باب عتق المدبر وام الولد والمكاتب الخ ذكر فيه حديث جابر في عتق المدبر وقد تقدم شرحه مستوفى في كتاب العتق وبيان الاختلاف فيه والاحتجاج لمن قال بصحة بيعه وقضية ذلك صحة عتقه في الكفارة الى آخر ما ذكره الحافظ قلت وقد تقدم الاختلاف وبيان المذاهب في بيع المدبر وام الولد والمكاتب في كتاب العتق وقال القسطلاني تحت حديث الباب ووجه المطابقة قال الكرماني لانه اذا جاز بيع المدبر جاز اعتاقه وقاس الباقي عليه اه وقال العلامة العيني واما عتق ولد الزنا في الرقاب الواجبة فيجوز عند الجمهور منهم ابو حنيفة والشافعي واحمد واسحاق وقال عطاء والشعبي والنخعي والاوزاعي لا يجوز عتقه فان قلت روي عن ابي هريرة مرفوعا انه شر الثلاثة قلت روي عن ابن عباس وعائشة انكار ذلك اه مختصرا قلت وهذا الحديث الذي اشار اليه العلامة العيني اخرجه الامام ابو داود بلفظ ولد الزنا شر الثلاثة وقد تكلموا عليه كما اشار اليه العيني وقد تعرض الحافظ لادخال المصنف عتق ولد الزنا في هذا الباب وعن وجه مناسبته وذكر بعض آثار الصحابة مما يدل على منع عتقه

ص۹۹۶ باب اذا اعتق عبدا بينه وبين آخر او اعتق في الكفارة لمن ولاؤه هكذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح هما بابان مستقلان هكذا باب اذا اعتق الخ لكن لم يذكر فيه حديث ثم ترجم باب اذا اعتق في الكفارة الخ قال الحافظ قوله باب اذا اعتق عبدا بينه وبين آخر ثبتت هذه الترجمة للمستملي وحده بغير حديث فكان المصنف اراد ان يثبت فيها حديث الباب الذي وحده من وجه آخر فلم يتفق او تردد في الترجمتين فاقتصر الاكثر على الترجمة التي تلي هذه وكتب المستملي الترجمتين احتياطا والحديث في الباب الذي يليه صالح لهما بضرب من التاويل وجمع ابو نعيم الترجمتين في باب واحد ثم قال الحافظ ذكر فيه حديث عائشة في قصة بريرة مختصرا وفي آخره فانما الولاء لمن اعتق وقضيته ان كل من اعتق نفذ عتقه كان الولاء له فيدخل في ذلك ما لو اعتق العبد المشترك فانه ان كان موسرا صح وضمن لشريكه حصته ولا فرق بين ان يعتقه تبرعا او عن الكفارة وهذا قول الجمهور ومنهم صاحبا ابي حنيفة وعن ابي حنيفة

کاپی دوم

لايجزئه عتق العبد المشترك عن الكفارة لانه يكون اعتق بعض عبد لا جميعه لان الشريك عنده مخير ان يقوم عليه نصيبه وبين ان يعتقه هو وبين ان يستسعى العبد في نصيب الشريك اھ قلت ومبنى الخلاف هو ما تقدم مبسوطا في كتاب العتق من اختلافهم في تجزى الاعتاق وعدمه فان الاعتاق متجز عند ابي حنيفة مطلقا في حالتي اليسر والعسر وغير متجز مطلقا عند صاحبيه وعند الائمة الثلاثة متجز في حالة العسر دون اليسر كما تقدم

٩٩٣ باب الاستثناء في الايمان اي هذا باب في بيان احكام الاستثناء في الايمان والاستثناء في الاصطلاح اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا واخواتها وتطلق ايضا على التعاليق ومنها التعليق على المشيئة وهو المراد في هذه الترجمة فاذا قال لافعلن كذا او لا افعل كذا ان شاء الله تعالى فقد استثنى واتفق العلماء على ان شرط الحكم بالاستثناء ان يتلفظ المستثنى به وانه لا يكفي القصد اليه بغير لفظ وذكر عياض فيه عن بعضهم خلاف مالك لكن نقل في التهذيب ان مالكا نص على اشتراط التلفظ اھ ملخصا من الفتح وفيه بعد ذكر الحديث قال ابو موسى المديني في كتاب الثمين في استثناء اليمين لم يقع قوله ان شاء الله في اكثر الطرق لحديث ابي موسى وسقط لفظ والله من نسخة ابن المنير فاعترض بانه ليس في حديث الباب يمين وليس كما ظن بل هي ثابتة في الاصول وانما اراد البخاري بايراده بيان صيغة الاستثناء بالمشيئة واشار ابو موسى المديني في الكتاب المذكور الى انه صلى الله عليه وسلم قالها للتبرك لا للاستثناء وهو خلاف الظاهر وقال الحافظ تحت الحديث الثاني من حديثي الباب قد جزم جماعة ان سليمان عليه السلام كان قد حلف كما سابينه والحق ان مراد البخاري من ايراد قصة سليمان في هذا الباب ان يبين ان الاستثناء في اليمين يقع بصيغة ان شاء الله فذكر حديث ابي موسى المصرح بذكرها مع اليمين ثم ذكر قصة سليمان لقوله صلى الله عليه وسلم فيها تارة بلفظ لو قال ان شاء الله وتارة بلفظ لو استثنى فاطلق على لفظ ان شاء الله انه استثناء فلا يعترض عليه بانه ليس في قصة سليمان يمين اھ

٩٩٤ باب الكفارة قبل الحنث وبعده قال العلامة السندي في مطابقة الحديث بالترجمة وفيه ذكر قوله الا اتيت الذي هو خير وتحللتها كانه اخذ من الواو الاطلاق لانه لمطلق الجمع فالاصل الجواز كيف ما كان مقدما على الحنث او مؤخرا ومن يدعي احدهما فعليه البيان والله تعالى اعلم اھ قال العلامة القسطلاني اعلم ان للكفارة ثلث حالات احدها قبل الحلف فلا تجزئ اتفاقا ثانيها بعد الحلف والحنث فتجزئ اتفاقا ثالثها بعد الحلف وقبل الحنث فاختلف فيه فقال مالك وسائر فقهاء الامصار الا ابا حنيفة تجزئ قبله لكن استثنى الشافعي الصيام فقال لا يجزئ الا بعد الحنث لان الصيام من حقوق الابدان ولا يجوز تقديمها قبل وقتها كالصلوة بخلاف العتق والكسوة والاطعام فانها من حقوق الاموال فيجوز تقديمها كالزكوة والخلاف كما قال القاضي عياض مبني على ان الكفارة لحل اليمين او لتكفير ماثمها بالحنث فعند الجمهور انها رخصة شرعها الله لحل ما عقد من اليمين فلذلك تجزئ قبل وبعد نعم استحب مالك والشافعي تاخيرها اھ وفيه ايضا واختلف هل كفر صلى الله عليه وسلم عن يمينه المذكورة كما اختلف هل كفر في قصة حلفه على شرب العسل او على غشيان مارية ثم ذكر فيه اقوال العلماء

واما براعة الاختتام فما تقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ انها في قوله اذا استلهم غائر فقتله وفي آخر الكفارة وكفر عن يمينك اھ قلت وهذا مبني على نسخة الحافظ واما على النسخ الهندية فالكفارات فيها مندرج في كتاب الايمان وفي آخرها قوله كفر عن يمينك كما تقدم في كلام الحافظ ولا يبعد عندي انها في قوله فأت الذي هو خير فانه استعداد للموت او في قوله ابن حرب

كتاب الفرائض

قال الحافظ الفرائض جمع فريضة كحديقة وحدائق والفريضة فعيلة بمعنى مفروضة ماخوذة من الفرض وهو القطع يقال فرضت لفلان كذا اي قطعت له شيئا من المال قاله الخطابي وقال الراغب قطع الشيء الصلب والتاثير فيه وخصت المواريث باسم الفرائض من قوله تعالى نصيبا مفروضا اي مقدرا او معلوما او مقطوعا عن غيرهم اھ وفي الاوجز الفرض لغة التقدير وشرعا نصيب مقدر للوارث وهي ستة النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس وقال الدردير ويسمى بعلم الفرائض وعلم المواريث وهو علم يعرف به من يرث ومن لا يرث ومقدار ما لكل وارث وموضوعه التركات وغايته ايصال كل ذي حق حقه من التركة اھ وقال القسطلاني قيل ان هذا العلم ينقسم الى ثلاثة علوم علم الفتوى وعلم النسب وعلم الحساب اھ

٩٩٥ باب قول الله يوصيكم الله في اولادكم الآيتين كذا في النسخ الهندية وفي نسخ الشروح بغير لفظ باب واما الغرض من الترجمة فما في هامش اللامع من انه اشار بذلك الى مبدء هذا الحكم كما يدل عليه حديث جابر الوارد في الباب من قوله فلم يجبني بشيء حتى نزلت آية الميراث ولذا قدمه على باب تعليم الفرائض فهذا الباب عندي من الاصل التاسع والخمسين من اصول التراجم وقد تقدم البحث في المراد بآية الميراث الواقع في حديث جابر في كتاب التفسير فارجع اليه لو شئت وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام نزول آية المواريث في جابر لا ينافي ما روي انها نزلت في سعد بن ابي وقاص لاحتمال ان بعضها نزل في هذا وبعضها نزل في ذلك او انها نزلت فيهما معا في وقت واحد اھ

٩٩٥ باب تعليم الفرائض اي بيان الحث على تعليمها لما سياتي من حديث الترمذي وغيره قوله وقال عقبة بن عامر الخ قال الحافظ هذا الاثر لم اظفر به موصولا قال ابن المنير وانما خص البخاري قول عقبة بالفرائض لانها ادخل فيه من غيره لان الفرائض الغالب عليها التعبد وانحسام وجوه الرأي بخلاف غيرها من ابواب العلم فان للرأي فيها مجالا والانضباط فيها ممكن غالبا قال الحافظ وقد ورد في الحث على تعلم الفرائض حديث ليس على شرطه اخرجه احمد والترمذي والنسائي وصححه الحاكم من حديث ابن مسعود رفعه تعلموا الفرائض وعلموها

فاني امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما الى آخر ما في الفتح من الكلام على الحديث قلت ولعل المصنف اشار الى هذا الحديث

٩٩٥ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نورث الخ المراد من قوله لا نورث بالفتح في الرواية ولو روي بالكسر لصح المعنى ايضا وقوله صدقة بالرفع اي المتروك عنا صدقة وادعى الشيعة انه بالنصب على ان ما نافية ورد بان الرواية ثابتة بالرفع وعلى التنزل فيجوز النصب على تقدير حذف تقديره ما تركنا مبذول صدقة قاله ابن مالك وينبغي الاضراب عنه والوقوف مع ما ثبتت به الرواية اھ من الفتح والحديث قد سبق في الخمس وقال الحافظ تقدم الكلام على المراد بقوله عاملي في اوائل فرض الخمس وحكيت فيه ثلاثة اقوال ثم وجدت في الخصائص لابن دحية حكاية قول رابع ان المراد خادمه وعبر عن العامل على الصدقة بالعامل على النخل وزاد ايضا وقيل الاجير ويتحصل من المجموع خمسة اقوال الخليفة والصانع والناظر وخادم وحافر قبره عليه الصلوة والسلام وقد ترجم المصنف عليه في اواخر الوصايا باب نفقة قيم الوقف وفيه اشارة الى ترجيح حمل العامل على الناظر اھ وبسط الكلام على شرح الحديث ومباحثه في الجزء السادس من الاوجز وفي هامش المصرية استشكل طلبهما الارض بعد اخذ بحالها على الشرط المذكور واجيب بانهما اعتقدا ان قوله لا نورث مخصوص ببعض ما يخلفه واما مخاصمتهما فلم تكن في الميراث بل طلبا ان يقسماها بينهما ليستقل كل منهما بالتصرف فيما يصير اليه فمنعهما عمر لان القسم انما يقع في الاملاك وربما يطول الزمان فيظن انه ملكهما قاله الكرماني اھ وتقدم شيء من الكلام عليه في هامش اللامع في كتاب المغازي واجاد الكلام على مباحث الحديث شيخنا ومرشدنا في بذل المجهود وفيه قال الامام ابو داؤد بعد تخريج هذا الحديث اراد عمر رضي الله عنه ان لا يوقع عليه اسم قسم اھ (بذل)

٩٩٦ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك مالا فلاهله قال الحافظ في شرح الحديث قوله فعلينا قضاءه وهل هذا من خصائصه صلى الله عليه وسلم او يجب على ولاة الامر بعده الراجح الاستمرار لكن وجوب الوفاء انما هو من مال المصالح ونقل ابن بطال وغيره انه كان صلى الله عليه وسلم يتبرع بذلك وعلى هذا لا يجب على من بعده وعلى الاول قال ابن بطال فان لم يعط الامام عنه من بيت المال لم يحبس عن دخول الجنة لانه يستحق القدر الذي عليه في بيت المال ما لم يكن دينه اكثر من القدر الذي له في بيت المال مثلا اھ قوله ومن ترك مالا فلورثته وهذا بالاجماع قاله القسطلاني

٩٩٧ باب ميراث الولد من ابيه وامه قال القسطلاني قوله الولد ذكرا كان او انثى ولدا او ولد ولد وان سفل اھ قال الحافظ لفظ الولد اعم من الذكر والانثى ويطلق على الولد للصلب وعلى ولد الولد وان سفل قال ابن عبد البر اصل ما بني عليه مالك والشافعي واهل الحجاز ومن وافقهم في الفرائض قول زيد بن ثابت واصل ما بني عليه اهل العراق ومن وافقهم قول علي بن ابي طالب وكل من الفريقين لا يخالف قول صاحبه الا في اليسير النادر اذا ظهر له مما يجب عليه الانقياد اليه اھ من الفتح قوله لاولى رجل ذكر قال صاحب الفيض العصبة اما بنفسه او بالغير او مع الغير فالاول هو اقرب رجل ذكر الى الميت واما الثاني فهو الاناث والغير يكون عصبة بنفسه واما الثالث فهو والغير كلاهما اناث فيه فالاستحقاق فيه انما ياتي من قبل الاجتماع والا فلا عصبية فيه من جهة نفسه كما في القسم الاول ولا من جهة الغير كما في الثاني اھ

٩٩٥ باب ميراث البنات قال الحافظ الاصل فيه كما تقدم في اول كتاب الفرائض قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقد تقدمت الاشارة اليه والى سبب نزولها وان اهل الجاهلية كانوا لا يورثون البنات الى آخر ما ذكر

٩٩٥ باب ميراث ابن الابن اذا لم يكن ابن الخ اي للميت لصلبه سواء كان اباه او عمه قال الحافظ وفي الفيض قوله باب ميراث ابن الابن الخ فابن العم محروم عند وجود العم وذلك لان العبرة فيه للطبقة فاذا كان ابن الصلبي موجودا لا يعبأ بالابن بالواسطة اھ وقال العيني قوله وقال زيد الخ وهذا الذي قاله زيد اجماع ووصل اثره سعيد بن منصور اھ

٩٩٥ باب ميراث ابنة ابن مع ابنة قال الحافظ قال ابن بطال لا خلاف بين الفقهاء فيما رواه ابن مسعود وفي جواب ابي موسى اشعار بانه رجع عما قاله وقال ابن عبد البر لم يخالف في ذلك الا ابو موسى الاشعري وسلمان بن ربيعة الباهلي وقد رجع ابو موسى عن ذلك ولعل سلمان ايضا رجع كابي موسى اھ

٩٩٥ باب ميراث الجد مع الاب والاخوة المراد بالجد هنا من يكون من قبل الاب والمراد بالاخوة الاشقاء ومن الاب وقد انعقد الاجماع على ان الجد لا يرث مع وجود الاب اھ من الفتح وفي الفيض تحت ترجمة الباب والاخوة محرومون عندنا عند وجود الجد وهو مذهب ابي بكر الصديق وتجري فيه المقاسمة عند صاحبيه اھ وقال العيني قوله الجد اب اي الجد الصحيح حكمه حكم الاب عند عدمه بالاجماع والجد الصحيح هو الذي لا يدخل في نسبته الى الميت ام فاذا كان ابا فله احوال ثلاث الفرض المطلق والفرض والتعصيب المحض فهو كالاب في جميع احواله الا في اربع مسائل ثم ذكرها العيني فارجع اليه لو شئت وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام لم يصرح المصنف في الباب بما يطابق الترجمة وحكم الجد اي من قبل الاب عند فقده كحكمه اذا لم يكن للميت اخوة ومع الاخوة الاشقاء او للاب اخذ الاكثر من المقاسمة او ثلث الباقي او سدس الجميع واما الاخوة للام فلا يرثون معه اھ

٩٩٥ باب ميراث الزوج مع الولد وغيره اي من الوارثين فلا يسقط الزوج بحال انما يحطه الولد من النصف الى الربع قال ابن المنير استشهاد البخاري بحديث ابن عباس هذا مع ان الدليل من الآية ومعنى اشارة منه الى تقرير سبب نزول الآية وانها على ظاهرها غير مؤولة ولا منسوخة اھ من الفتح

٩٩٥ باب ميراث المرأة والزوج مع الولد وغيره اي من الوارثين فلا يسقط ارث واحد منهما

يحال بل يحط الولد الزوج من النصف الى الربع ويحط المرأة من الربع الى الثمن اھ من الفتح قلت ولفظ الزوج عطف تفسير للمرأة فلا يتوہم تكرار الترجمة بذكر ميراث الزوج فافہم

ص۹۹۸ باب ميراث الاخوات مع البنات عصبة المراد بالاخوات الاخوات لغير ام قال القسطلاني قوله الاخوات اى للابوين او للاب اھ قال ابن بطال اجمعوا على ان الاخوات عصبة البنات فيرثن ما فضل عن البنات فمن لم يخلف الا بنتا واختا فللبنت النصف وللاخت النصف الباقي على ما فى حديث معاذ الى آخر ما فى الفتح وفيه ولم يخالف فى شئ من ذلك الا ابن عباس فانه كان يقول للبنت النصف وما بقى للعصبة وليس للاخت شئ فاذا لم تكن عصبة رد الفضل على البنت او البنات ولم يوافقه على ذلك احد الا اہل الظاہر اھ مختصرا من الفتح

ص۹۹۸ باب ميراث الاخوة والاخوات قال الحافظ ذكر فيه حديث جابر المذكور فى اول كتاب الفرائض الفرائض منه قوله انما لى اخوات فانه يقتضى انه لم يكن له ولد واستنبط المصنف الاخوة بطريق الاولى اھ

ص۹۹۸ باب يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة قال العلامة العينى وانما ترجم بهذه الآية لان فيها التنصيص على ميراث الاخوة اھ وكذا فى الفتح وزاد وقد اختلف فى تفسير الكلالة والجمهور على انه من لا ولد له ولا والد واختلف فى بنت واخت ہل ترث الاخت مع البنت وكذا فى الجد ہل ينزل منزلة الاب فلا ترث معه الاخوة اھ

ص۹۹۸ باب ابنى عم احدهما اخ للام والآخر زوج الخ صورتها ان رجلا تزوج امرأة فاتت منه بابن ثم تزوج اخرى فاتت منه بآخر ثم فارق الثانية فتزوجها اخوه فاتت منه ببنت فهى اخت الثانى لامه وابنة عمه فتزوجت بهذه البنت الابن الاول وهو ابن عمها ثم ماتت عن ابنى عمها اھ من الفتح قلت ومثالها ان زيدا وعمرا مثلا كانا اخوين ولزيد بنت تسمى ہندا ولعمرو ابن يسمى خالدا فتزوجت ہند بابن عمه خالد ثم مات زيد فتزوجت زوجته ام ہند بعمرو فولدت له ولدا آخر بكرا ثم ماتت ہند فتركت ابنى عمها احدهما خالد وهو زوجها والثانى بكر وهو اخوها بالام فهذه صورة المسئلة فقال على رضى الله عنه النصف للزوج وهو خالد والسدس للاخ لام وهو بكر وهذان النصيبان للفرضية والثلث الباقى لخالد وبكر للعصوبة لكونهما ابنى عمها قال الحافظ قال ابن بطال وافق عليا زيد بن ثابت والجمهور وقال عمر وابن مسعود جميع المال يعنى الذى يبقى بعد نصيب الزوج للذى جمع القرابتين وله السدس بالفرض والثلث الباقى بالتعصيب وهو قول الحسن وابى ثور اھ

ص۹۹۹ باب ذوى الارحام اى بيان حكمهم ہل يرثون او لا. وهم عشرة اصناف الخال والخالة والجد للام وولد البنت وولد الاخت وبنت الاخ وبنت العم والعمة والعم للام وابن الاخ للام ومن ادلى باحد منهم فمن ورثهم قال اولاہم اولاد البنت ثم اولاد الاخت وبنات الاخ ثم العم والعمة والخال والخالة واذا استوى اثنان قدم الاقرب الى صاحب فرض او عصبة اھ وقال القسطلانى قوله ذوى الارحام وہو كل قريب ليس بذى سہم ولا عصبة واختلف ہل يرثون ام لا والاول قال الكوفيون واحمد محتجين بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وذو الارحام ہم اصناف فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع اراد المصنف بذلك معنى اعم من معناه المتعارف بين اصحاب الفرائض اھ وفى ہامشه اراد الشيخ بذلك اثبات المطابقة بين الحديث والترجمة اذ ليس فى حديث الباب مايدل على ذوى الارحام المعروفين عند الفقہاء وذلك لان الوارد فى حديث الباب قوله دون ذوى رحمه وليس المراد بذلك ذوى الارحام المعروفين بل الاقارب مطلقا سواء كانوا من ذوى الفروض او العصبة او ذوى الارحام وہو اوجه مما قال العينى اذ قال مطابقته للترجمة يمكن ان تؤخذ من قوله جعلنا موالى لان الموالى الورثة كذا فسر ابن عباس فى ہذا الحديث لانه ذكره فى الكفالة بقوله ولكل جعلنا موالى قال ورثة الحديث ولفظ الورثة يطلق على ذوى الارحام الى آخر ما فى ہامش اللامع قوله نسختها والذين عاقدت ايمانكم ذكر العلامة العينى وغيره من الشراح اختلافهم فى تعيين الناسخ والمنسوخ ايهما ہو تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الكفالة فى باب قول الله والذين عاقدت ايمانكم والاوجه عندى ان قوله والذين عاقدت بيان للضمير المنصوب فى نسختها.

ص۹۹۹ باب ميراث الملاعنة قال الحافظ المراد بيان ما ترثه من ولدها الذى لاعنت عليه ثم ذكر تفصيل الخلاف فى المسئلة اذ قال وقد اختلف السلف فى معنى الحاقه بامه مع اتفاقهم على انه لا ميراث بينه وبين الذى نفاه فجاء عن على وابن مسعود انهما قالا فى ابن الملاعنة عصبته عصبة امه يرثهم ويرثونه وبه قال النخعى والشعبى وجاء عن على وابن مسعود انهما كانا يجعلان امه عصبته وحدها فتعطى المال كله فان ماتت امه قبله فماله لعصبتها وبه قال جماعة منهم احمد فى رواية وجاء عن على ان ابن الملاعنة ترثه امه واخوته منها فان فضل شئ فهو لبيت المال وهذا قول زيد بن ثابت وجمهور العلماء واكثر فقہاء الامصار قال مالك وعلى ہذا ادركت اہل العلم الى آخر ما بسط فى الدلائل وفى الاوجز بعد ذكر مسلك الجمهور عن صاحب المحلى قال ابو حنيفة للام فرضها والباقى يرد عليها وان كان معها صاحب فرض آخر يرد الفضل عليهم على قدر سہامهم ويشهد له ما رواه عبد الرزاق عن ابن مسعود ميراث ولد الملاعنة كله لامه ومن المرفوع ما رواه ابو داؤد عن واثلة بن الاسقع تحوز المرأة ثلاث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذى لاعنت منه اھ قلت وحاصل المذاہب انه ينقطع التوارث بينه وبين ابيه اجماعا وترث الام حقها والباقى لها وكاہل الفروض بالرد عند ابى حنيفة وللام للعصبة فى احدى الروايتين عن احمد والاخرى لبيت المال وہو قول مالك والشافعى والبسط فى الاوجز.

ص۹۹۹ باب الولد للفراش حرة كانت او امة اى سواء كانت المستفرشة حرة او امة قال العلامة القسطلانى وقد كانت عادة الجاہلية الحاق النسب بالزنا وكانوا يستأجرون الاماء بالزنا فمن اعترفت الام انه له الحق به ولم يقع الحاق ابن وليدة زمعة فى الجاہلية اھ قلت ولعل مناسبة ہذه الترجمة بكتاب الفرائض من حيث انه اراد المصنف بذلك انه لا فرق فى توريث الابن بين كون امه حرة او امة والله تعالى اعلم ولبسط الكلام على شرح الحديث وتحقيق لفظ الفراش والمراد منه وقال ايضا قال ابن عبد البر ہو من اصح ما يروى عن

النبى صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين نفسا من الصحابة الى آخر ما ذكره الحافظ ممن روى ہذا الحديث من الصحابة وفى ذكر من اخرجه

ص۹۹۹ باب الولاء لمن اعتق وميراث اللقيط وفى ہامش المصرية عن شيخ الاسلام بالرفع معطوف على ما قبله واللقيط صغير او مجنون منبوذ لا كافل له اھ قال الحافظ ہذه الترجمة معقودة لميراث اللقيط فاشار الى ترجيح قول الجمهور ان اللقيط حر وولاؤه فى بيت المال والى ما جاء عن النخعى ان ولاءه للذى التقطه واحتج بقول عمر لابى جميلة فى الذى التقطه اذہب فهو حر وعلينا نفقته ولك ولاؤه وتقدم ہذا الاثر معلقا بتمامه فى اوائل الشہادات اھ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع ولعل الوجه فى ايراد اللقيط فيه انه ليس معتقا لاحد وہو ظاہر فلا يكون لاحد عليه ولاء العتاقة ولا ہو ممن له ذو قرابة فيهو زوا تركته فلم يبق الا بيت المال اھ قلت ويستفاد من كلام الشيخ قدس سره ان المقصود بہذه الترجمة ہو بيان الولاء للمعتق كما ہى مسئلة اجماعية ولما كان يتوہم فى بادئ الرأى انه ينبغى ان يرث الاقط اللقيط لكونه بمنزلة المعتق فى حق اللقيط فانه صار سببا لحفظ دمه وماله فاشار المؤلف بذكر اللقيط فى الترجمة الى دفع ہذا التوہم ويؤيده ايضا ان المصنف لم يذكر فى ہذا الباب حديثا مرفوعا يدل على حكم اللقيط فى توارثه وعدمه فلا حاجة حينئذ الى الاعتذار الذى ذكره الشراح ہہنا فى عدم ايراد المصنف ما يدل على حكم اللقيط فلله در الشيخ قدس سره قال الكرمانى فان قلت اين ذكر ميراث اللقيط قلت ہو مما ترجم عليه ولم يتفق له الحاق الحديث به اھ وقال العينى قوله ميراث اللقيط لم يذكر شيئا فيه ثم قال بعد نقل كلام الكرمانى المذكور الظاہر انه اكتفى باثر عمر رضى الله عنه فان فيه بيان حكمه اھ والمسئلة خلافية قال العينى قال عمر اللقيط حر فاذا كان حرا يكون ولاؤه فى بيت المال واليه ذہب مالك والثورى والشافعى واحمد وقال شريح ان ولاءه لملتقطه وبه قال اسحاق بن راہويه وقال ابو حنيفة له ان ينتقل بولائه حيث شاء فان عقل عنه الذى والاه جناية لم يكن له ان ينتقل بولائه عنه ويرثه اھ وفى البدائع فى احكام اللقيط ومنها ان نفقته من بيت المال لان ولاءه له وقد قال عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان ومنها ان عقله لبيت المال لان عاقلته بيت المال فيكون عقله له ومنها ان له ان يوالى من شاء اذا بلغ الا اذا عقل عنه بيت المال فليس له ان يوالى احدا لان العقد يلزم بالعقل اھ مختصرا كذا فى ہامش اللامع

ص۱۰۰۰ باب ميراث السائبة بمهملة وموحدة بوزن فاعلة وہو العبد الذى يقول له سيده لا ولاء لاحد عليك او انت سائبة يريد بذلك عتقه وان لا ولاء لاحد عليه وقد يقول له اعتقتك سائبة او انت حر سائبة ففى الصيغتين الاوليين يفتقر فى عتقه الى نية وفى الاخريين يعتق واختلف فى الشرط فالجمهور على كراہته وشذ من قال باباحته واختلف فى ولائه وسابينه فى الباب الذى بعده اھ من الفتح وقال العلامة العينى واختلف العلماء فى ميراث السائبة فقال الكوفيون والشافعى واحمد واسحاق ولاؤه لمعتقه واحتجوا بحديث الباب وقالت طائفة ميراثه للمسلمين روى ذلك عن عمر بن عبد العزيز وہو قول مالك وہو مشہور مذہبه اھ وفى ہامش اللامع لاحمد فى ذلك روايتان احدہما وہو المنصوص عنه انه لا ولاء له عليه وما رجع من ميراثه رده فى مثله يشترى به رقابا يعتقهم والرواية الثانية عنه ان الولاء للمعتق اھ واما مطابقة الحديث بالترجمة فهو ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع حيث قال ودلالة الرواية عليه من حيث انها مصرحة بكون الولاء لمن اعتق سواء سيبه مولاه اولم يسيب اھ قلت وبه جزم الكرمانى اذ قال فان قلت ما وجه مناسبته بالترجمة قلت لما كان الولاء للمعتق استوى فيه السائبة وغيرہا اھ

ص۱۰۰۰ باب اثم من تبرأ من مواليه قال الحافظ ہذه الترجمة لفظ حديث اخرجه احمد والطبرانى من طريق سهل بن معاذ بن انس عن ابيه مرفوعا قال ان لله عبادا لا يكلمهم الله تعالى الحديث وفيه ورجل انعم عليه قوم فكفر نعمتهم وتبرأ منهم اھ قلت واما مناسبة الباب بكتاب الفرائض فلاجل انه يتفرع عليه حق التوارث قال الحافظ وفى الحديث ان انتماء المولى من اسفل الى غير مولاه من فوق حرام لما فيه من كفر النعمة وتضييع حق الارث بالولاء والعقل وغير ذلك اھ

ص۱۰۰۰ باب اذا اسلم على يديه الخ قال العلامة العينى واختلف العلماء فيمن اسلم على يدى رجل من المسلمين فقال الحسن والشعبى لا ميراث للذى اسلم على يديه وولاؤه للمسلمين اذا لم يدع وارثا وہو قول ابن ابى ليلى والثورى ومالك والشافعى واحمد واحتجوا بحديث الباب وروى عن النخعى ان ولاءه للذى اسلم على يديه وانه يرثه ويعقل عنه وله ان يتحول عنه الى غيره ما لم يعقل عنه وہو قول ابى حنيفة وصاحبيه اھ مختصرا وبسط العلامة العينى الكلام على استدلال الفريقين فارجع اليه لو شئت وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله باب اذا اسلم الخ اراد بذلك ان ينفى ولاء الموالاة وانت تعلم ان الروايات التى سردہا انما نفت نوعا من الولاية خاصا اى ولاية العتاقة ولا يلزم انه لا ولاية سوى ذلك اھ وبسط الكلام على شرح ہذا الباب توضيح مسالك الائمة فى ہذه المسئلة فى ہامش اللامع

ص۱۰۰۰ باب ما يرث النساء من الولاء وفى ہامش المصرية عن شيخ الاسلام من بعض الباء اذ الولاء لا يورث وانما يورث به اھ قال ابن بطال ہذا الحديث يقتضى ان الولاء لكل معتق ذكرا كان او انثى وہو مجمع عليه واما جر الولاء فقال الابہرى ليس بين الفقہاء اختلاف انه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اولاد من اعتقن الا ما جاء عن مسروق انه قال لا يختص بالذكور الولاء من اعتق اباؤہم بل الذكور والاناث فيه سواء كالميراث الى آخر ما ذكره الحافظ وكذا فى القسطلانى ولفظه وليس بين الفقہاء خلاف انه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او جره اليهن من اعتق بولادة او عتق اھ

ص۱۰۰۰ باب مولى القوم من انفسهم اى عتيقهم فى النسبة اليهم والميراث منه قوله وابن الاخت اى منهم لانه ينسب الى بعضهم وہى امه فيرثهم توريث ذوى الارحام على القول به اھ من القسطلانى قال الحافظ واستدل بحديث الباب من قال بان ذوى الارحام يرثون كما يرث العصبة وحمله من لم يقل بذلك على ان المراد بقوله من انفسهم

اى فى المعاونة والانتصار والبر والشفقة ونحو ذلك لا فى الميراث وكان البخارى رمز الى الجواب بايراد هذا الحديث لانه توضح الاستدلال بقوله منهم على ارادة الميراث لصح الاستدلال به على ان العتيق يرث ممن اعتقه لورود مثله فى حقه فدل على ان المراد بقوله منهم ما قلنا اه ملتقطا بتغير ثم قال الحافظ قال ابن ابى جمرة الحكمة فى ذكر ذلك ابطال ما كانوا عليه فى الجاهلية من عدم الالتفات الى اولاد البنات فضلا عن اولاد الاخوات فاراد بهذا الكلام التحريض على الالفة بين الاقارب اهـ

ص باب ميراث الاسير اى المأسور فى يد عدونا كذا فى هامش المصرية وقال الحافظ اى سواء عرف خبره ام جهل قال ابن بطال ذهب الجمهور الى ان الاسير اذا وجب له ميراث انه يوقف له وعن سعيد بن المسيب انه لم يورث الاسير فى ايدى العدو وقال وقول الجماعة اولى لانه اذا كان مسلما دخل تحت عموم قوله صلى الله عليه وسلم من ترك مالا فلورثته والى هذا اشار البخارى بايراد حديث ابى هريرة وايضا فهو مسلم تجرى عليه احكام المسلمين فلا يخرج عن ذلك الا بحجة كما اشار اليه عمر بن عبد العزيز اهـ من الفتح

ص باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم كذا ترجم بلفظ الحديث ثم قال واذا اسلم قبل ان يقسم الميراث فاشار الى ان عمومه يتناول هذه الصورة فمن قيد عدم التوارث بالقسمة احتاج الى دليل وحجة الجماعة ان الميراث يستحق بالموت فاذا انتقل عن ملك الموت بموته لم ينتظر قسمته لانه استحق الذى انتقل عنه ولو لم يقسم المال اهـ من الفتح

قلت ولما كانت هذه المسئلة الثانية متفرعة على السابق ذكرها البخارى بعده وقال القسطلانى قوله فلا ميراث له وذلك لان الاعتبار بوقت الموت لا بوقت القسمة عند الجمهور ثم قال تحت حديث الباب وذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب الى انه يرث منه لقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وحجة الجمهور هذا الحديث الصحيح فاجابوا عن حديث الاسلام يعلو بان معناه فضل الاسلام وليس فيه تعرض للارث فلا يترك النص الصريح بذلك اهـ وبسط الكلام على المسئلتين المذكورتين فى الترجمة فى هامش اللامع وفيه لا يذهب عليك ان صاحب مظاهر حق الشرح الهندى لمشكوة المصابيح حكى مذهب الامام مالك موافقا لمن قال يرث المسلم الكافر ويوهم كلامه انه اخذه عن النووى وليس كذلك فان النووى لم يذكر فيه خلاف مالك بل ذكر مذهبه موافقا لمسلك الجمهور اهـ

ص باب ميراث العبد النصرانى قال القسطلانى ومذهب العلماء ان العبد النصرانى اذا مات فماله لسيده بالرق لان ملك العبد غير صحيح فيستحقه السيد لا بطريق الميراث واما المكاتب فان مات قبل اداء كتابته وكان فى ماله وفاء لباقى كتابته اخذ ذلك فى كتابته فما فضل فلبيت المال واما اثم من انتفى من ولده ففى حديث ابى هريرة مرفوعا عند ابى داؤد والنسائى وصححه ابن حبان والحاكم ايما رجل جحد ولده وهو ينظر اليه احتجب الله عنه ولم يذكر المؤلف حديثا هنا ولعله اراد ان يلحق فيه ما هو على شرطه فاخترمته المنية قبل اهـ

ص باب من ادعى اخا او ابن اخ اعلم انه اختلفت النسخ فى ذكر هذه التراجم الثلاثة هذه والتى قبلها والآتية بعدها ففى نسخ الشروح الثلاثة الكرمانى والعينى والقسطلانى مثل ما فى النسخ الهندية واما فى نسخة الفتح فترتيب التراجم فيها هكذا فذكر اولا باب ميراث العبد النصرانى والمكاتب النصرانى وليس فيه حديث ثم ثنى بباب اثم من انتفى من ولده وثلث بباب من ادعى الى غير ابيه قال العلامة العينى تحت حديث الباب مطابقته للترجمة من حيث ان فيه دعوى اخ ودعوى ابن اخ وهو ظاهر اهـ قال الكرمانى فان قلت ههنا ثلث تراجم متوالية باب ميراث العبد النصرانى ثم ذكر الاخريين فالحديث لاى ترجمة من التراجم قلت الحديث ظاهر فى باب من ادعى اخا وهذا مما يؤيد ما ذكروا من ان البخارى ترجم الباب واراد ان يلحق بها الاحاديث فلم يتفق له وخلى بين الترجمتين بياضا والنقلة ضموا البعض الى البعض

ص باب من ادعى الى غير ابيه قال العينى اى هذا باب فى بيان اثم من انتسب الى غير ابيه وجواب من محذوف يظهر من الاحاديث اهـ

ص باب اذا ادعت المرأة ابنا قال ابن بطال اجمعوا على ان الام لا تستلحق بالزوج ما ينكره فان اقامت البينة قبلت حيث تكون فى عصمته فلو لم تكن ذات زوج وقالت لمن لا يعرف له اب هذا ابنى ولم ينازعها فيه احد فانه يعمل بقولها وترثه ويرثها ويرثه اخوته لامه ونازعه ابن التين فحكى عن ابن القاسم لا يقبل قولها اذا ادعت اللقيط وقد استنبط النسائى فى السنن الكبرى من هذا الحديث اشياء نفيسة ثم ذكرها الحافظ والحديث سبق فى ترجمة سليمان من احاديث الانبياء اهـ من الفتح قوله فقضى به للكبرى فى هامش المصرية اى لانه كان فى يدها ولا بينة للصغرى اهـ قوله فقضى به للصغرى الخ قال الكرمانى فان قلت كيف نقض سليمان حكم داؤد قلت حكما بالوحى وحكومة سليمان كانت ناسخة او بالاجتهاد وجاز النقض بدليل اقوى على ان الضمير فى فقضى يحتمل ان يكون راجعا الى داؤد فان قلت لما اعترف الخصم بان الحق لصاحبه كيف حكم بخلافه قلت لعله علم بالقرينة انه لا يريد حقيقة الاقرار قال النووى استدل سليمان بشفقة الصغرى على انها امه ولعل الكبرى اقرت بعد ذلك به للصغرى اهـ

ص باب القائف قال العينى وهو على وزن فاعل من القيافة وهى معرفة الآثار وفى اصطلاح الفقهاء هو الذى يعرف الشبه ويميز الاثر وسمى بذلك لانه يقفو الاشياء اى يتبعها وجمع القائف على القافة قيل لا وجه لذكره فى كتاب الفرائض واجيب بجواب لا يمشى الا على مذهب من يعمل بالقافة وهو الرد على من لا يعمل بها ويلزم من قول من يعمل بها التوارث بين الملحق والملحق به فله تعلق بالفرائض من هذا الوجه اهـ قال القسطلانى وفى الحديث العمل بالقافة لتقريره صلى الله عليه وسلم وهو مذهب الائمة الثلثة وقال الحنفية الحكم بها باطل لانها حدس وذلك لا يجوز فى الشريعة وليس فى حديث الباب حجة فى اثبات الحكم بها لان اسامة كان قد ثبت نسبه قبل ذلك فلم يحتج الشارع فى اثبات ذلك الى قول احد وانما تعجب من اصابة مجزز اهـ وبراعة الاختتام لم يذكرها الحافظ وعندى ما كتبته فى مقدمة اللامع وهو ان كتاب الفرائض كله مذكر للموت وايضا فى آخره قوله وهو مسرور وهو يذكر قوله تعالى وينقلب الى اهله مسرورا وايضا قوله قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فكان هذا هو كفن شهيد ار احد اهـ۔

كتاب الحدود

قال الحافظ اصل الحد ما يحجز بين شيئين فيمنع اختلاطهما وسميت عقوبة الزانى ونحوه حدا لكونها تمنعه المعاودة او لكونها مقدرة من الشارع وللاشارة الى المنع سمى البواب حدادا قال الراغب وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصى كقوله تعالى تلك حدود الله فلا تقربوها وعلى فعل فيه شئ مقدر ومنه ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه اهـ وفى هامش اللامع عن الهداية الحد لغة المنع ومنه الحداد للبواب وفى الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلى من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه فى حق الكافر اهـ قال الحافظ والمذكور فيه هنا حد الزنا والخمر والسرقة وقد حصر بعض العلماء ما قيل بوجوب الحد به فى سبعة عشر شيئا ثم ذكرها الحافظ فارجع اليه لو شئت

ص باب ما يحذر من الحدود كذا فى النسخ الهندية وهكذا فى نسخة الفتح والعينى وفى نسخة الكرمانى والقسطلانى كتاب الحدود وما يحذر من الحدود وقال القسطلانى اى كتاب بيان احكام الحدود وبيان ما يحذر من الحدود ثم قال بعد ذكر اختلاف النسخ ولم يذكر البخارى هنا حديثا اهـ

ص باب الزنا وشرب الخمر وهكذا فى نسخة الفتح وفى نسخ الشروح الباقية الثلاثة من الكرمانى والعينى والقسطلانى باب لا يشرب الخمر قال الحافظ باب الزنا وشرب الخمر اى التحذير من تعاطيهما اهـ

ص باب ما جاء فى ضرب شارب الخمر اعلم ان ههنا عدة مسائل مما يتعلق بالخمر وغيرها من انواع الاشربة تقدم الكلام عليها فى كتاب الاشربة ومنها اختلافهم فى مقدار حد الخمر وهو المذكور ههنا فى الترجمة وظاهر لفظ الترجمة ان المصنف على ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يجعل فيها حدا معلوما قال الحافظ والذى تحصل لنا من الآراء فى حد الخمر ستة اقوال الاول ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يجعل فيها حدا معلوما بل كان يقتصر فى ضرب الشارب بما يليق به قال ابن المنذر قال بعض اهل العلم اتى النبى صلى الله عليه وسلم بسكران فامرهم بضربه وتبكيته فدل على ان لا حد فيه بل فيه التنكيل والتبكيت قال الحافظ واظن ان هذا هو رأى البخارى فانه لم يترجم بالعدد اصلا ولا اخرج ههنا فى العدد الصريح شيئا ثم ذكر الحافظ ما بقى من الاقوال الخمسة فى ذلك قال النووى فى شرح مسلم واختلف العلماء فى قدر حد الخمر فقال الشافعى وابو ثور واهل الظاهر حده اربعون قال الشافعى وللامام ان يبلغ به ثمانين وتكون الزيادة على الاربعين تعزيرات ونقل القاضى عن الجمهور من السلف والفقهاء منهم مالك وابو حنيفة واحمد واسحاق رحمهم الله تعالى انهم قالوا حده ثمانون واحتجوا بانه الذى استقر عليه اجماع الصحابة وان فعل النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن للتحديد وحجة الشافعى وموافقيه ان النبى صلى الله عليه وسلم انما جلد اربعين كما صرح به فى الرواية الثانية عند مسلم واما زيادة عمر فهى تعزيرات والتعزير الى رأى الامام ان شاء فعله وان شاء تركه بحسب المصلحة فرآه عمر ففعله ولم يره النبى صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر ولا على فتركوه واما الاربعون فهى الحد المقدر الذى لا بد منه اهـ مختصرا قلت وعن احمد فيه روايتان كما فى الاوجز قال الموفق عن الامام احمد فى قدر الحد روايتان احدهما انه ثمانون وبهذا قال مالك وابو حنيفة ومن تبعهم لاجماع الصحابة فى زمن عمر والرواية الثانية ان الحد اربعون وهو مذهب الشافعى اهـ مختصرا (تنبيه) افاد العلامة السندى فى الباب الآتى تحت قول على وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه ظاهره انه لم يعين قدرا معينا بل كان يضرب فيه ما بين اربعين الى ثمانين وعلى هذا فمعين ثمانين شاورهم الصحابة واتفق رأيهم على تقرير اقصى المراتب فاندفع توهم انهم زادوا فى حد من حدود الله مع عدم الجواز الزيادة فى الحد والله تعالى اعلم اهـ

ص باب من امر بضرب الحد فى البيت يعنى خلافا لمن قال لا يضرب الحد سرا قاله الحافظ وفى القسطلانى تحت حديث الباب وفيه جواز ضرب الحد فى البيوت سرا خلافا لمن منعه محتجا بظاهر ما روى عن عمر فى قصة ولده عبد الرحمن ابى شحمة لما شرب بمصر فحده عمرو بن العاص فى البيت ان عمر رضى الله تعالى عنه انكر عليه واحضر ولده ابا شحمة وضربه الحد جهرا كما رواه ابن سعد واخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن عمر مطولا والجمهور على الاكتفا وحملوا صنيع عمر على المبالغة فى تاديب ولده لا ان اقامة الحد لا تصح الا جهرا اهـ

ص باب الضرب بالجريد والنعال قال الحافظ اشار بذلك الى انه لا يشترط الجلد وقد اختلف فى ذلك على ثلاثة اقوال وهو الاصح عند الشافعية اصحابها يجوز الجلد بالسوط ويجوز الاقتصار على الضرب بالايدى والنعال والثياب ثانيها يتعين الجلد وثالثها يتعين الضرب اهـ وفى الاوجز قال الموفق والضرب بالسوط ولا نعلم بين اهل العلم خلافا فى غير حد الخمر فاما حد الخمر فقال بعضهم يقام بالايدى والنعال واطراف الثياب وذكر بعض اصحابنا ان للامام فعل ذلك اذا رآه ولنا ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب فاجلدوه والجلد انما يفهم من اطلاقه الضرب بالسوط الى آخر ما فى الاوجز

ص باب ما يكره من لعن شارب الخمر الخ يشير الى طريق الجمع بين ما تضمنه حديث الباب من النهى عن لعنه وما تضمنه حديث الباب الاول لا يشرب الخمر وهو مؤمن وان المراد به نفى كمال الايمان لا انه يخرج عن الايمان جملة اهـ من الفتح وقال القسطلانى والكراهة للتنزيه عند قصد محض السب وللتحريم عند قصد معناه الاصلى وهو الابعاد من رحمة الله اهـ قال صاحب الفيض قوله وانه ليس بخارج من الملة الخ انظر الى جلالة المصنف انه لم يتكلم بهذا الحرف فى كتاب الايمان لانه ادعى فيه جزئية الاعمال للايمان واختار ان كفرا دون كفر وصدع اليوم ان مرتكب الكبيرة ليس خارجا من الملة وغير داخل فى حد الكفر وقد كان هذا التعبير يضره فى ما ادعاه فى كتاب الايمان فكيف افصح عنه ههنا كانه ليس هناك صائت يصوت اهـ

ص باب السارق حين يسرق قال العلامة العينى اى هذا باب يذكر فيه السارق حين يسرق ما يكون حاله وقد بينه فى الحديث بقوله ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن اهـ۔

باب لعن السارق اذا لم يسم ای اذا لم يعين اشارة الى الجمع بين النهى عن الشارب المعين وبين حديث الباب اھ من الفتح

باب الحدود كفارة و مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة قال القسطلانی بعد ذكر الحديث زاد الترمذی من حديث علی وصححه فالله اكرم من ان يثنی العقوبة علی عبده فی الاخرة واستشكل بحديث ابی هريرة عند البزار وصححه الحاكم انه صلی الله عليه وسلم قال لا ادری الحدود كفارة لاهلها ام لا واجيب بان حديث الباب اصح اسنادا و بان الحاكم لا يخفى تساهله فی التصحيح وسبق فی كتاب الايمان مزيد بحث لذلك اھ وتقدم شئ من الكلام علی المسئلة فی الجزء الثانی فی اوائل كتاب الايمان و فی هامش اللامع يشكل علی هذا الباب ما سياتی قريبا من باب توبة السارق لان حد السارق داخل فی جملة الحدود وهی كفارة عند امام البخاری كما اثبته فی هذا الباب ولم يتعرض له احد من الشراح ويمكن التفصی عنه عند هذا العبد الضعيف المفتقر الی رحمة ربه الكريم ان كفارة الذنوب شئ آخر عند الامام البخاری وقبول شهادة المحدود امر زائد فوق ذلك فمجرد التكفير يحصل بالحدود واما قبول شهادته فيتوقف علی التوبة و يدل علی ذلك ما سياتی فی آخر الباب الآتی قال ابو عبد الله اذا تاب السارق بعد ما قطع يده قبلت شهادته وكذلك كل محدود اذا تاب قبلت شهادتهم اھ

باب ظهر المؤمن حمی الا فی حد او فی حق ای محمی معصوم من الايذاء ای لا يضرب ولا يذل الا علی سبيل الحد والتعزير تاديبا وهذه الترجمة لفظ حديث اخرجه ابو الشيخ فی كتاب السرقة بسنده عن عائشة قالت قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ظهور المسلمين حمی الا فی حدود الله كذا فی الفتح ثم ذكر الحافظ عدة روايات فی هذا المعنی وفی جميعها ضعف و مقال۔

باب اقامة الحدود والانتقام لحرمات الله قال القسطلانی ای وجوب اقامة الحدود و وجوب الانتقام لحرمات الله ثم قال بعد ذكر حديث الباب قال الكرمانی فان قلت كيف يخير النبی صلی الله عليه وسلم فی امرين احدهما اثم واجاب بان التخيير ان كان من الكفار فظاهر وان كان من الله والمسلمين فمعناه ما لم يؤد الی اثم كالتخيير فی المجاهدة فی العبادة والاقتصاد فيها فان المجاهدة بحيث تجر الی الهلاك لا تجوز ونحوه اجاب به ابن بطال والاقرب كما قال فی الفتح ان فاعل التخيير الآدمی وهو ظاهر وامثلته كثيرة ولا سيما اذا صدر من كافر اھ قلت والاوجه عندی فی الغرض من الترجمة انه اشار بالجزء الثانی الی ان الحدود من حقوق الله تعالی لكونها الانتقام لحرمات الله فلا حق لاحد فی العفو عنها ولا الصلح عليها بشئ فلا يجوز لاحد ان يشفع فيه كما سياتی التبويب بقوله باب كراهية الشفاعة فی الحد وتقدم فی كتاب الصلح ترجمة المصنف بقوله باب اذا اصطلحوا علی صلح جور فهو مردود

باب اقامة الحدود علی الشريف والوضيع فيه رد علی ما كان عليه اهل الشرك من اليهود وغيرهم كما فی ابی داؤد وتائيد لقوله عليه الصلوة والسلام اقيلوا ذوی الهيئات عثراتهم الا الحدود قال الحافظ الوضيع من الوضع وهو النقص ووقع هنا بلفظ الوضيع وفی الطريق التی تليه بلفظ الضعيف وهی رواية الاكثر فی هذا الحديث وقد رواه بلفظ الوضيع ايضا النسائی اھ

باب كراهية الشفاعة فی الحد اذا رفع الی السلطان كذا قيد ما اطلق فی حديث الباب كانه اشار الی ما ورد فی بعض طرقه صريحا وهو فی مرسل ... حبيب بن ابی ثابت وفيه ان النبی صلی الله عليه وسلم قال لاسامة لا تشفع فی حد فان الحدود اذا انتهت الی فليس لها مترك وله شاهد من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رفعه تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغنی من حد فقد وجب وترجم له ابو داؤد العفو عن الحد ما لم يبلغ السلطان اھ من الفتح

باب قول الله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الخ ذكر المصنف فی الباب ثلثة مسائل الاولی بقوله وفی كم تقطع ای مقدار السرقة الموجب للقطع وهی خلافية شهيرة ذكر فيه فی الاوجز عن الزرقانی تبعا للحافظ قريبا من عشرين مذهبا وذكر فی البذل منها احد عشر مذهبا ونذكر ههنا مذاهب الائمة الاربعة كما فی الاوجز عن كتب فروعهم فمذهب الامام احمد ما فی الروض المربع ويشترط ايضا ان يكون المسروق نصابا ونصاب السرقة ثلاثة دراهم خالصة او تخلص من مغشوشة او ربع دينار ای مثقال وان لم يضرب او عرض قيمته كاحدهما ای ثلثة دراهم او ربع دينار لقوله عليه السلام لا تقطع اليد الا فی ربع دينار رواه احمد ومسلم وكان ربع الدينار يومئذ ثلثة دراهم والدينار اثنا عشر درهما اھ واما مذهب الشافعی فربع دينار او ما يبلغ قيمته من فضة او عرض ومذهب مالك قال الدردير تقطع بسرقة ربع دينار شرعی او ثلثة دراهم شرعية خالصة من الغش او بسرقة ما يساوی ثلثة دراهم من العروض وغيرها والتقويم بالدراهم لا بربع الدينار هو المشهور واما مذهب الحنفية فهو عشرة دراهم معروف اھ قال العلامة العينی قالت الظاهرية يقطع فی القليل والكثير ولا نصاب له وعند الحنفية عشرة دراهم وعند الشافعی ربع دينار وعند مالك قدر ثلثة دراهم اھ واما المسئلة الثانية وهی محل القطع فذكر الحافظ فيه فی الفتح اربع مسالك للاختلاف فی حقيقة اليد فقيل اولها من المنكب وقيل من المرفق وقيل من الكوع وقيل من اصول الاصابع واخذ بظاهر الاول بعض الخوارج ونقل عن سعيد بن المسيب واستنكره جماعة والثانی لا نعلم به من قال به فی السرقة والثالث قول الجمهور ونقل بعضهم فيه الاجماع والرابع نقل عن علی واستحسنه ابو ثور اھ من هامش اللامع واما المسئلة الثالثة فی الترجمة فذكرها بقوله وقال قتادة الخ قال العلامة القسطلانی فی قوله ليس الا ذلك فلا يقطع بعد ذلك يمينها والجمهور علی ان اول شئ يقطع من السارق اليد اليمنی لقراءة ابن مسعود شاذة فاقطعوا ايمانهما فالقول باجزاء الشمال مطلقا شاذ كما هو ظاهر ما نقل هنا عن قتادة وفی الموطأ ان كان عمدا وجب القصاص علی القاطع ووجب قطع اليمنی وان كان خطأ وجبت الدية وتجزئ عن السارق وكذا قال ابو حنيفة الی آخر ثم ذكر تفصيلا فی مذهب الشافعية وقال العينی وعن مالك انه اذا غلط القاطع فقطع اليسری اجزئ عن قطع اليمين ولا اعادة عليه وعن الشافعی واحمد علی القاطع المخطئ الدية وفی وجوب اعادة القطع قولان عند الشافعی وروايتان عند احمد اھ وذكر صاحب الهداية اختلاف الامام ابی حنيفة وصاحبيه فارجع اليه لو شئت۔

باب توبة السارق ای هل تكون بمجرد الحد كما يدل عليه الحديث الثانی او يحتاج الی التوبة ايضا بعد الحد كما يدل عليه الحديث الاول ويشكل عليه التكرار بما سبق من باب الحدود كفارة وتقدم الجواب هناك فارجع اليه وقال الحافظ فی شرح ترجمة الباب ای هل تفيده التوبة فی رفع اسم الفسق عنه حتی تقبل شهادته اولا وقد تقدمت هذه المسئلة فی الشهادات فی ما يتعلق بالقاذف والسارق فی شهادتهما اھ
ثم البراعة قد تقدمت فی مقدمة اللامع من كلام الحافظ انها فی قوله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وتقدم فيها ايضا ان كتاب الحدود ختمه الحافظ علی كتاب المحاربين وليس كذلك عندی كما هو ظاهر من ملاحظة ابواب حد الزنا وغيره فی ذلك فهو عندی يختم علی كتاب الديات اھ

كتاب المحاربين من اهل الكفر والردة الخ

قال الحافظ رحمه الله كذا هذه الترجمة ثبتت للجميع ههنا وفی كونها فی هذا الموضع اشكال واظنها مما انقلب علی الذين نسخوا كتاب البخاری من المسودة والذی يظهر لی ان محلها بين كتاب الديات وبين استتابة المرتدين وذلك انها تخللت بين ابواب الحدود فان المصنف ترجم كتاب الحدود وصدره بحديث لا يزنی الزانی وهو مؤمن وفيه ذكر السرقة وشرب الخمر ثم بدأ بما يتعلق بحد الخمر فی ابواب ثم بالسرقة كذلك فالذی يليق ان يثلث بابواب الزنا علی وفق ما جاء فی الحديث الذی صدر به ثم بعد ذلك اما ان يقدم كتاب المحاربين واما ان يؤخره ولو لا ان يؤخره ليعقبه باب استتابة المرتدين فانه يليق ان يكون من جملة ابوابه ولم ار من نبه علی ذلك الا الكرمانی فانه تعرض لشئ من ذلك ووقع فی رواية النسفی زيادة قد يرتفع بها الاشكال وذلك لانه قال بعد قوله من اهل الكفر والردة فزاد ومن يجب عليه الحد فی الزنا فان كان محفوظا فكانه ضم حد الزنا الی المحاربين لافضائه الی القتل فی بعض صوره بخلاف الشرب والسرقة وعلی هذا فالاولی ان يبدل لفظ كتاب بباب وتكون الابواب كلها داخلة فی كتاب الحدود اھ وتعقب عليه العلامة العينی كما فی حاشية النسخة الهندية فارجع اليه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاری رحمه الله اجاد فی ذكر هذا الكتاب ههنا وهذا من دقة نظره كما هو دابه فی هذا الكتاب وتوضيح ذلك ان العلماء من السلف والخلف اختلفوا فی مصداق هذه الآية والجمهور علی انها نزلت فی قطاع الطريق وهم اخوة السرقة ولذا عقبه بابواب السرقة وكان ميل البخاری الی ان نزولها فی اهل الكفر والردة فاجاد الامام فی ذكر مختاره باللفظ صريحا بلفظ كتاب المحاربين من اهل الكفر والردة وذكره ههنا رعاية لقول الجمهور لكون قطاع الطريق من اخوان السارقين وذكره بلفظ الكتاب بدل الباب للفرق بين قطاع الطريق والسارقين فانه لو ذكره بلفظ الباب لتوهم دخوله فی ابواب السرقة المتقدمة اھ من هامش اللامع وذكر فيه ايضا اختلاف العلماء فی تعيين من نزلت هذه الآية فی حقهم بالبسط فارجع اليه لو شئت واوسط منه فی الجزء السادس من الاوجز فقد ذكر فيه ان فی آية المحاربة ثلاث مسائل الاولی انه فی الكفرة او فی المسلمين الثانية فی تعريف المحارب الخ الثالثة ان الاحكام الاربعة فی الآية علی التخيير او التوزيع

باب لم يحسم النبی صلی الله عليه وسلم المحاربين الخ الحسم بفتح الحاء وسكون السين المهملتين الكی بالنار لقطع الدم وقال الداؤدی الحسم هنا ان توضع اليد بعد القطع فی زيت حار قلت وهذا من صور الحسم وليس محصورا فيه قال ابن بطال انما ترك حسمهم لانه اراد اهلاكهم فاما من قطع فی سرقة مثلا فانه يجب حسمه لانه لا يؤمن معه التلف غالبا بنزف الدم اھ من الفتح

باب لم يسق المرتدون المحاربون حتی ماتوا قال الحافظ حكی ابن بطال عن المهلب ان الحكمة فی ترك سقيهم كفرهم نعمة السقی التی انعشتهم من المرض الذی كان بهم قال وفيه وجه آخر يؤخذ مما اخرجه ابن وهب من مرسل سعيد بن المسيب ان النبی صلی الله عليه وسلم قال لما بلغه ما صنعوا عطش الله من عطش آل محمد الليلة قال فكان ترك سقيهم اجابة لدعوته صلی الله عليه وسلم قلت وهذا لا ينافی انه عاقبهم بذلك كما ثبت انه سملهم لكونهم سملوا اعين الرعاة والعدم من قال ان ترك سقيهم لم يكن بعلم النبی صلی الله عليه وسلم اھ وفی هامش ابی داؤد عن فتح الودود للعلامة السندی قوله يستسقون فلا يسقون الخ قيل ما امر النبی صلی الله عليه وسلم بذلك وانما فعل الصحابة من عند انفسهم والاجماع علی ان من وجب عليه القتل لا يمنع الماء ان طلب وقيل فعل ذلك قصاصا لانهم فعلوا بالراعی مثل ذلك وقيل بل لشدة جنايتهم كما يشير اليه كلام ابی قتادة والله تعالی اعلم اھ

باب سمر النبی صلی الله عليه وسلم اعين المحاربين قال الحافظ قوله وسمر اعينهم وقع فی رواية الاوزاعی فی اول المحاربين وسمل باللام وهما بمعنی قال ابن التين وغيره وفيه نظر قال عياض سمر العين بالتخفيف كحلها بالمسمار المحمی فيطابق السمل فانه فسر بان يدنی من العين حديدة محماة حتی يذهب نظرها فيطابق الاول بان تكون الحديدة مسمارا قال وضبطناه بالتشديد فی بعض النسخ والاول اوجه وفسروا السمل ايضا بانه فقء العين بالشوك وليس هو المراد ههنا الخ

باب فضل من ترك الفواحش جمع فاحشة وهی كل ما اشتد قبحه من الذنوب فعلا وقولا وكذا الفحشاء والفحش ومنه الكلام الفاحش ويطلق غالبا علی الزنا فاحشة ومنه قوله تعالی ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وزعم الحليمی ان الفاحشة اشد من الكبيرة وفيه نظر اھ ذكر المصنف فيه حديثين قال العلامة العينی تحت الحديث الاول مطابقته للترجمة توخذ من قوله ورجل دعته امرأة الی قوله ورجل تصدق ولا يخفی فضل هؤلاء لله وقال تحت الحديث الثانی مطابقته للترجمة من حيث ان من حفظ لسانه وفرجه يكون له فضل من ترك الفواحش اھ۔

ص باب اثم الزناة بضم اوله جمع زان كرماة ورام قاله الحافظ زاد العلامة العيني وتعلق هذا الباب بالكتاب ارتكاب ما حرم الله وهو داخل فى محاربة الله تعالى ورسوله اه واما مطابقة احاديث الباب بالترجمة فقال الحافظان ابن حجر والعيني تحت الحديث الاول مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله ويظهر الزنا اى يشيع ويشتهر بحيث لا يكاتم به لكثرة من يتعاطاه اه واما مطابقة باقى الاحاديث فظاهرة لا تخفى

ص باب رجم المحصن ذكر العيني ههنا اختلاف النسخ فقال ووقع هنا قبل ذكر الباب عند ابن بطال كتاب الرجم ثم قال باب الرجم ولم يقع ذلك فى الروايات المعتمدة والمحصن بفتح الصاد من الاحصان وهو المنع فى اللغة وجاء فيه كسر الصاد فمعنى الفتح احصن نفسه بالتزوج عن عمل الفاحشة ومعنى الكسر على القياس وهو ظاهر والفتح على غير القياس قال اصحابنا شروط الاحصان فى الرجم سبعة الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والوطئ والسادس الوطئ بنكاح صحيح والسابع كونهما محصنين حالة الدخول بنكاح صحيح وقال ابو يوسف والشافعي واحمد الاسلام ليس بشرط لانه صلى الله تعالى عليه وسلم رجم يهوديين قلنا كان ذلك بحكم التوراة قبل نزول آية الجلد فى اول ما دخل صلى الله عليه وسلم المدينة ثم كان منسوخا بها قال ابن المنذر واجمعوا على انه لا يكون الاحصان بالنكاح الفاسد ولا الشبهة وخالفهم فقال يكون محصنا واختلفوا اذا تزوج الامة هل تحصنه فقال الاكثرون نعم وعن عطاء والحسن والثوري والكوفيين واحمد واسحاق لا واختلفوا اذا تزوج كتابية ثم ذكر العيني الاختلاف فيه وبسط الكلام على شروط الاحصان وذكر مذاهب الائمة فيه فى الجزء السادس من الاوجز فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن بطال اجمع الصحابة وائمة الامصار على ان المحصن اذا زنى عامدا عالما مختارا فعليه الرجم ودفع ذلك الخوارج وبعض المعتزلة واعتلوا بان الرجم لم يذكر فى القرآن وحكاه ابن العربي عن طائفة من اهل المغرب لقيهم وهم من بقايا الخوارج واحتج الجمهور بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم وكذلك الائمة بعده وثبت فى صحيح مسلم عن عبادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب الرجم اه قوله من زنى باخته فحده حد الزانى قال الحافظ وصله ابن ابى شيبة عن حفص بن غياث قال سالت عمر ما كان الحسن يقول فيمن تزوج ذات محرم وهو يعلم قال عليه الحد واخرج ابن ابى شيبة من طريق ابى الشعثاء التابعي المشهور فيمن اتى ذات محرم منه قال يضرب عنقه ووجه الدلالة من حديث على انه قال رجمتها بسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه لم يفرق بينما اذا كان الزنا بمحرم او بغير محرم واشار البخاري الى ضعف الخبر الذى ورد فى قتل من زنى بذات محرم وهو ما ذكره ابن ابى حاتم فى العلل من حديث عبد الله بن المطرف مرفوعا من تخلل الحرمتين فخطوا وسطه بالسيف قال ابن عبد البر يقولون ان الراوى غلط فيه الى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على هذا الحديث ثم قال الحافظ واشهر حديث فى الباب حديث البراء لقيت خالى ومعه الراية فقال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امرأة ابيه ان اضرب عنقه اخرجه احمد واصحاب السنن وفى سنده اختلاف كثير اه مختصر من الفتح وقال ابن قدامة فى المغنى وان تزوج ذات محرمه فالنكاح باطل بالاجماع فان وطئها فعليه الحد فى قول اكثر اهل العلم منهم الحسن ومالك والشافعي وابو يوسف ومحمد واسحاق وقال ابو حنيفة والثوري لا حد عليه لانه وطئ تمكنت الشبهة منه فلم يوجب الحد كما لو اشترى اخته من الرضاع ثم وطئها وبيان الشبهة انه قد وجدت صورة المبيح وهو عقد النكاح الذى هو سبب للاباحة فاذا لم يثبت حكمه وهو الاباحة بقيت صورته شبهة دارئة للحد الذى يندرئ بالشبهات ثم ذكر الموفق دلائل الفريق الثانى ثم قال اذا ثبت هذا فاختلف فى الحد فروى عن احمد انه يقتل على كل حال والرواية الثانية حده حد الزانى وبه قال الحسن ومالك والشافعي لعموم الآية والخبر والقول فيمن زنى بذات محرمه من غير عقد كالقول فيمن وطئها بعد العقد وكل نكاح اجمع على بطلانه كنكاح خامسة او متزوجة اذا وطئ فيه عالما بالتحريم فهو فى موجب الحد المشروع فيه قبل العقد وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة وصاحباه لا حد فيه لاجل الشبهة وقال النخعي يجلد مائة ولا ينفى ولنا ما ذكرناه فيما مضى وروى ابو نصر المروزي باسناده انه رفع الى عمر بن الخطاب امرأة تزوجت فى عدتها فقال هل علمتما فقالا لا قال لو علمتما لرجمتكما فجلده اسواطا ثم فرق بينهما اه مختصرا وفى الهداية ومن تزوج امرأة لا يحل نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند ابى حنيفة لكنه يوجع عقوبة اذا كان علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغوا اه قوله قبل سورة النور ام بعد قال الحافظ وقد قام الدليل على ان الرجم وقع بعد سورة النور لان نزولها كان فى قصة الافك واختلف هل كان سنة اربع او خمس او ست والرجم كان بعد ذلك وقد حضره ابو هريرة وانما اسلم سنة سبع اه وتعقب عليه العلامة السندى حيث قال قلت لا يلزم من ذلك ان كل آية من آيات السورة نزلت بعد الافك فلا بد من اثبات ان حد الزنا من سورة النور كان قبل او بعد فتأمل والله تعالى اعلم اه

ص باب لا يرجم المجنون والمجنونة اى اذا وقع فى الزنا فى حال الجنون وهو اجماع واختلف فيما اذا وقع فى حال الصحة ثم طرأ الجنون هل يؤخر الى الافاقة قال الجمهور لا لانه يراد به التلف فلا معنى للتاخير بخلاف من يجلد فانه يقصد به الايلام فيؤخر حتى يفيق اه من الفتح قوله وقال على لعمر رضى الله عنهما اما علمت الخ قال الحافظ تقدم بيان من وصله فى باب الطلاق فى الاغلاق وان ابا داؤد وابن حبان والنسائى اخرجوه مرفوعا ورجح النسائى الموقوف ومع ذلك فهو مرفوع حكما واخذ بمقتضى هذا الحديث الجمهور لكن اختلفوا فى ايقاع طلاق الصبى الى آخر ما ذكر وتقدم الاختلاف فى طلاق الصبى فى محله من كتاب الطلاق قوله ان القلم رفع عن المجنون قال السندى اى فى غير حقوق العباد والزنا منه اه

ص باب للعاهر الحجر قال القسطلانى تبعا للحافظ سبق فى الفرائض وغيرها ان المراد بقوله الخيبة اى لا حق له فى النسب وقيل معناه وللزانى الرجم بالحجر وانه استبعد بان ذلك ليس لجميع الزناة بل للمحصن لكن فى ترجمة البخاري ههنا ايماء الى ترجيح القول بانه الرجم بالحجر فيكون المراد منه الرجم مشروع للزانى المحصن والله اعلم والحديث قد سبق فى مواضع اه

ص باب الرجم بالبلاط كذا فى النسخ الهندية وفى نسخ الشروح فى البلاط بدل الباء قال الكرمانى البلاط بفتح الموحدة وقيل بكسرها موضع بين مسجده صلى الله عليه وسلم والسوق والارض المستوية والارض المفروشة بالحجارة ونفس الحجارة فان قلت ما فائدة ذكر البلاط والمواضع كلها على السواء قلت مقصوده جواز الرجم من غير حفيرة لان المواضع المبلطة لم تحفر غالبا او ان الرجم يجوز فى الابنية ولا يختص بالمصلى ونحوه مما هو خارج المدينة اه قال الحافظ فى رواية المستملى بالبلاط بالموحدة بدل فى فهم منه بعضهم انه يريد ان الآلة التى يرجم بها تجوز بكل شئ حتى بالبلاط وهو ما تفرش به الدور من حجارة او آجر وغير ذلك وفيه بعد والاولى ان الباء ظرفية ثم ذكر الحافظ ما تقدم من الاشكال والجواب عن الكرمانى واجاب الحافظ من عنده بقوله قلت ويحتمل ان يكون اراد ان ينبه على ان المكان الذى يجاور المسجد لا يعطى حكم المسجد فى الاحترام لان البلاط المشار اليه موضع كان مجاور المسجد النبوى اه وفى هامش اللامع الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى ان حد الزنا ينبغى له الاظهار والتشهير قال الله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فكانه ذكر ذلك تنبيها واحترازا عما تقدم من باب من امر بضرب الحد فى البيت ان حد الزنا ليس بداخل فيه والباب المتقدم كان فى حد الشرب وهذا فى حد الزنا اه مختصرا

ص باب الرجم بالمصلى اى عنده والمراد المكان الذى كان يصلى عنده العيد والجنائز وهو من ناحية بقيع الغرقد وقد وقع فى رواية مسلم فامرنا ان نرجمه فانطلقنا به الى بقيع الغرقد وفهم بعضهم كالعياض من قوله بالمصلى ان الرجم وقع داخله وقال يستفاد منه ان المصلى لا يثبت له حكم المسجد والا لاجتنب الرجم فيه لانه لا يؤمن التلويث من المرجوم وتعقب بان المراد ان الرجم وقع عنده لا فيه اه من الفتح وقد ترجم المصنف فى كتاب العيدين باب اعتزال الحيض المصلى وتقدم هناك ان هذا الحكم استحبابى لان المصلى ليس بمسجد عند الجمهور وقال بعض العلماء يحرم عليها المكث فى المصلى لانه موضع الصلوة فاشبه المسجد حكاه ابو الفرج الدارمى من الشافعية عن بعضهم اه

ص باب من اصاب ذنبا دون الحد قال العلامة القسطلانى تبعا للكرمانى اى من ارتكب ذنبا لا حد له شرعا كالقبلة والغمزة وغرض البخاري ان الصغيرة بالتوبة يسقط عنها التعزير اه قال الحافظ والتقييد بدون الحد يقتضى ان من كان ذنبه يوجب الحد ان عليه العقوبة ولو تاب وقد مضى الاختلاف فى ذلك واما التقييد الاخير فلا مفهوم له بل الذى يظهر انه ذكره بدلالته على توبته اه قوله وقيل عن ابى عثمان اى فى معنى الحكم المذكور فى الترجمة حديث مروى عن ابى عثمان وقد وصله المؤلف فى اوائل كتاب الصلوة فى باب الصلوة كفارة وهو ان رجلا اصاب من امرأة قبلة فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فنزلت اقم الصلوة طرفى النهار الآية اه من الفتح قوله والحديث الاول ابين قوله اطعم اهلك كما فى نسخة الهامش وهو موجود فى نسخ الشروح ايضا لكن لم يتعرض لشرح هذا القول الحافظ ولا الكرمانى بشئ وتعرض له العلامة العيني حيث قال واراد بالحديث الاول حديث ابى عثمان النهدى وهو ابين شئ فى الباب ولم يقع هذا فى كثير من النسخ اه وفى هامش المصرية عن شيخ الاسلام اراد به حديث ابى عثمان المذكور فى الصلوة فانه ابين للغرض مما ذكر فى هذا الباب وقوله اطعم اهلك خبر مبتدأ محذوف وظاهره انه بيان للحديث الاول الموصول لابى عثمان مع انه لم يذكر فيه هذا اللفظ وانما ذكر عن غيره فى حديث آخر مر فى باب من اعان المعسر فى الكفارة وبالجملة ففى كلامه قلاقة اه قلت وفى هذا الكلام قلاقة اذ لا يصح جعل قوله اطعم اهلك بيانا للحديث الاول اكم من ان يكون قوله اطعم اهلك مذكورا ههنا ام لا وذلك لان مقصود الامام البخاري هو ان حديث ابى عثمان النهدى المشار اليه فى اول الترجمة ابين واوضح فى اداء المعنى الذى عقد الترجمة له من حديث الباب ومضمون حديث الباب هو قوله اطعم اهلك وهو ان لم يكن ههنا مذكورا بهذا اللفظ لكنه حاصل معناه فالذى يتجه هو ان يقال حديث ابى عثمان النهدى ابين من قوله اطعم اهلك اى من حديث الباب فقوله اطعم اهلك ليس بيانا للحديث الاول بل هو مفضل عليه لقوله ابين ولو قال المصنف الحديث الاول ابين من قوله اطعم اهلك لكان اولى واوضح فتأمل

ص باب اذا اقر بالحد ولم يبين قال الحافظ فى شرح حديث الباب قوله ذنبك او قال حدك قد اختلف نظر العلماء فى هذا الحكم فظاهر ترجمة البخاري حمله على ان من اقر بحد ولم يفسره فانه لا يجب على الامام ان يقيمه عليه اذا تاب وحمله الخطابى على انه يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اطلع بالوحى على ان الله قد غفر له لكونها واقعة عين والا لكان يستفسره عن الحد ويقيمه عليه وجزم النووى وجماعة ان الذنب الذى فعله كان من الصغائر بدليل ان فى بقية الخبر انه كفرته الصلوة بناء على ان الذى تكفره الصلوة من الذنوب الصغائر لا الكبائر الى آخر ما ذكره من الكلام على المسئلة وفى هامش المصرية عن شيخ الاسلام فى شرح ترجمة الباب قوله هل للامام ان يستر عليه جواب الاستفهام محذوف اى نعم اه

ص باب هل يقول الامام للمقر لعلك لمست الخ هذه الترجمة معقودة لجواز تلقين الامام المقر بالحد ما يدفعه عنه وقد خصه بعضهم بمن يظن به انه اخطأ او جهل اه من الفتح وكذا قال غيره من شراح البخاري ان المقصود بيان الجواز ولعلهم اقتصروا على الجواز ولم يقولوا بالاستحباب نظرا الى ترجمة المصنف فانه ترجم بلفظ الاستفهام المشير الى التردد والا فغيرهم من شراح الحديث وكذا الفقهاء صرحوا باستحباب التلقين ففى الهداية ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع فيقول له لعلك لمست او قبلت لقوله عليه السلام لماعز لعلك لمستها او قبلتها اه قال النووى فى شرح مسلم فى فوائد الحديث وفيه استحباب تلقين المقر بحد الزنا والسرقة وغيرهما من حدود الله تعالى وانه يقبل رجوعه لان الحدود مبنية على المساهلة والدرء بخلاف حقوق الآدميين وحقوق الله تعالى المالية كالزكوة والكفارة وغيرهما فانه لا يجوز التلقين فيها ولو رجع لم يقبل رجوعه وقد جاء تلقين الرجوع عن الاقرار بالحدود عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم واتفق العلماء عليه اه وعلى هذا فيشكل ابهام المصنف لعله اراد بالتفصيل ولعله انما اورد الاشارة الى الخلاف فيه كما تقدم عن الحافظ وان كان شاذا

ص۱۰۱ باب سؤال الامام المقر هل احصنت لان الاحصان شرط الرجم وهو ان يتزوج امرأة ويدخل بها ومطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة قاله العيني وقال الحافظ قال ابن التين محل مشروعية هذا السؤال اذا كان لم يعلم انه تزوج تزويجا صحيحا ودخل بها فاما اذا علم احصانه فلا يسئل عن ذلك ثم حكى عن المالكية تفصيلا في ذلك الى آخر ما في الفتح

ص۱۰۱ باب الاعتراف بالزنا قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان حكم الاعتراف بالزنا ثم قال بعد ذكر الحديث الاول مطابقته للترجمة في قوله فاعترفت فرجمها وهكذا قال بعد ذكر الحديث الثاني من حديثي الباب مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله الاوان الرجم الى آخره اھ قلت فيستفاد منه ان غرض المصنف بالترجمة بيان حكم الزنا وانه الرجم وكذا يستفاد من كلام القسطلاني والذي يشير اليه كلام الحافظ وهو الاوجه عندي ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى ان الاقرار مرة واحدة يكفي وهو ظاهر حديثي الباب والمسئلة خلافية فعند الشافعية والمالكية كذلك يعني الاكتفاء مرة خلافا للحنفية والحنابلة اذ قالوا لا بد من الاقرار اربع مرات وزاد الحنفية في اربع مجالس

ص۱۰۱ باب رجم الحبلى من الزنا اذا احصنت يرد على ظاهر الترجمة انها لا تثبت بالحديث فان الثابت بالحديث الرجم بالحبل الآتي في قول عمر واما رجم الحبلى فلا يصح به وايضا المسئلة اجماعية من انها لا ترجم حتى تضع ولم يتعرض لهذا الاشكال ولا الجواب العيني والقسطلاني نعم تعرض له الحافظ اذ قال قال الاسماعيلي يريد اذا حبلت من زنا على الاحصان ثم وضعت فاما وهي حبلى فلا ترجم حتى تضع وقال ابن بطال معنى الترجمة هل يجب على الحبلى رجم اولا وقد استقر الاجماع على انها لا ترجم حتى تضع قال النووي وكذا لو كان حدها الجلد لا تجلد حتى تضع وكذا من وجب عليها قصاص وهي حامل لا يقتص منه حتى تضع بالاجماع في كل ذلك اھ فليس غرض الامام البخاري اثبات رجم المرأة وهي حبلى بل بعد وضع الحمل او الترجمة مبنية على الاستفهام اي هل ترجم اولا ونظائره كثيرة لا تحصى ويمكن ان يقال ان المصنف اراد بالترجمة الاشارة الى مسئلة اخرى خلافية بسطت في الاوجز وهي اثبات الرجم بمجرد الحبل بالزنا وليس الغرض بيان ايقاع الرجم حالة الحمل والمسئلة خلافية فعند عمر رضي الله عنه يستحق الحبلى من الزنا الرجم وبعد الوضع بمجرد الحبل وان لم تقر وبه قال الامام مالك خلافا للجمهور ومنهم الائمة الثلثة فعندهم لا بد له من اقرار او بينة ثم اعلم انه قد ذكر في اللامع وهامشه الكلام على بعض اجزاء حديث الباب مبسوطا مفصلا فارجع اليه لو شئت

ص۱۰۱ باب البكران يجلدان وينفيان الخ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ خبر اخرجه ابن ابي شيبة من طريق الشعبي عن مسروق عن ابي بن كعب مثله وزاد والثيبان يجلدان ويرجمان اھ قلت المقصود من الترجمة هو الجزء الثاني اي النفي والمسئلة خلافية قال القسطلاني وحكى ابن نصر في كتاب الاجماع الاتفاق على نفي الزاني الا عند الكوفيين وعليه الجمهور وادعى الطحاوي انه منسوخ واختلف القائلون بالتغريب فقال الشافعي بالتعميم للرجل والمرأة وفي قول له لا ينفى الرقيق وخص مالك النفي بالرجل وقيده بالحر وعن احمد روايتان اھ

ص۱۰۱ باب نفي اهل المعاصي والمخنثين كانه اراد الرد على من انكر النفي غير المحارب فبين انه ثابت من فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده في حق غير المحارب واذا ثبت في حق من لم يقع منه كبيرة فوقوعه فيمن اتى كبيرة بطريق الاولى قاله الحافظ

ص۱۰۱ باب من امر غير الامام باقامة الحد غائبا عنه فيه اشكالان الاول في تعبير المصنف والفاظ الترجمة قال الكرماني الاولى ان يقال باب من امره الامام وغائبا حال عن فاعل الاقامة وهو الغير ويحتمل ان يكون حالا عن المحدود والمقام عليه وفي عبارته تجوز اھ وحكى الحافظ عبارة الكرماني بلفظ آخر وهو اوضح اذ قال قال الكرماني في هذا التركيب قلق وكان الاولى ان يبدل لفظ غير بالضمير فيقول من امره الامام الخ وقال العلامة القسطلاني الاوجه كما نبه عليه في الكواكب ان يقول من امر الامام ثم حكى عن البرماوي انه لا تجوز فيه وبسط كلامه والاشكال الثاني ما ذكره الحافظ بقوله قال ابن بطال قد ترجم بعد يعني في آخر ابواب الحدود هل يامر الامام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه ومعنى الترجمتين واحد كذا قال ويظهر لي ان بينهما تغايرا من جهة ان قوله في الاول غائبا عنه حال من المامور وهو الذي يقيم الحد وفي الآخر حال من الذي يقام عليه الحد اھ ثم لا يذهب عليك انهم اوردوا حديث الباب على الحنفية في قولهم بوجوب حضور الامام في الحدود وتقدم الكلام عليه في كتاب الوكالة في باب الوكالة في الحدود وقد ذكر

ص۱۰۱ باب قول الله ومن لم يستطع منكم طولا الخ لعل المقصود بيان تفسير الآية ففسر قوله تعالى غير مسافحات بقوله زوان كما في النسخ الهندية ونسخة الفتح ولم يذكر في الباب حديثا قال الحافظ لعله اكتفى بالآية وتاويلها عن الحديث المرفوع اھ وليس هذا التفسير في نسخة العيني والقسطلاني قال الحافظ وهذا التفسير ثبت في رواية المستملي وحده وقد اخرجه ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس فذكره والمسافحات جمع مسافحة ماخوذ من السفاح وهو من اسماء الزنا والاخدان جمع خدن بكسر اوله وسكون ثانيه وهو الخدين والمراد به الصاحب قال الراغب واكثر ما يستعمل فيمن يصاحب غيره بشهوة اھ قال القسطلاني لم يذكر في هذا الباب حديثا بل اقتصر على الآية اكتفاء بها عن الحديث المرفوع نعم ادخل ابن بطال فيه حديث ابي هريرة التالي لهذا الباب اھ قلت وذلك لاجل انه سقطت الترجمة الآتية في نسخة ابن بطال فدخل في هذه الترجمة حديث ابي هريرة الآتي في الباب الآتي

ص۱۰۱ باب اذا زنت الامة اي ما يكون حكمها وسقطت هذه الترجمة للاصيلي وجرى على ذلك ابن بطال وصار الحديث المذكور فيها حديث الباب المذكور قبلها اھ من الفتح قوله اذا زنت ولم تحصن الخ اعلم ان الحرية من شرط احصان الرجم بالاجماع الا عند ابي ثور فانه قال ان العبد والامة اذا لم يحصنا بالتزويج فعليهما نصف الحد وان احصنا فعليهما الرجم قال الموفق حد العبد والامة خمسون جلدة بكرين كانا او ثيبين في قول اكثر الفقهاء منهم مالك وابو حنيفة والشافعي وقال ابن عباس وطاؤس ان كانا مزوجين فعليهما نصف الحد ولا حد على غيرهما لقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الآية فدليل خطابه انه لا حد على غير المحصنات وقال داؤد على الامة نصف الحد اذا زنت بعد ما زوجت وعلى العبد جلد مائة بكل حال وفي الامة اذا لم تزوج روايتان احدهما لا حد عليها والاخرى تجلد مائة اھ وقال العلامة العيني قال الطحاوي لم يقل هذه اللفظة اي قوله ولم تحصن غير مالك بن انس ومفهومه انها اذا احصنت لا تجلد بل ترجم كالحرة لكن الامة تجلد محصنة كانت او غير محصنة ولا اعتبار للمفهوم حيث نطق القران صريحا بخلافه في قوله تعالى فاذا احصن الآية وقال الخطابي ذكر الاحصان في الحديث غريب مشكل جدا الا ان يقال معناه العتق اھ ملخصا من الاوجز وفيه ايضا ان المحصنات في القران جاء باربعة معان احدها العفائف كما في قوله تعالى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات الآية والثاني بمعنى المزوجات كقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم والثالث بمعنى الحرائر كقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والرابع بمعنى الاسلام كقوله تعالى فاذا احصن اھ ملتقطا من الاوجز وبسط الكلام فيه على شرائط الاحصان واختلاف العلماء فيه وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام قوله ولم تحصن جرى في ذكر هذا القيد على الغالب لان الحكم لا يختص بعدم احصانها بل يجري مع احصانها كما صرح به في قوله فاذا احصن الآية او لان الامة المسؤل عنها كانت غير محصنة وقيل الاحصان هنا بمعنى العفة عن الزنا اھ وفي فيض الباري الاحصان اكثر ما يستعمل في الاحاديث بمعنى التزوج والمراد به ههنا العفة لان الامة حدها الجلد سواء تزوجت اولا اھ

ص۱۰۱ باب لا يثرب على الامة اذا زنت ولا تنفى قال الحافظ اما التثريب فهو التعنيف وزنه ومعناه وقد جاء بلفظ ولا يعنفها واما النفي فاستنبطوه من قوله فليبعها لان المقصود من النفي الابعاد عن الوطن الذي وقعت فيه المعصية وهو حاصل بالبيع اھ قلت وما قاله الحافظ انما قاله تاييدا للمذهب الشافعية على انها لا مطابقة بين الحديث والترجمة فان الترجمة بعدم النفي لا بالنفي وقال القسطلاني تحت حديث الباب واستنبط من قوله فليبعها عدم النفي لان المقصود من النفي الابعاد وهو حاصل بالبيع اھ وانت ترى ان فيه اجمالا مخلا والمطابق لتصنيع المصنف ما قاله العلامة العيني اذ قال واستنبط عدم النفي من قوله صلى الله عليه وسلم ثم بيعوها لان المقصود من النفي الابعاد وهو لا يلزم حصوله من البيع اھ مختصرا وتقدم بيان الخلاف في مسئلة النفي في باب البكران يجلدان وينفيان

ص۱۰۱ باب احكام اهل الذمة واحصانهم الخ اي بيان احكام اهل الذمة اليهود والنصارى وسائر من تؤخذ منه الجزية وبيان احصانهم هل الاسلام شرط فيه ام لا كما سياتي اھ من العيني وههنا مسئلتان احصان اهل الذمة والثانية الحكم بينهم قال العلامة القسطلاني وغرض المولف ان الاسلام ليس شرطا في الاحصان والا لم يرجم اليهوديين واليه ذهب الشافعي واحمد وقال المالكية ومعظم الحنفية شرط الاحصان الاسلام واجابوا عن حديث الباب بانه صلى الله عليه وسلم انما رجمهما بحكم التوراة وليس هو من حكم الاسلام في شيء وانما هو من باب تنفيذ الحكم عليهم بما في كتابهم فان في التوراة الرجم على المحصن وغير المحصن اھ واما المسئلة الثانية فهو الحكم بين اهل الذمة فقال الموفق وجملة ذلك انه اذا تحاكم الينا اهل الذمة او استعدى بعضهم على بعض فالحاكم مخير بين احضارهم والحكم بينهم وبين تركهم سواء كانوا من اهل دين واحد او من اهل اديان هذا المنصوص عن احمد وهو قول النخعي واحد قولي الشافعي وعن احمد رواية اخرى انه يجب الحكم بينهم وهذا القول الثاني للشافعي واختيار المزني لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولنا قوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم الآية الى آخر ما ذكر من الكلام على الدلائل ولم يذكر مذهب مالك والحنفية وقال ابن رشد في البداية واما الحكم على الذمي فان في ذلك ثلثة اقوال احدها انه يقضي بينهم اذا ترافعوا اليه بحكم المسلمين وهو مذهب ابي حنيفة والثاني انه مخير وبه قال مالك وعن الشافعي القولان والثالث انه واجب على الامام ان يحكم بينهم وان لم يتحاكموا اليه الى آخر ما ذكر في الدلائل وما ذكره ابن رشد من مذهب الحنفية هو موافق لما ذكره الجصاص في احكام القران اذ قال بحثا على المسئلة فثبت نسخ التخيير بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وقال ايضا فهذا الذي ذكرناه مذهب اصحابنا في عقود المعاملات والتجارات والحدود ان اهل الذمة والمسلمون فيها سواء الا انهم لا يرجمون لانهم غير محصنين وقال مالك الحاكم مخير اذا اختصموا اليه بين ان يحكم بينهم بحكم الاسلام او يعرض عنهم ثم قال والذي ثبت نسخه من ذلك هو التخيير فاما شرط المجئ منهم (في قوله فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم) فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغي ان يكون حكم الشرط باقيا والتخيير منسوخا اھ ملتقطا قال الحافظ بعد ذكر الحديث الاول من حديثي الباب قال الكرماني مطابقته للترجمة من حيث الاطلاق قلت والذي ظهر لي انه جرى على عادته في الاشارة الى ما ورد في بعض طرق الحديث هو ما اخرجه احمد والطبراني من طريق هشيم عن الشيباني قال قلت هل رجم النبي صلى الله عليه وسلم فقال نعم رجم يهوديا ويهودية اھ

ص۱۰۱ باب اذا رمى امرأته او امرأة غيره الخ ذكر فيه قصة العسيف والحكم المذكور ظاهر فيمن قذف امرأة غيره واما من قذف امرأته فكانه اخذه من كون زوج المرأة كان حاضرا ولم ينكر ذلك واشار بقوله هل على الامام الى الخلاف في ذلك والجمهور على ان ذلك بحسب ما يراه الامام وقال النووي الاصح عندنا وجوبه والحجة فيه بعث انيس الى المرأة ثم تعقب عليه الحافظ كما في الفتح ثم قال قال ابن بطال اجمع العلماء على ان من قذف امرأته او امرأة غيره بالزنا فلم يأت على ذلك ببينة ان عليه الحد الا ان اقر المقذوف فلهذا يجب على الامام ان يبعث الى المرأة يسألها عن ذلك ولو لم تعترف المرأة في قصة العسيف لوجب على والد العسيف حد القذف ومما يتفرع عن ذلك لو اعترف رجل بانه زنى بامرأة معينة فانكرت هل يجب عليه حد الزنا وحد القذف او حد القذف فقط قال بالاول مالك وبالثاني ابو حنيفة وقال الشافعي وصاحبا ابي حنيفة من اقر منهما فانما عليه حد الزنا فقط اھ من الفتح

ص باب من ادب اهله او غيره دون السلطان اي دون اذنه له في ذلك وهذه الترجمة معقودة لبيان الخلاف هل يحتاج من وجب عليه الحد من الارقاء الى ان يستاذن سيده الامام في اقامة الحد عليهم؟

الا ان يقيم ذلك بغير مشورة وقد تقدم بيانه فی باب اذا زنت الامة قاله الحافظ قلت وہ مسئلة خلافية شهيرة قال القسطلانی فی الباب المذكور قوله فاجلدوہا والخطاب فيه لملاك الامة فيدل علی ان السيد يقيم علی عبده وامته الحد ويسمع البينة عليهما وبه قال مالك والشافعی واحمد والجمهور من الصحابة والتابعين خلافا لابی حنيفة فی آخرين واستثنی مالك القطع فی السرقة اھ قلت وما ذكر الحافظ فی بيان الغرض من الترجمة تعقبه العينی اذ قال بعد نقل كلام الحافظ قلت لم يبين الخلاف فی هذه الترجمة اصلا آھ والظاہر عندی فی الغرض من الترجمة ان المصنف اشار بذلك ان الخلاف بين العلماء انما هو فی مسئلة اقامة السيد الحد علی ارقائه وليس الخلاف بينهم فی التاديب فانه لا يحتاج الرجل فی تاديب اہله او ارقائه الی ان يستاذن السلطان فالخلاف فی اقامة الحدود لا فی التاديب ويؤيد ما قلته انه لا ذكر فی احاديث الباب لاقامة الحد كما لا يخفی قال العينی تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاہرة لان ابابكر رضی الله عنه ادب ابنته عائشة رضی الله عنها بحضرة النبی صلی الله تعالی عليه وسلم من غير ان يستاذنه

ص—— باب من رای مع امرأته رجلا فقتله الخ قال الحافظ كذا اطلق ولم يبين الحكم وقد اختلف فيه فقال الجمهور عليه القود وقال احمد واسحاق ان اقام بينة انه وجده مع امرأته ہدر دمه وقال الشافعی يسعه فيما بينه وبين الله قتل الرجل ان كان ثيبا وعلم انه نال منها ما يوجب الغسل ولكن لا يسقط عنه القود فی ظاہر الحكم اھ وہكذا ذكر المذہب العلامة العينی ولم يصرح بمذہب الحنفية فی ذلك وفی ہامش الفيض وسمعت من الشيخ ان من اتی بشہادة فقتل الزانی لا يؤاخذ به عند ربه ويباح له ان يقتله فيما بينه وبين الله عز وجل وان كان حكم القضاء القصاص اذا لم يات عليه ببينة وبذلك صرح النووی من مذہبه فی شرح مسلم فی باب اللعان اھ وقلت ولفظ النووی فی شرح مسلم ہكذا ہذه قد اختلف العلماء فيمن قتل رجلا وزعم انه وجده قد زنی بامرأته فقال جمهورهم لا يقبل قوله بل يلزمه القصاص الا ان يقوم بذلك بينة او يعترف به ورثة القتيل والبينة اربعة من عدول الرجال يشهدون علی نفس الزنا ويكون القتيل محصنا واما فيما بينه وبين الله تعالی فان كان صادقا فلا شیء عليه وقال بعض اصحابنا يجب علی كل من قتل زانيا محصنا القصاص ما لم يامر السلطان بقتله والصواب الاول اھ قلت وقد وجدت المسئلة مصرحا بها فی فروع الحنفية ففی الدر المختار فی ابواب التعزير ويكون التعزير بالقتل كمن وجد رجلا مع امرأة لا تحل له ولو اكرہها فلها قتله ودمه ہدر ثم ذكر خلافا فيما اذا كان يعلم انه ينزجر بغير القتل قال ابن عابدين قلت وقد ظہر لی فی التوفيق بين القولين ان الشرط المذكور انما ہو فيما اذا وجد رجلا مع امرأة لا تحل له قبل ان يزنی بها فہذا لا يحل قتله اذا علم انه ينزجر بغير القتل اما اذا وجده يزنی بها فله قتله مطلقا اھ وفی الاوجز قال الموفق اذا قتل رجلا وادعی انه وجده مع امرأته لم يقبل قوله الا ببينة ولزمه القصاص روی نحو ذلك عن علی انه سئل عمن وجد مع امرأته رجلا فقتله فقال ان لم يات باربعة شهداء فليعط برمته وان اعترف الولی بذلك فلا قصاص عليه ولا دية اھ قال القسطلانی بعد ذكر المذاہب قال المہلب فی الحديث دال علی وجوب القود فيمن قتل رجلا وجده مع امرأته لان الله عز وجل وان كان اغير من عباده فانه اوجب الشہود فی الحدود فلا يجوز لاحد ان يتعدی حدود الله ولا يسقط الدم بدعوی اھ

ص١٠١ باب ما جاء فی التعريض قال الحافظ قال الراغب ہو كلام له وجهان ظاہر وباطن فيقصد قائله الباطن ويظہر ارادة الظاہر اھ وتقدم بيان مذاہب الائمة فی مسئلة الباب فی باب اذا عرض بنفی الولد من كتاب اللعان قال الحافظ وقد اجمعوا علی تاديب من وجد مع امرأة اجنبية فی بيت والباب مغلق عليهما وقد ثبت عن ابراہيم النخعی انه قال فی التعريض عقوبة اھ

ص١٠١ باب كم التعزير والادب قال القسطلانی قال فی الصحاح التعزير التاديب ومنه سمی الضرب دون الحد تعزيرا وقال فی المدارك واصل العزر المنع ومنه التعزير لانه منع عن معاودة القبيح انتہی ومنه عزره القاضی ای ادبه لئلا يعود الی القبيح ويكون بالقول والفعل بحسب ما يليق به وفی الدر المختار ہو لغة التاديب مطلقا وشرعا تاديب دون الحد اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلثة اھ واما الادب فبمعنی التاديب وہو اعم من التعزير لان التعزير يكون بسبب المعصية بخلاف الادب ومنه تاديب الوالد وتاديب المعلم ... ثم قال القسطلانی تحت حديث الباب اختلف فی مدلول ہذا الحديث فاخذ بظاہره الامام احمد فی المشہور عنه وبعض الشافعية وقال مالك والشافعی وصاحبا ابی حنيفة تجوز الزيادة علی العشرة ثم اختلفوا فقال الشافعی لا يبلغ ادنی الحدود وہل الاعتبار بحد الحر او العبد قولان وقال الآخرون ہو الی رای الامام بالغا ما بلغ ثم ذكر القسطلانی جواب الحديث من جانب الجمہور فارجع اليه لو شئت وذكر العلامة العينی فی المسئلة عشرة اقوال ونقل مذہب الامام محمد انه لا يبلغ به اربعين سوطا بل ينقص منه سوطا قال الحافظ وعن ابی حنيفة لا يبلغ اربعين، وفی الہداية ص٥٣٣ والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو يوسف يبلغ التعزير خمسا وسبعين سوطا، والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام من بلغ حدا فی غير حد فہو من المعتدين واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد نظرا الی ادنی الحدود وہو حد العبد فی القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون فنقصا منه سوطا وابو يوسف اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحرية ثم نقص سوطا فی رواية عنه وہو قول زفر وہو القياس وفی ہذه الرواية نقص خمسة وہو ماثور عن علی فقلده اھ فعلم منه ان محمدا فی ہذه المسئلة مع ابی حنيفة لا كما تقدم عن القسطلانی وحكی العينی عن الطحاوی انه قال لا يجوز اعتبار التعزير بالحدود لانہم لم يختلفوا فی ان التعزير موكول الی اجتہاد الامام فيخفف تارة ويشدد اخری اھ وفی الدر المختار والتعزير ليس فيه تقدير بل ہو مفوض الی رای القاضی وعليه مشايخنا لان المقصود منه الزجر واحوال الناس فيه مختلفة قال ابن عابدين ای ليس فی انواعه تقدير وہذا حاصل قوله فيكون بالضرب وبالحبس وبالصفع علی العنق وفرك الاذن اھ

ص١٠١ باب من اظہر الفاحشة واللطخ والتہمة بغير بينة قال الحافظ ای ما حكمه والمراد باظہار الفاحشة ان يتعاطی ما يدل عليها عادة من غير ان يثبت ذلك ببينة او اقرار وباللطخ الرمی بالشر يقال لطخ فلان بكذا ای رمی بشر وبالتہمة ان يتہم بذلك من غير ان يتحقق فيه ولو عادة اھ قلت والمراد ان الرجل لا يصير بہذا الاظہار مستحقا للحد حتی تثبت فاحشته ببينة او اقرار قال العلامة العينی تحت قوله كانت تظہر فی الاسلام السوء قال المہلب فيه ان الحد لا يجب علی احد الا ببينة او اقرار ولو كان متہما بالفاحشة اھ

ص١٠١ باب رمی المحصنات الخ قال الحافظ ای قذفہن والمراد الحرائر العفيفات ولا يختص بالمزوجات بل حكم البكر كذلك بالاجماع ثم قال وقد انعقد الاجماع علی ان حكم قذف المحصن من الرجال حكم قذف المحصنة من النساء واختلف فی حكم قذف الارقاء كما سأذكره فی الباب الذی بعده اھ ذكر المصنف ہہنا مسئلة حد القذف قال ابن قدامة القذف ہو الرمی بالزنا وہو محرم باجماع الامة والاصل فی تحريمه الكتاب والسنة اما الكتاب فذكر الآية المذكورة فی الترجمة واما السنة فقول النبی صلی الله عليه وسلم اجتنبوا السبع الموبقات فذكر حديث الباب وقال تحقق عليه وقدر الحد ثمانون اذا كان القاذف حرا للآية والاجماع رجلا كان او امرأة ويشترط ان يكون بالغا عاقلا غير مكره اھ قال ابن رشد فی البداية اتفقوا علی انه ثمانون جلدة للقاذف الحر لقوله تعالی ثمانين جلدة واختلفوا فی العبد الی آخر ما قال

ص١٠١ باب قذف العبيد ای الارقاء عبر بالعبيد اتباعا للفظ الخبر وحكم الامة والعبد فی ذلك سواء والمراد بلفظ الترجمة الاضافة للمفعول بدليل ما تضمنه حديث الباب ويحتمل ارادة الاضافة للفاعل والحكم فيه ان علی العبد اذا قذف نصف ما علی الحر ذكرا كان او انثی وہذا قول الجمہور وعن عمر بن عبد العزيز والزہری وطائفة يسير فالاوزاعی واہل الظاہر حده ثمانون وخالفهم ابن حزم فوافق الجمہور اھ من الفتح قلت والظاہر المطابق لما فی حديث الباب ہو الاحتمال الاول من الاحتمالين اللذين ذكرہما الحافظ كما اشار اليه الحافظ ايضا وكون الاضافة للفاعل احتمال عقلی محض واليه اشار العلامة العينی تعقبا علی كلام الحافظ وايضا قال العينی وقال بعضهم عبر بالعبيد اتباعا للفظ الحديث اھ قلت لفظ الحديث مملوكه وليس فيه اتباع من حيث اللفظ اھ ومسئلة الباب وفاقية بين الائمة الاربعة ففی ہامش اللامع اما اذا قذف عبد فلا حد عليه عند الجمہور ومنهم الائمة الاربعة ففی الاوجز عن المغنی اجمع العلماء علی وجوب الحد علی من قذف المحصن اذا كان مكلفا وشرائط الاحصان الذی يجب الحد بقذف صاحبه خمسة العقل والحرية والاسلام والعفة عن الزنا وان يكون كبيرا يجامع مثله وبه يقول جماعة العلماء قديما وحديثا سوی ما روی عن داؤد انه اوجب الحد علی قاذف العبد الی آخر ما قال

ص١٠١ باب هل يامر الامام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه الخ ہذه الترجمة بظاہرہا مكرر بما سبق من باب من امر غير الامام باقامة الحد غائبا عنه وقد اعترف ابن بطال باتحاد معنی الترجمتين كما تقدم ہناك وتقدم ايضا ما قال الحافظ من ان بينهما تغايرا من جهة ان قوله فی الاول غائبا عنه حال من المامور وہو الذی يقيم الحد وفی الآخر حال من الذی يقام عليه الحد اھ لكن فيه ان المذكور تحت الترجمتين حديث واحد ويظہر من كلام القسطلانی انه فرق بينهما بان جعل الترجمة الاولی عامة حيث قال ہناك حال كون الغير او المقام عليه الحد غائبا عنه وقال ہہنا باب ہل يامر الامام رجلا فيضرب الحد رجلا وجب عليه الحد حال كونه غائبا عنه ای عن الامام بان يقول له اذہب الی فلان الغائب فاقم عليه الحد اھ فجعل قوله غائبا حالا عن المقام عليه الحد والظاہر عند ہذا العبد الضعيف فی الفرق بين الترجمتين من حيث ان الآمر ہہنا الامام بخلاف ما سبق والاستدلال فی الترجمة السابقة باول الحديث وہہنا بآخره ثم رايت الفيض فاذا فيه المقصود فی تلك الترجمة بيان ان الامام ہل له ولاية علی توليته غيره لاقامة الحد وكان المقصود فی ما سبق بيان حال الغير ای ہل للغير اقامة الحد عند غيبوبة الامام اذا كان ولاه عليها ولذا الف الفاعل ہہنا ولم يصرح ان الآمر من ہو وان كان الآمر فی الخارج ہو الامام الا ان الغرض فيه لم يكن الا حال المامور بخلافه فی تلك الترجمة فان المحط بيان حال الامام ولذا صرح به وقال وہل يامر الامام وحينئذ يختلف الجواب فيهما ايضا فجواب الترجمة السابقة انه يجوز للغير اقامة الحد اذا كان للامام امره به كما اقامه انيس فی قصة العسيف وجواب تلك الترجمة ان للامام ولاية لتولية الغير عليها كما ولی النبی صلی الله عليه وسلم علی اقامة الحد آھ ثم الراجح عندی فی قوله فارجمها فرجمها

كتاب الديات

قال الحافظ الديات بتخفيف التحتانية جمع دية مثل عدات وعدة واصلها ودية بفتح الواو وسكون الدال تقول ودی القتيل يديه اذا اعطی وليه ديته وہی ما جعل فی مقابلة النفس وسمی دية تسمية بالمصدر وفاؤہا محذوفة والہاء عوض واورد البخاری تحت ہذه الترجمة ما يتعلق بالقصاص لان كل ما يجب فيه القصاص يجوز العفو عنه علی مال فتكون الدية اشمل وترجم غيره كتاب القصاص وادخل تحته الديات بناء علی ان القصاص ہو الاصل فی العمد آھ قلت ويمكن ان يوجه بان الامام البخاری ترجم بكتاب الديات والقصاص معا اما الاول فنصا واما الثانی فباشارة الآية فان موجب القتل العمد القصاص فلا اشكال بالتراجم الآتية المتعلقة بالقصاص فی ہذا الكتاب قال العينی فان قلت ما وجه تصدير ہذه الترجمة بہذه الآية قلت لان فيها وعيدا شديدا عند القتل متعمدا بغير حق فان من حل ہذا او صولح عليه بمال فتشمله الدية اھ قلت وہذا علی ما اختاره الشراح واما ما اخترت كما تقدم من ان المصنف اشار بہذه الآية الی مقابل الدية وہو القصاص فلا يحتاج حينئذ الی ذكر مناسبة الآية بالترجمة فان الآية حينئذ كانها جزء من الترجمة والله تعالی اعلم بالصواب قال القسطلانی والدية ہی المال الواجب بالجناية علی الحر فی نفس او فيما دونها وہی ماخوذة من الودی وہو دفع الدية اھ ثمت ہہنا شیء آخر وہو الارش وفرق الفقهاء بينهما ففی الدر المختار الدية فی الشرع اسم للمال الذی ہو بدل النفس والارش اسم للواجب فيما دون النفس اھ قلت فعلی ہذا بين الدية والارش تباين وقال ابن عابدين قوله الدية بدل النفس زاد الاتقانی او الطرف آھ فعلی ہذا بينهما عموم خصوص مطلقا وفی البدائع الجناية علی الآدمی فی الاصل انواع ثلاثة جناية علی النفس مطلقا

وجناية على ما دون النفس مطلقا وجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه وقال ايضا في موضع آخر فهذه الانواع مختلفة الاحكام منها ما يجب فيه القصاص ومنها ما يجب فيه دية كاملة ومنها ما يجب فيه ارش مقدر ومنها ما يجب فيه ارش غير مقدر وهو المسمى بالحكومة وفيه ايضا في موضع آخر والاصل فيه اي في وجوب الدية نص الكتاب العزيز وهو قوله تبارك وتعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله والنص وان ورد بلفظ الخطأ لكن غيره ملحق به وقال ابن قدامة في المغني الاصل في وجوب الدية الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فذكر الآية المذكورة واما السنة فروى ابو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب لعمرو بن حزم كتابا الى اهل اليمن فيه الفرائض والسنن والديات وقال فيه وان في النفس مائة من الابل رواه النسائي في سننه ومالك في مؤطاه قال ابن عبد البر اجمع اهل العلم على وجوب الدية في الجملة آه ثم لا يخفى عليك مطابقة هذه الاحاديث بكتاب الديات فاما ان يوجه بما يستفاد من كلام العيني من ان في هذه الاحاديث زجراً ووعيداً شديداً لمن يبتلى بهذا الامر العظيم اعني قتل النفس بغير حق فلعل ولي القاتل يصالح اولياء المقتول على مال وهو الدية قلت ويمكن ان يقال ان المذكور في هذه الاحاديث هو المواخذة الاخروية لمن قتل نفسا بغير حق ولما لم يكن الحديث الدال على وجوب الدية صريحا من شرط المصنف "وهو حديث عمرو بن حزم المشار اليه سابقا والدية هي المواخذة الدنيوية اشار بايراد احاديث النوع الاول من المواخذة الى احاديث النوع الثاني منه فتأمل فقيه ايجاز لا يخفى على الاجلى كما هو من داب المصنف ويمكن ان يقال ان المقصود من الدية والقصاص كما قالوا انها تشفي اي تشفى اولياء القتيل باخذ الدية او باخذ القصاص وهذا التشفي يحصل ايضا بهذه الاحاديث المذكورة ههنا فان فيها زجراً وتهديداً لمن يخوض في هذه الجريمة۔

ص۱۰۱۳ باب قول الله عز وجل ومن احياها۔ قال ابن عباس من حرم قتلها قال الحافظ وصله ابن ابي حاتم ومعنى بيانه في تفسير سورة المائدة اه قلت وتقدم هناك ما كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان الاحياء صفة خاصة للرب تبارك وتعالى وجب حمله على المجاز فاحتاج الى بيان معناه وفي هامشه قال الخازن قال اهل المعاني قوله احياها على المجاز لان المحيي هو الله تبارك وتعالى في الحقيقة۔ فيكون المعنى ومن نجاها من الهلاك اه ووجه الرازي في التفسير الكبير نسبة فعل الواحد الى الناس جميعا بثلاثة وجوه وبسط ابن كثير في معانيها اه

ص۔۔ باب قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية لم يذكر المصنف حديثا في هذا الباب والنسخ مختلفة كما سيأتي في الباب الآتي قال الحافظ وهذه الآية اصل في اشتراط التكافؤ في القصاص وهو قول الجمهور وخالفهم الكوفيون فقالوا يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر الذمي وتمسكوا بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وفي البدائع ولا يشترط ان يكون المقتول مثل القاتل في كمال الذات وهو سلامة الاعضاء ولا ان يكون مثله في الشرف والفضيلة فيقتل سليم الاطراف بمقطوع الاطراف والاشل ويقتل العالم بالجاهل والشريف بالوضيع والعاقل بالمجنون والبالغ بالصبي والذكر بالانثى والحر بالعبد والمسلم بالذمي الذي يؤدي الجزية وتجري عليه احكام الاسلام وقال الشافعي رح كون المقتول مثل القاتل في شرف الاسلام والحرية شرط في وجوب القصاص فنقصان الكفر والرق يمنع من الوجوب فلا يقتل المسلم بالذمي ولا الحر بالعبد لان المساواة شرط وجوب القصاص ولا مساواة بين المسلم والكافر ولنا عمومات القصاص من نحو قوله تبارك وتعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله سبحانه وتعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقوله جلت عظمته من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا من غير فصل بين قتيل وقتيل ونفس ونفس ومظلوم ومظلوم فمن ادعى التخصيص والتقييد فعليه الدليل الى آخر ما بسط في ذلك

ص۔۔ باب سوال القاتل حتى يقر الخ قال الحافظ كذا للاكثر وبعده حديث انس في قصة اليهودي والجارية ووقع عند النسفي وغيره بحذف باب وصنيع الاكثر اشبه وقد صرح الاسماعيلي بان الترجمة الاولى بلا حديث اه قلت ووجوه عدم ذكر الحديث تحت الباب كثيرة شهيرة تقدم ذكرها مرارا ثم قال العيني في شرح ترجمة الباب اي هذا باب في بيان سوال الامام القاتل يعني من اتهم بالقتل ولم تقم عليه البينة ويسأل حتى يقر فيقيم عليه الحد اه قلت يجب من العيني انه تعرض لشرح اجزاء الترجمة ولم يتعرض لشرح قول المصنف في الترجمة والاقرار في الحدود وكذا لم يتعرض غيره من الشراح لغرض الترجمة والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه نبه بذلك على الفرق بين القصاص والحدود بانه ينبغي للامام التجسس في الاول دون الثاني فان الحدود تندرئ بالشبهات بخلاف الجنايات فلها احكام اخر وايضا الحدود من حقوق الله تعالى والقصاص والديات من حقوق العباد۔

ص۔۔ باب اذا قتل بحجر او بعصا قال القسطلاني اي هل يقتل بما قتل به او بالسيف وقال الحافظ كذا اطلق ولم يبت الحكم اشارة الى الاختلاف في ذلك ولكن ايراده الحديث يشير الى ترجيح قول الجمهور فان حديث الباب حجة للجمهور وخالف الكوفيون فاحتجوا بحديث لا قود الا بالسيف الى آخره ذكر قلت لا شك في ان الحديث المذكور في هذا الباب حجة للجمهور في هذه المسئلة لكن الاوجه عندي ان المصنف لم يذكر هذه المسئلة ههنا بل الغرض الذي ذكره الشراح ههنا هو عندي غرض الترجمة الآتية قريبا يعني من قوله باب من اقاد بحجر واما المقصود من هذه الترجمة فهي الاشارة الى مسئلة اخرى خلافية وهي اختلافهم في انواع القتل فمذهب الامام مالك ان القتل نوعان قتل العمد وقتل الخطأ وشبه العمد ليس بشئ عنده بل هو داخل في العمد وقالت الجمهور على ثلاثة انواع العمد وشبه العمد والخطأ والمصنف مال في هذه المسئلة الى مذهب مالك ولذا ترجم بقوله باب اذا قتل بحجر او عصا قال صاحب الهداية فالعمد ما تعمد ضربه بسلاح او ما اجرى مجرى السلاح كالمحدد من الخشب وشبه العمد عند ابي حنيفة ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح ولا ما اجرى مجرى السلاح وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول الشافعي اذا ضربه بحجر عظيم او بخشبة عظيمة فهو عمد وشبه العمد ان يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالعصا الصغيرة اه

ص۱۰۱۶ باب قول الله ان النفس بالنفس الآية قال الحافظ والغرض من ذكر هذه الآية مطابقتها اللفظ الحديث

ولعله اراد ان يبين انها وان وردت في اهل الكتاب لكن الحكم الذي دلت عليه مستمر في شريعة الاسلام فهو اصل في القصاص في قتل العمد وقد استدل بقوله النفس بالنفس على تساوي النفوس في القتل العمد فيقاد لكل مقتول من قاتله سواء كان حرا او عبدا وتمسك به الحنفية وادعوا ان آية المائدة المذكورة في الترجمة ناسخة لآية البقرة كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال الجمهور آية البقرة مفسرة لآية المائدة آه قوله المفارق لدينه التارك للجماعة قال صاحب الفيض بل المفارقة للدين وترك الجماعة امران ومعناهما واحد فهما آيا ما كان فان الاول كان من موجبات القتل اربعا والا ثلثا ثم ان موجبات القتل سوا ما بعد تنقيح المناط راجعة الى هذه الامور فهي اصول وعامة وكن الحد يجوز قتل كل مبتدع اه

ص۱۰۱۶ باب من اقاد بحجر اي حكم بالقود بفتحتين وهو المماثلة في القصاص كذا في الفتح قال العيني اقاد اي اقتص من القود وهو القصاص اه والعجب من الشراح انهم لم يتعرضوا لغرض الترجمة بل كلهم ساكتون والاوجه عندي كما تقدم قبل باب ان غرض المصنف من هذه الترجمة هو ما ذكره في الترجمة السابقة باب اذا قتل بحجر وظاهر الفاظ الترجمتين يؤيد ما اخترته اذ بوب ههنا بلفظ من اقاد بخلاف السابقة اذ بوب بقوله من قتل والمسئلة خلافية وهي ان من قتل احدا بغير سيف ليستوفى القصاص بمثل ما قتل به فامران قتله بعصا او بحجر او بالخنق او بالتغريق قتل بمثله وبه قال مالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا قود الا بالسيف وعن احمد روايتان كالمذهبين وقال صاحب الهداية ولا يستوفى القصاص الا بالسيف وقال الشافعي يفعل به مثل ما فعل ان كان فعلا مشروعا فان مات والا تحز رقبته لان مبنى القصاص على المساواة الى آخر ما ذكره ومستدل الحنفية قوله عليه الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف قال الزيلعي روى ذلك من حديث ابي بكرة وابن مسعود وابي هريرة وعلي رضي الله عنهم ثم بسط الكلام على تخريجها قال العلامة العيني واحتجوا بما رواه الطحاوي عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف واخرجه ابو داؤد والطيالسي ولفظه لا قود الا بحديدة واجابوا عن حديث الباب لانه نسخ بنهيه عن المثلة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعرنيين ثم اجاب العيني عما اوردوا على هذا الحديث فارجع اليه لو شئت وفي الفيض واعلم ان القتل بالمثقل داخل في العمد عند الجمهور ولا عمد عندنا الا القتل بالمحدد فاذن هو شبه العمد وفيه الدية دون القصاص فالحديث عندنا محمول على السياسة على ان الطحاوي حمله على قطع الطريق اه

ص۱۰۱۶ باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين قال الحافظ ترجم بلفظ الخبر وظاهره حجة لمن قال ان الاختيار في اخذ الدية او الاقتصاص راجع الى اولياء المقتول ولا يشترط في ذلك رضى القاتل آه قال العيني واختلف العلماء في اخذ الدية من قاتل العمد فروي عن ابن المسيب والحسن وعطاء ان ولي المقتول بالخيار بين القصاص واخذ الدية وبه قال الاوزاعي والشافعي واحمد واسحق وقال الثوري والكوفيون ليس له اذا كان عمداً الا القصاص ولا يأخذ الدية الا اذا رضي القاتل وبه قال مالك في المشهور عنه قال الحافظ واستدل بالحديث على ان الخيار في القود او اخذ الدية هو الولي وهو قول الجمهور وذهب مالك والثوري وابو حنيفة الى ان الخيار في القصاص والدية للقاتل قال الطحاوي والحجة لهم حديث انس رضي الله تعالى عنه في قصة الربيع عمته فقال النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص فانه حكم بالقصاص ولم يخير ولو كان الخيار للولي لاعلمهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلما حكم بالقصاص وجب ان يحمل عليه قوله فهو بخير النظرين اي ولي المقتول مخير بشرط ان يرضى الجاني ان يغرم الدية ثم قال الحافظ واستدل بالآية على ان الواجب في قتل العمد القود والدية بدل منه وقيل الواجب الخيار وهما قولان للعلماء وكذا في مذهب الشافعي اصحهما الاول اه قلت وعن مالك في هذه المسئلة روايتان وفي الشرح الكبير للدردير ان اتلف مكلف معصوما بايمان او امان كالقاتل من غير المستحق فالقود عينا فليس للولي ان يلزم الدية للجاني جبراً وانما له ان يعفو مجانا او يقتص وجاز العفو على الدية او اكثر او اقل منها برضا الجاني وقال اشهب له التخيير بين القود والعفو على الدية جبراً وهو ضعيف قال الدسوقي والمذكور اولا هو مذهب ابن القاسم اه قلت وكذا عن احمد فيه روايتان ففي الشرح الكبير في فروع الحنابلة اختلفت الرواية عن احمد في موجب العمد فروى عنه ان موجبه القصاص عينا قالوا ليس للاولياء الا القتل الا ان يصطلحا على الدية برضا الجاني والمشهور في مذهب احمد ان الواجب احد شيئين الى آخر ما قال

ص۱۰۱۶ باب من طلب دم امرئ بغير حق اي بيان حكمه قاله الحافظ وغيره والمراد بالحكم الاخروي واما الحكم الدنيوي وهو القصاص فقد تقدم سابقا قال العيني والقسطلاني تبعا للكرماني قوله ليهريق دمه فان قلت الاهراق هو المحظور المستحق لمثل هذا الوعيد لا مجرد الطلب قلت المراد الطلب المترتب عليه المطلوب او ذكر الطلب ليلزم في الاهراق بالطريق الاولى۔

ص۱۰۱۶ باب العفو في الخطاء بعد الموت قال الحافظ اي عفو الولي لا عفو المقتول لانه محال ويحتمل ان يدخل وانما قيده بما بعد الموت لانه لا يظهر اثره الا فيه اذ لو عفى المقتول ثم مات لم يظهر لعفوه اثر لانه لو عاش تبين ان لا شئ له يعفو عنه وقال ابن بطال اجمعوا على ان عفو الولي انما يكون بعد موت المقتول واما قبل ذلك فالعفو للقتيل خلافا لاهل الظاهر فانهم ابطلوا عفو القتيل وحجة الجمهور ان الولي لما قام مقام المقتول في طلب ما يستحقه فاذا جعل له العفو كان ذلك للاصيل اولا وقد اخرج ابو بكر بن ابي شيبة من مرسل قتادة ان عروة بن مسعود لما دعا قومه الى الاسلام فرمى بسهم فقتل عفا عن قاتله قبل ان يموت فاجاز النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عفوه اه قال العيني مطابقة الحديث للترجمة توخذ من قوله غفر الله لكم لان معناه عفوت حكم لان المسلمين كانوا قتلوا اليمان ابا حذيفة خطاء يوم احد فعفا حذيفة عنهم بعد قتله اه لكن فيه ان الحديث موقوف وليس من داب المصنف الاستدلال بالموقوف ويمكن ان يجاب عنه ان في هذا الحديث زيادة اخرجها ابو اسحق الفزاري في سننه وهي قوله فبلغت النبي صلى الله عليه وسلم فزاده عنده خيرا ووداه

من عنده قوله حتى لحقوا بالطائف قال صاحب الفيض ولم يذكر الراوي هذا الحرف الا ههنا واظنه اختلاطا منه فان هزيمة الكفار يوم احد في الكرة الاولى قد ذكرها الآخرون ايضا اما انهم لحقوا بالطائف الذي لم اصل من احد فلم يذكره احد الا هذا الراوي فلينظر اهـ قلت لم يتعرض له الحافظ ولا غيره ووجهه والدي الماجد مولانا محمد يحيى نور الله مرقده في حاشية نسخته بهذا اللفظ اي انهزم من المشركين الذين قاتلوا في احد يوم فتح مكة الى الطائف كالوحشي ونحوه اهـ

ص باب قول الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الآية الظاهر ان المقصود بهذه الترجمة بيان حكم قتل الخطأ وهو الدية فان المذكور في هذه الآية هو الدية واما القصاص فقد تقدم مستقلا في باب مفرد واختلف النسخ ههنا ففي بعض النسخ ذكرت هذه الآية تمامها الى قوله وكان الله عليما حكيما قال القسطلاني وهذه الآية اصل في الديات فذكر فيها ديتين وثلاث كفارات ذكر الدية والكفارة بقتل المؤمن في دار الاسلام والكفارة دون الدية في قتل المؤمن في دار الحرب في صف المشركين اذا حضر معهم الصف فقتله مسلم وذكر الدية والكفارة في قتل الذمي في دار الاسلام ولم يذكر المؤلف في هذا الباب حديثا عند الاكثر اهـ وفي هامش المصرية لم يذكر في هذا الباب حديثا اكتفاء بالآية اولانه لم يجد حديثا على شرطه اهـ

ص باب اذا اقر بالقتل مرة قتل به قال العلامة القسطلاني وسقط لفظ باب للنسفي وقال بعد قوله خطأ الآية واذا اقر الخ ثم ذكر الحديث بغيره وحينئذ فيحتاج الى مناسبة بين الآية والحديث ولم تظهر اصلا فالصواب كما في الفتح اثبات الباب كما في رواية غير النسفي ومطابقة الحديث للترجمة ماخوذة من اطلاق قوله فجئ باليهود فاعترف فانه لم يذكر فيه عددا والاصل عدمه اهـ ولم يذكر المذاهب والمسئلة وفاقية بين الائمة الاربعة فيكفي في القتل الاقرار مرة واحدة عند الائمة الاربعة وما حكى الشراح من خلاف بعض الكوفيين في اشتراطهم الاقرار مرتين مذهب غير الاحناف فاراد الامام البخاري بهذا الباب الرد على من اشترط العدد فيه وفي الدر المختار في بيان الفرق بين الحدود والقصاص ان القصاص يثبت باشارة الاخرس دون الحدود اهـ وقال العيني قلت اشتراط الكوفيين مرتين في الاقرار قياس على اشتراط الاربعة في الزنا ومطلق الاعتراف لا يحصر على المرة اهـ قلت عجيب من العلامة العيني انه كيف ايد قول الكوفيين فانه يشعر انه مذهب الاحناف مع انه ليس كذلك فان مذهب الاحناف في هذا كالجمهور وقد تقدم انه يثبت عندنا بالاشارة اي في الاخرس فكيف بصريح الاقرار فتامل وهكذا ذكر الشيخ الكنكوهي في بعض تقاريره والشيخ الانور في فيض الباري مذهب الاحناف موافقا للجمهور كما في هامش اللامع

ص باب قتل الرجل بالمرأة قال العلامة العيني وهو قول فقهاء عامة الامصار وجماعة العلماء وشذ الحسن ورواه عن عطاء فقالا ان قتل اولياء المرأة الرجل بها ادوا نصف الدية وان قتل اولياء الرجل المرأة اخذ وامن اوليائها نصف دية الرجل وروي مثله عن الشعبي عن علي رضي الله عنه وبه قال عثمان البتي وحجة الجماعة حديث الباب اهـ

ص باب القصاص بين الرجال والنساء في الجراحات قال العيني والجراحات جمع جراحة ووجوب القصاص في ذلك قول الثوري والاوزاعي ومالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس من الجراح لان المساواة معتبرة في النفس دون الاطراف الا ترى ان اليد الصحيحة لا تؤخذ باليد الشلاء والنفس الصحيحة تؤخذ بالمريضة اهـ وافاد الشيخ الكنكوهي كما في هامش اللامع عن تقرير الشيخ المكي قوله في الجراحات قلنا قد اضطربت الروايات فيه فرجحنا سقوط القصاص فيما دون النفس بالقياس اهـ وبسط في هامش اللامع فارجع اليه لو اشتقت وفي الهداية ولا قصاص بين الرجل والمرأة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد اي فيما دون النفس ولا بين العبدين خلافا للشافعي الا في الحر يقطع طرف العبد فانه لا يجب القصاص فيه عنده ايضا اهـ وفي الفيض ولا قصاص عندنا بين المرأة والرجل في الاطراف والجراحات التي لا يمكن المساواة فيها اما في النفس ونحو قلع السن ففيه ذلك وخالفنا البخاري في قصاص الجراحات ولنا اثر ابن مسعود في كتاب الام يدل على ما قلنا اهـ قوله وجرحت اخت الربيع الخ قال القسطلاني وهذا طرف من حديث اخرجه مسلم قال ابو ذر الصواب الربيع بنت النضر عمة انس وهو موافق لما في البقرة من وجه آخر عن انس ان الربيع بنت النضر كسرت ثنية جارية اهـ وقال الحافظ والحديث المشار اليه في سورة البقرة مختصر من حديث طويل اخرجه البخاري في الصلح بتمامه قال النووي قال العلماء المعروف رواية البخاري ويحتمل ان يكونا قصتين اهـ وبسط النووي الكلام على هذا الاختلاف وحكي عن العلماء ما تقدم في كلام الحافظ لكن جزم النووي بانهما قضيتان اقول لا شك ان المعروف في روايات البخاري انها الربيع وفي رواية مسلم انها اخت الربيع ومال شراح البخاري الى ترجيح رواية البخاري وجزم النووي بانهما قصتان احداهما لاخت الربيع والثانية للربيع فتعليق البخاري هذا ايضا يؤيد ما اختاره النووي من تعدد القصتين ولعل النووي لم يطلع على هذا التعليق والا لذكره فانه يؤيد ما اختاره والله تعالى اعلم وههنا قول آخر حكاه الحافظ عن ابن حزم اذ قال وقد جزم ابن حزم بانهما قضيتان صحيحتان وقعتا لامرأة واحدة احداهما انها جرحت انسانا فقضي عليها بالضمان والاخرى انها كسرت ثنية جارية فقضي عليها بالقصاص اهـ ومطابقة الحديث بالترجمة بما ذكره الحافظ بقوله والمراد من الحديث هنا لا يبقى احد منكم الا لد فان فيه اشارة الى مشروعية الاقتصاص من المرأة بما جنت على الرجل لان الذين لدوه كانوا رجالا ونساء وقد ورد التصريح في بعض طرقه بانهم لدوا ميمونة وهي صائمة من اجل عموم الامر كما مضى في الوفاة النبوية اهـ وفي الفيض قوله وجرحت اخته الخ ولم تثبت فيه قدم الراوي (كما تقدم) وحينئذ فلا حجة له فيه فما دام لم ينفصل الامر على جليته لا ينبغي له ان يتمسك به واما قوله لا يبقى احد منكم الا لد فليس من باب القياس الذي نحن فيه وبالجملة لم يأت المصنف بما يثبت مدعاه اهـ

ص باب من اخذ حقه او اقتص دون السلطان قال الحافظ قوله او اقتص اي اذا وجب لرجل على احد قصاص في نفس او طرف هل يشترط ان يرفع امره الى الحاكم او يجوز ان يستوفيه دون الحاكم وهو المراد بالسلطان في الترجمة قال ابن بطال اتفق ائمة الفتوى على انه لا يجوز لاحد ان يقتص من حقه دون السلطان قال وانما اختلفوا فيمن اقام الحد على عبده كما تقدم قال واما اخذ الحق فانه يجوز عندهم ان يأخذ حقه من المال خاصة اذا جحده اياه ولا بينة عليه اهـ وهكذا في العيني قلت وقد تقدم في ابواب المظالم والقصاص وترجم المصنف هناك بقوله باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمه وهي المسئلة المعروفة بمسئلة الظفر وتقدم هناك تفصيل الاختلاف فارجع اليه لو شئت وقلت واما اذا فقأ رجل عين الناظر كما في حديث الباب فسيأتي حكمه وبيان الخلاف فيه فيما سيأتي في ترجمة مستقلة بقوله باب من اطلع في بيت قوم ففقؤا عينه ثم قال العيني قال الكرماني فان قلت هذا الحديث لا يطابق الترجمة لانه صلى الله تعالى عليه وسلم هو الامام الاعظم فلا يدل على جواز ذلك لآحاد الناس قلت حكم اقواله وافعاله عام متناول للامة الا ما دل دليل على تخصيصه به اهـ وفي فيض الباري تحت الترجمة يريد ان القصاص مختص بالسلطان الا ان اولياء المقتول لو اقتصوا من القاتل بعد اقامة البينة لا يقتص منهم للقاتل غير انهم آثموا اهـ

ص باب اذا مات في الزحام او قتل ولابن بطال زيادة به اي بالزحام قاله القسطلاني قال الحافظ لم يجزم المصنف بالحكم كما جزم به في الذي بعده لوجود الاختلاف في هذا الحكم اهـ قال القسطلاني وفي المسئلة مذاهب فقيل تجب ديته في بيت المال لانه مات بفعل قوم من المسلمين فوجبت ديته في بيت مال المسلمين وقيل تجب على جميع من حضره لانه مات بفعلهم فلا يتعداهم الى غيرهم وقال الشافعي يقال لوليه ادع على من شئت واحلف فان حلف استحق الدية وان نكل حلف المدعى عليه على النفي وسقطت المطالبة وتوجيهه ان الدم لا يجب الا بالطلب وقال مالك دمه هدر لانه اذا لم يعلم قاتله بعينه استحال ان يؤخذ به احد اهـ قلت وحديث الباب قد تقدم في باب العفو في الخطأ بعد الموت اهـ قال العيني في شرح قوله ابي ابي اي قال حذيفة هذا ابي ابي لا تقتلوه ولم يسمعوا منه فقتلوه ظانين انه من المشركين فدعا لهم حذيفة قال الكرماني فدعا لهم وتصدق بديته على المسلمين وقال الخطابي فيه ان المسلم اذا قتل صاحبه خطأ عند اشتباك الحرب بلا تعمد ما مات فلا شئ عليه وكذلك في جميع الازدحامات الا اذا فعله قاصدا لهلاكه اهـ قلت وكذا الحكم عند الحنفية ففي الدر المختار لا قود بقتل مسلم مسلما ظنه مشركا بين الصفين لما مر انه من الخطأ بل القاتل عليه كفارة ودية قالوا هذا اذا اختلطوا فان كان في صف المشركين لا يجب شئ لسقوط عصمته قال عليه الصلوة والسلام من كثر سواد قوم فهو منهم اهـ وفي الهداية واذا التقى الصفان من المسلمين والمشركين فقتل مسلم مسلما ظن انه مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لان هذا احد نوعي الخطاء على ما بيناه والخطأ بنوعيه لا يوجب القود ويوجب الكفارة وكذا الدية على ما نطق به نص الكتاب ولما اختلفت سيوف المسلمين على اليمان ابي حذيفة قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية اهـ

ص باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له قال الاسماعيلي قلت ولا اذا قتلها عمدا يعني انه لا مفهوم لقوله خطأ والذي يظهر ان البخاري انما قيد بالخطأ لانه محل الخلاف قال ابن بطال قال الاوزاعي واحمد واسحاق تجب ديته على عاقلته فان عاش فهي له عليهم وان مات فهي لورثته وقال الجمهور لا يجب في ذلك شئ وقصة عامر هذه حجة لهم اذ لم ينقل ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في هذه القصة له شيئا ولو وجب لبينها اذ لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اجمعوا انه لو قطع طرفا من اطرافه عمدا او خطأ لا يجب فيه شئ اهـ وهكذا قال العيني وفيه قال الجمهور منهم ربيعة ومالك وابو حنيفة والشافعي لا شئ فيه

ص باب اذا عض رجلا فوقعت ثناياه اي هل يلزمه فيه شئ اولا قاله الحافظ ثم قال في شرح الحديث وقد اخذ بظاهر هذه القصة الجمهور فقالوا لا يلزم المعضوض قصاص ولا دية لانه في حكم الصائل واحتجوا ايضا بالاجماع بان من شهر على آخر سلاحا ليقتله فدفع عن نفسه فقتل الشاهر انه لا شئ عليه فكذا لا يضمن سنه بدفعه اياه عنها وشرط الاهدار ان يتألم المعضوض وان لا يمكنه تخليص يده بغير ذلك الى آخر ما ذكره الحافظ في تفصيل هذه المسئلة والاختلاف فيها فارجع اليه لو شئت وذكر العلامة العيني مذهب الكوفيين في هذه المسئلة كالجمهور

ص باب السن بالسن قال الحافظ قال ابن بطال اجمعوا على قلع السن بالسن في العمد واختلفوا في سائر عظام الجسد فقال مالك فيها القود وذكر تفصيلا في مذهب مالك وقال الشافعي والحنفية لا قصاص في العظم غير السن لان دون العظم حائلا من جلد ولحم وعصب يتعذر معه المماثلة الى آخر ما في الفتح قال القسطلاني تحت حديث الباب وهذا بخلاف غير السن من العظام لعدم الوثوق بالمماثلة فيه وهذا مذهب الشافعية والحنفية وقال المالكية بالقود في العظام الا ما كان مجوفا او كان كالمأمومة والمنقلة والهاشمة ففيها الدية

ص باب دية الاصابع اي هل مستوية او مختلفة قاله الحافظ ثم قال تحت حديث الباب قال الترمذي والعمل على هذا عند اهل العلم وبه يقول الثوري والشافعي واحمد واسحق قلت وبه قال جميع فقهاء الامصار وكان فيه خلاف قديم فاخرج ابن ابي شيبة من رواية سعيد بن المسيب عن عمر في الابهام خمسة عشر وفي السبابة والوسطى عشر عشر وفي البنصر تسع وفي الخنصر ست وفي جامع الثوري عن عمر نحوه وزاد وقال سعيد بن المسيب حتى وجد عمر في كتاب الديات لعمرو بن حزم في كل اصبع عشر فرجع اليه اهـ قال القسطلاني ولابي داؤد والترمذي اصابع اليدين والرجلين سواء ولابن ماجة من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رفعه الاصابع سواء كلهن فيه عشر عشر من الابل اي فلا فضل لبعض الاصابع على بعض واصابع اليد والرجل سواء كما عليه ائمة الفتوى اهـ

ص باب اذا اصاب قوم من رجل الخ اي اذا قتل او جرح جماعة شخصا واحدا هل يجب القصاص على الجميع او يتعين واحد ليقتص منه ويؤخذ من الباقين الدية فالمراد بالمعاقبة ههنا المكافاة اهـ من الفتح وفي هامش النسخة المصرية تحت ترجمة الباب وجواب الاستفهام محذوف اي عوقبوا ان كانت الاصابة تقتضي

حدا او تعزيرا وتوصلوا ان كانت تقتضي مماثلة اهـ وقال القسطلاني في قوله يعاقب بفتح القاف مبنيا للمفعول وفي رواية يعاقبون بلفظ الجمع وفي اخرى يعاقبوا بحذف النون لغة ضعيفة اي يكافأ الذين اصابوه ويجازون على فعلهم كما وقع في اللدود او يقتص بالبناء للمفعول وقيل للفاعل فيها منهم كلهم اذا قتلوه او جرحوه او يتعين واحد يقتص منه ويؤخذ من الباقين الدية والاول مذهب جمهور العلماء وروى الشافعي عن عبد الله بن الزبير ومعاذ فلو قتله عشرة فله ان يقتل واحدا منهم ويأخذ من التسعة تسعة اعشار الدية اهـ وفي الهداية واذا قتل جماعة واحدا عمدا اقتص من جميعهم لقول عمر لو تمالأ عليه اهل صنعاء لقتلتهم اهـ قال الكرماني فان قلت ما فائدة الجمع بين المعاقبة والاقتصاص قلت الغالب ان القصاص يستعمل في الدم والمعاقبة المكافأة والمجازاة فيتناول اللدود ونحوه فلعل غرضه التعميم ولهذا فسرنا الاصابة بالتعميم ليتناول الكل اهـ وتوضيح المقام بحيث يتضح المرام ان المذكور في الترجمة هو احد الشقين اعني الاقتصاص من الجميع والشق الثاني غير مذكور ههنا وهو ما ذكره الشراح من انه يتعين واحد منهم للاقتصاص ويؤخذ الدية من الباقين فقول المصنف او يقتص ليس عديلا لقوله يعاقب كما يتوهم في بادي الرأي بل المجموع بيان لاحد الشقين ثم قال الكرماني وانما خص الاقتصاص بالذكر رد المثل ما نقل عن ابن سيرين انه قال في رجل يقتله رجلان يقتل احدهما ويؤخذ الدية من الآخر وعن الشعبي انه يدفعان الى وليه ويقتل من شاء منهما ويعفو عن الآخر وعن الظاهرية انه لا قود بل الواجب الدية اهـ قوله وقد اقاد ابو بكر من لطمة الخ سيأتي الكلام على تحقيق المسئلة ومذاهب الائمة في محله في باب اذا لطم المسلم يهوديا عند الغضب الخ في آخر هذا الكتاب

ص۱۰۱۰ باب القسامة قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان القسامة واحكامها والقسامة بفتح القاف وتخفيف السين مصدر اقسم قسما وقسامة وفي بعض النسخ كتاب القسامة والصحيح انها اسم للايمان وقال الازهري انها اسم للاولياء الذين يحلفون على استحقاق دم المقتول اهـ قال الحافظ قال القاضي عياض حديث القسامة اصل من اصول الشرع وقاعدة من قواعد الاحكام وركن من اركان مصالح العباد وبه اخذ كافة الائمة والسلف من الصحابة والتابعين وعلماء الامة وفقهاء الامصار من الحجازيين والشاميين والكوفيين واختلفوا في صورة الاخذ به وروي التوقف عن الاخذ به عن طائفة فلم يروا القسامة ولا اثبتوا بها في الشرع حكما وهذا مذهب الحكم بن عتيبة وابي قلابة وسالم بن عبد الله وابراهيم بن علية واليه ينحو البخاري وروي عن عمر بن عبد العزيز باختلاف عنه اهـ وقال العيني في الحديث مشروعية القسامة في الدم وهو امر كان في الجاهلية فاقره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسلام اهـ قلت وما قال القاضي عياض من ان الامام البخاري لم يقل بالقسامة كذا قال ابن المنير كما سيأتي في كلام الحافظ وهكذا قال الكرماني الى ان ميل البخاري الى عدم الاخذ بالقسامة اذ قال في ذكر مذاهب الائمة في المسئلة وانكر البخاري بالكلية حكمها وكذا الطائفة الاخرى كابي قلابة ونحوه قالوا لا حكم لها ولا عمل بها اهـ وقال القسطلاني في اول كتاب القسامة تبعا للقاضي على الظاهر الى ان البخاري مال الى عدم الاخذ بالقسامة لكن حكى القسطلاني في آخر الباب ما سيأتي من كلام الحافظ الرد على من قال ان ميل البخاري الى عدم الاخذ بحديث القسامة قال الحافظ نبه ابن المنير في الحاشية على النكتة في كون البخاري لم يورد في هذا الباب الطريق الدالة على تحليف المدعي وهي مما خالفت فيه القسامة بقية الحقوق فقال مذهب البخاري تضعيف القسامة فلهذا صدر الباب بالاحاديث الدالة على ان اليمين في جانب المدعى عليه واورد طريق سعيد بن عبيد وهو جار على القواعد والزام المدعي البينة ليس من خصوصية القسامة في شيء ثم ذكر حديث القسامة الدال على خروجها عن القواعد بطريق العرض في كتاب الجزية فرارا من ان يذكرها ههنا فيغلط المستدل بها على اعتقاد البخاري قال وهذا الاخفاء مع صحة القصد ليس من قبيل كتمان العلم قال الحافظ الذي يظهر لي ان البخاري لا يضعف القسامة من حيث هي بل يوافق الشافعي في انه لا قود فيها ويخالفه في ان الذي يحلف فيها هو المدعي بل يرى ان الروايات اختلفت في ذلك في قصة الانصار ويهود خيبر فيرد المختلف الى المتفق عليه من ان اليمين على المدعى عليه فمن ثم اورد رواية سعيد بن عبيد في باب القسامة وطريق يحيى بن سعيد في باب آخر وليس في شيء من ذلك تضعيف اصل القسامة والله تعالى اعلم وهكذا قال العيني من ان البخاري ذهب الى ترك القتل بالقسامة لا الى ترك القسامة رأسا وهذا هو الرأي عندي من ان البخاري لم ينكر القسامة برأسها كما قيل وكذا عمر بن عبد العزيز كما تقدم من نقل كلام هؤلاء الجهابذة وليت شعري كيف نسبوا الى الامام البخاري انكار القسامة برأسها وصنيعه في صحيحه يدل دلالة واضحة على انه انكر القود بالقسامة فانه ذكر فيه حديث ابي قلابة وهو كما ترى لا يدل الا على عدم القود بها وبسط الكلام في هذا المقام في هامش اللامع اشد البسط ومحصل الكلام ان ههنا ثلاثة امور الاول ثبوت القسامة والاخذ بها كما هو مسلك جمهور العلماء ولم يخالفهم في ذلك الامام البخاري كما تقدم مبسوطا والثاني ان بداءة الايمان في القسامة على المدعى عليهم كما هو مسلك الحنفية واختاره البخاري كما تقدم في كلام الحافظ ولذا صدر الباب بقوله شاهداك او يمينه وقال القسطلاني تحت حديث الباب وفي الحديث ان اليمين تتوجه اولا على المدعى عليه لا على المدعي كما في قصة نفر الانصاريين اهـ وقال صاحب الفيض اعلم ان اليمين لا تتوجه عندنا في القسامة الى المدعي وكذا الاقتصاص فيها على المدعى عليه واما فائدة الايمان فتظهر في حق انكشاف الحال وواففنا المصنف على ذلك اهـ والامر الثالث ان البخاري مال الى ترك القود بالقسامة قال العيني تحت الحديث الاول من حديثي الباب ذكر البخاري هذا الحديث مطابقا لما قبله في عدم القود في القسامة وان الحكم فيها مقصور على البينة واليمين اهـ وهكذا ذكره القسطلاني تبعا للعيني والمسئلة خلافية قال الحافظ واختلف القائلون بالقسامة في العمد هل يجب به القود او الدية فمذهب معظم الحجازيين ايجاب القود اذا كملت شروطها وهو قول الزهري ومالك والاوزاعي والشافعي في احد قوليه واحمد واسحاق وداؤد واختلف عن عمر بن عبد العزيز اهـ وقال الكرماني قال الشافعي وابو حنيفة تجب بها الدية لعدم العلم بشروط القصاص وقال مالك واحمد يجب القصاص اهـ قلت ومذهب احمد ايجاب القصاص بالقسامة في صورة العمد

رواية واحدة قال الموفق الاولياء اذا حلفوا استحقوا القود اذا كانت الدعوى عمدا وبه قال مالك والليث فصح قولان كالمذهبين اهـ وكذا مذهب الامام مالك ايجاب القصاص في صورة العمد صرح به مالك في الموطأ اذ قال مالك فان حلف المدعون استحقوا دم صاحبهم وقتلوا من حلفوا عليه ولا يقتل في القسامة الا واحد اهـ والمشهور من قولي الشافعي المنصور عند اتباعه ايجاب الدية لا القصاص ولذا نقل عامة نقلة المذاهب مذهب الشافعي ايجاب الدية لا غير ولذا اول النووي والخطابي وغيرهما من الشافعية قوله صلى الله عليه وسلم تستحقوا دم صاحبكم كذا في الاوجز ومذهب مالك وهكذا عندنا الحنفية تجب بالقسامة الدية لا القصاص ففي البدائع هذا الذي ذكرنا حكم قتل نفس علم قاتلها فاما حكم نفس لم يعلم قاتلها فوجوب القسامة والدية عند عامة العلماء رحمهم الله تعالى وعند مالك رحمه الله وجوب القسامة والقصاص ثم ليعلم صورة القسامة مع ما فيه من خلاف الائمة فقال ابن قدامة اذا وجد قتيل في موضع فادعى اولياؤه قتله على واحد او جماعة ولم تكن بينهم عداوة ولا لوث فهي كسائر الدعاوي ان كانت لهم بينة حكم لهم بها والا فالقول قول المنكر وبهذا قال مالك والشافعي فان كان بينهم عداوة ولوث فادعى اولياؤه على واحد حلف الاولياء على قاتله خمسين يمينا واستحقوا دمه اذا كانت الدعوى عمدا فان لم يحلف المدعون حلف المدعى عليه خمسين يمينا وبرئ هذا ظاهر المذهب وبه قال مالك والشافعي وحكى ابو الخطاب رواية اخرى عن احمد انهم يحلفون ويغرمون الدية لقضية عمر وهو قول اصحاب الراي ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم فتبرئكم يهود بايمان خمسين منهم وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يغرم اليهود وانه اداها من عنده فان لم يحلف المدعون ولم يرضوا بيمين المدعى عليه فداه الامام من بيت المال يعني ادى دية القضية عبد الله بن سهل حين قتل بخيبر فابى الانصار ان يحلفوا وقالوا كيف نقبل ايمان قوم كفار فاداه النبي صلى الله عليه وسلم من عنده كراهية ان يبطل دمه اهـ واما عندنا الحنفية فعلى الاصل المتفق عليه من ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ولا عبرة عندنا لحلف الاولياء قال صاحب الهداية واذا وجد القتيل في محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فاذا حلفوا قضي على اهل المحلة بالدية وقال الشافعي لا تجب الدية لقوله عليه الصلوة والسلام تبرئكم اليهود بايمانها ولنا ان النبي عليه الصلوة والسلام جمع بين الدية والقسامة في حديث سهل وقوله عليه الصلوة والسلام تبرئكم اليهود محمول على الابراء عن القصاص ومن ابى منهم اليمين حبس حتى يحلف اهـ مختصرا قوله فدفعه الى اخي المقتول الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع معناه ان عمر دفع المدعى عليه بعد تمام الايمان الى اخي المقتول فقرنت يده الى يده فلما يفلت اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ هو الحق الصواب وهو المتعين من ان الضميرين في قوله يده بيده يرجعان الى القاتل واخي المقتول وهو ظاهر والعجب من الشراح قاطبة انها زلت اقدامهم في شرح هذا الكلام اذ ارجعوا الضمير رفعه الى الرجل الذي قدم به الخمسون وفيه اوهام الاول انه لا خصوصية لهذا الرجل من جملة خمسين رجلا والثاني بقي التاسع والاربعون عدد القرين والثالث انهم ارتكبوا المجاز في قوله انطلقا والخمسون بحمل خمسين على المجاز قال الكرماني فان قلت هم تسع واربعون فكيف قيل هذه الاطلاقات جائز من باب اطلاق الكل وارادة الجزء او المراد الخمسون تقريبا اهـ والوجه الرابع انه يصح على هذا ما يأتي من قوله فلت القرينان فاتبعهما حجر فكسر رجل اخي المقتول فانه يصح على كلام الشيخ لا على كلام الشراح لان القرينين على كلام الشراح هو الرجل الذي جعلوه مكان الرجل الشامي والثاني اخو المقتول ولا وجه لبقاء هذا الرجل على كلامهم انه كيف نجا من الهلاك وقد هلك تسع واربعون وعلى كلام الشيخ قدس سره هلك الخمسون الذين دخلوا الغار وحلفوا كاذبين وهلك اخو المقتول لكتمانه ولذا تأخر موته من الخمسين لان جريمته كانت غير جريمتهم فتدبر وتفكر ويظهر من كلام صاحب الفيض ان رأيه موافق في شرح هذا المقام لرأي الشيخ قدس سره-

ص۱۰۱۲ باب من اطلع في بيت قوم ففقؤا عينه فلا دية له قال الحافظ كذا جزم بنفي الدية وليس في خبره الذي ساقه تصريح بذلك فكأنه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه على عادته قال القسطلاني واستدل بحديث الباب على جواز رمي من يتجسس فلو لم يندفع بالشيء الخفيف جاز بالثقيل وانه ان اصيبت نفسه او بعضه فهو هدر وقال المالكية بالقصاص وانه لا يجوز قصد العين ولا غيرها واعتلوا بان المعصية لا تدفع بالمعصية وهل يشترط الانذار قبل الرمي الاصح عند الشافعية لا اهـ مختصرا وفي هامش اللامع اختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الائمة والتحقيق انه هدر في اصح قولي الشافعي وهو مذهب احمد كما صرح به في الروض المربع وكذا في زاد المعاد لابن القيم واما عند الامام مالك فنقل الشراح الحديث مذهبه القود مطلقا لكن الصواب في مسلكه ما قال الدردير المالكي ان فيه القصاص في صورة العمد والدية في الخطاء واما عندنا الحنفية فان لم يمكن دفعه الا بالفقء فهو هدر والا فالدية لا القصاص فان الحدود تندرئ بالشبهات والحديث عندنا محمول على التغليظ والتشديد صرح به ابن عابدين وغيره اهـ من هامش اللامع والتفصيل فيه-

ص۱۰۱۳ باب العاقلة بكسر القاف جمع عاقل وهو دافع الدية وسميت الدية عقلا تسمية بالمصدر لان الابل كانت تعقل بفناء ولي القتيل ثم كثر الاستعمال حتى اطلق العقل على الدية ولو لم تكن ابلا وعاقلة الرجل قراباته من قبل الاب وهم عصبة وتحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة واجمع اهل العلم على ذلك وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لكنه خص من عمومها ذلك لما فيه من المصلحة لان القاتل لو اخذ بالدية لاوشك ان تأتي على جميع ماله لان تتابع الخطاء منه لا يؤمن ولو ترك بغير تغريم لاهدر دم المقتول اهـ من الفتح وفي الفيض العاقلة هم الذين يغرمون الدية وهم العصبات وسماهم الفقهاء بكتاب المعاقل والقياس فيه ان يكون كتاب العواقل فان المعاقل هي الديات والمذكور في هذا الباب مسائل من تؤخذ منهم الدية اهـ وبسط الكلام على العاقلة في الاوجز ومنه في هامش اللامع فقيه قال الموفق لا خلاف بين اهل العلم في ان العاقلة العصبات وان غيرهم من الاخوة من الام وسائر ذوي الارحام والزوج وكل من عدا العصبات ليسوا هم من العاقلة واختلف في الاباء والبنين هل هم من العاقلة او لا وعن احمد في ذلك روايتان احدهما كل العصبة من العاقلة يدخل فيه آباء القاتل وابناؤه وهو مذهب مالك وابي حنيفة والقول الثاني ليس آباؤه وابناؤه من العاقلة وهو قول الشافعي قلت وهذا كله انما هي

الرجل من اہل الدیوان وان کان من اہل الدیوان فالدیۃ علی اہل الدیوان وہذا عندنا قال الموفق لا مدخل لاہل الدیوان فی المعاقلۃ وبہذا قال الشافعی واختلف قول المالکیۃ فی اعتبار الدیوان وعدمہ ثم اعلم انہ یرد علی ظاہر تبویب المصنف انہ لا یطابق الحدیث بالترجمۃ فان ظاہر الباب بیان العاقلۃ من ہم ولیس لہا ذکر فی الحدیث ولم یتعرض لذلک احد من الشراح قال العینی ای ہذا باب فی بیان العاقلۃ وہو جمع عاقل وہو دافع الدیۃ ثم قال تحت حدیث الباب مطابقتہ للترجمۃ فی قولہ العقل وہو الدیۃ وقال القسطلانی فی شرح الحدیث قولہ العقل ای الدیۃ ومقادیرہا واصنافہا فعلی ظاہر کلام الشراح لا مطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ والاوجہ عندی ان غرض الامام البخاری لیس بیان العاقلۃ بل الغرض بیان اثبات تحمل العاقلۃ الدیۃ لانہ بظاہرہ یخالف قولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری والمراد بالعقل فی الحدیث تحمل العقل اشار الی ذلک الکرمانی اذ قال اراد بالعقل ما تحملہ العاقلۃ وذلک ان ظاہرہ یخالف الکتاب وہو قولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری اھ وعلی ہذا المطابقۃ ظاہرۃ

ص١٠٢١ باب جنین المرأۃ الجنین وزن عظیم حمل المرأۃ مادام فی بطنہا سمی بذلک لاستتارہ فان خرج حیا فہو ولد او میتا فہو سقط وقد یطلق علیہ جنین اھ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان حکم جنین المرأۃ اھ والمراد واضح ای ماذا یجب فی اسلامہ واسقاطہ وترجم الامام ابوداؤد بقولہ باب دیۃ الجنین وہو اوضح فی المراد ولم یذکر المصنف الحکم لظہورہ من حدیث الباب وہو الغرۃ واختلف العلماء فی مصداقہا فقیل العبد الابیض او الامۃ البیضاء لان اصل الغرۃ بیاض فی الوجہ وقالت الائمۃ الاربعۃ ہما یجزیٔ کان مطلقا وان کانا اسودین ولا یجزیٔ غیرہما قال ابن قدامۃ فی جنین الحرۃ المسلمۃ غرۃ وہذا قول اکثر اہل العلم منہم مالک والثوری والشافعی واسحق واصحاب الرای فان قیل فقد روی فی ہذا الحدیث او فرس او بغل قلنا ہذا لا یثبت رواہ ابن یونس ووہم فیہ قالہ اہل النقل والحدیث الصحیح المتفق علیہ انما فیہ عبد او امۃ وقال عروۃ وطاؤس ومجاہد الغرۃ عبد او امۃ او فرس وجعل ابن سیرین مکان الفرس مأۃ شاۃ ونحوہ قال الشعبی وان کان الجنین مملوکا ففیہ عشر قیمۃ امہ سواء کان الجنین ذکرا کان او انثی وبہ قال مالک والشافعی واسحق وقال الثوری وابوحنیفۃ واصحابہ یجب فیہ نصف عشر قیمتہ ان کان ذکرا او عشر قیمتہ ان کان انثی ثم قال الموفق الغرۃ قیمتہا نصف عشر الدیۃ وہی خمس من الابل وبہ قال النخعی والشعبی وربیعۃ ومالک والشافعی واسحق واصحاب الرای وفی الہدایۃ واذا ضرب بطن امرأۃ فالقت جنینا میتا ففیہ غرۃ وہی نصف عشر الدیۃ یعنی دیۃ الرجل وہذا فی الذکر وفی الانثی عشر دیۃ المرأۃ وکل منہما خمس مائۃ درہم والقیاس ان لا یجب شیٔ لانہ لم یتیقن بحیاتہ والظاہر لا یصلح حجۃ للاستحقاق ووجہ الاستحسان ثم ذکر حدیث الباب ثم قال وفی جنین الامۃ اذا کان ذکرا نصف عشر قیمتہ لو کان حیا وعشر قیمتہ لو کان انثی اھ وہذا ای خمس مائۃ درہم عندنا وعند الجمہور خمسون دینارا او ست مائۃ درہم وذلک لانہم اختلفوا فی مقدار الدیۃ من حیث الدراہم فعند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ مقدار اثنا عشر الف درہم وعند الحنفیۃ عشرۃ آلاف درہم والبسط فی محلہ ـــ

ص١٠٢٢ باب جنین المرأۃ وان العقل علی الوالد الخ ولا یخفی ان الغرض من ہذہ الترجمۃ الجزء الثانی منہ وہو قولہ ان العقل علی الوالد الخ فلا تکرار بین الترجمتین علی ما یتوہم فی بادی الرای وفی الفیض یعنی ان دیۃ الجنین تستوفی من الوالد وعصبتہ لا من ولد الجانیۃ وقد مر معنی ان ولد الجانیۃ ان کان من قوم امہا یعد من العصبات ایضا فلا لا اھ واستشکل مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ کما بسطہ الحافظ واختصرہ القسطلانی حیث قال ولیس فی الحدیث بیان ایجاب العقل علی الوالد فلا مطابقۃ واجیب بانہ ورد فی بعض طرق القصۃ بلفظ الوالد کما جرت عادۃ المؤلف بمثل ذلک لیعض الطالب علی البحث علی جمیع الطرق اھ

ص١٠٢٢ باب من استعار عبدا او صبیا الخ کذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخ الشروح استعان بدل استعار قال الحافظ کذا للاکثر بالنون وللنسفی والاسماعیلی استعار بالراء قال الکرمانی ومناسبۃ الباب للکتاب انہ لو ہلک وجبت قیمۃ العبد او دیۃ الحر اھ وقال العینی ووجہ ذکر ہذا الباب فی کتاب الدیات ہو انہ اذا ہلک العبد فی الاستعمال وجبت الدیۃ واختلفوا فی دیۃ الصبی وفی التوضیح ان استعان حرا بالغا متطوعا او باجارۃ واصابہ شیٔ فلا ضمان علیہ عند الجمیع ان کان ذلک لا غرر فیہ انما یضمن من جنی او تعدی واختلف اذا استعمل عبدا بالغا فی شیٔ فعطب فقال ابن القاسم ان استعمل عبدا فی بئر یحفرہا ولم یؤذن لہ سیدہ فی الاجارۃ فہو ضامن ان عطب وکذلک اذا بعثہ الی سفر بکتاب وروی ابن وہب عن مالک لا ضمان علیہ سواء اذن لہ سیدہ فی الاجارۃ او لم یاذن الی آخر ما ذکر قال الحافظ قال ابن بطال انما اشترطت ام سلمۃ الحر لان جمہور العلماء یقولون من استعان حرا لم یبلغ او عبدا بغیر اذن مولاہ فہلکا من ذلک العمل فہو ضامن لقیمۃ العبد واما دیۃ الحر فہی علی عاقلتہ ثم ذکر الحافظ اقوالا اخری وجہ ہذا الاشتراط المذکور فی الحدیث فارجع الیہ لو شئت

ص١٠٢٤ باب المعدن جبار قال الحافظ رحمہ اللہ تعالی کذا ترجم ببعض الخبر وافرد بعضہ بعضا وترجم فی الزکوۃ البقیۃ وقد تقدم فی کتاب الشرب من طریق ابی صالح عن ابی ہریرۃ بتمامہ وبدا فیہ بالمعدن وثنی بالبئر قال العینی جبار بضم الجیم وتخفیف الموحدۃ ای ہدر لا شیٔ فیہ ومعنی المعدن جبار ان یحفر معدنا فی موات او فی ملکہ فیہلک فیہ الاجیر او غیرہ ممن یمر بہ فلا ضمان علیہ فی ذلک وقولہ والبئر جبار یعنی اذا احتفر بئرا للسبیل فی ملک او موات فوقع فیہا انسان فلا غرم علی صاحبہا ویقال المراد بالبئر منہا العادیۃ القدیمۃ التی لا یعلم لہا مالک تکون فی البادیۃ فیقع فیہا انسان او دابۃ فلا شیٔ فی ذلک علی احد اھ وہکذا فی الفتح وزاد واما من حفر بئرا فی طریق المسلمین وکذا فی ملک غیرہ بغیر اذن فتلف بہا انسان فانہ یجب ضمانہ علی عاقلۃ الحافر والکفارۃ فی مالہ وان تلف بہا غیر آدمی وجب ضمانہ فی مال الحافر ویلتحق بالبئر کل حفرۃ علی التفصیل المذکور قال ابن بطال وخالف الحنفیۃ فی ذلک فضمنوا حافر البئر مطلقا قیاسا علی راکب الدابۃ ولا قیاس مع النص اھ قلت النقل عن الحنفیۃ لیس بصحیح فقال الامام محمد فی مؤطاہ تحت حدیث الباب وبہذا ناخذ والبئر والمعدن الرجل یستاذن الرجل یحفر لہ بئرا

ومعدنا فیسقط علیہ فیقتلہ فذلک ہدر اھ مطولا وفی الہدایۃ ومن حفر بئرا فی طریق المسلمین او وضع حجرا فتلف بذلک انسان فدیتہ علی عاقلتہ والمراد بالطریق الطریق فی الامصار دون الفیافی والصحاری لانہ لا یمکن العدول عنہ فی الامصار غالبا دون الصحاری اھ قلت فلعل ہذہ المسئلۃ ہو منشأ ما نقل عن الحنفیۃ ابن بطال وحاصل مذہبنا انہ لو حفر شخص بئرا فی الامصار فی غیر ملکہ فتلف بہ انسان فحینئذ تجب الدیۃ عندنا واما لو حفر فی الفیافی والصحاری فلا دیۃ علیہ کما تقدم وکذا لو حفر فی ملکہ ولو فی الممر لم یضمن کما فی الہدایۃ حیث قال وکذا ان حفر فی ملکہ یعنی کما اذا امرہ الامام بحفر فی طریق المسلمین لم یضمن ما تلف بہ کذلک اذا حفرہ فی ملکہ وان لم یاذن لہ الامام لم یضمن اھ من الہدایۃ مع زیادۃ من ہامشہ وہذا الاختلاف فی مسئلۃ حفر البئر والمعدن واما مسئلۃ جرح العجماء فسیأتی الخلاف فیہ فی الباب الآتی

ص١٠٢٤ باب العجماء جبار قال الحافظ افرد ہذہ الترجمۃ لما فیہا من التفاریع الزائدۃ عن البئر والمعدن اھ ومسئلۃ الباب خلافیۃ قال العلامۃ العینی واحتج بحدیث الباب ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالی علی انہ لا ضمان فیما اتلفتہ البہائم مطلقا سواء فیہ الجرح وغیرہ وسواء فیہ اللیل والنہار وسواء کان معہا احد او لا الا ان یحملہا الذی معہا علی الاتلاف او یقصدہ فحینئذ یضمن لوجود التعدی منہ وہو قول داؤد واہل الظاہر وقال مالک والشافعی واحمد ان کان معہا احد من مالک او مستأجر او مستعیر وغیرہم وجب علیہ ضمان ما اتلفتہ وحملوا الحدیث علی ما اذا لم یکن معہا احد الی آخر ما ذکر قلت وما حکی العینی فی مذہب الحنفیۃ من قولہ سواء کان معہا او لا مخالف لما فی کتبنا فانہم صرحوا بان عدم الضمان عندنا فیما اذا لم یکن معہا سائق ولا قائد نعم لا فرق عندنا بین اللیل والنہار کما قال بہ الجمہور ففی الہدایۃ الراکب ضامن لما اوطأت الدابۃ ما اصابت بیدہا او رجلہا او رأسہا او کدمت ولا یضمن ما نفحت برجلہا او ذنبہا والسائق ضامن لما اصابت بیدہا او رجلہا والقائد ضامن لما اصابت بیدہا دون رجلہا ثم قال ولو انفلتت الدابۃ فاصابت مالا او آدمیا لیلا او نہارا لا ضمان علی صاحبہا لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام جرح العجماء جبار وقال محمد رحمہ اللہ ہی المنفلتۃ اھ وفی ہامش اللامع عن الشرح الکبیر لابن قدامۃ یضمن ما افسدت من الزرع والشجر لیلا ولا یضمن ما افسدت من ذلک نہارا اذا لم یکن ید احد علیہا وہذا قول مالک والشافعی وقال اللیث یضمن مالکہا ما افسد لیلا ونہارا باقل الامرین من قیمتہا او قدر ما اتلفتہ وقال ابوحنیفۃ لا ضمان علیہ بحال لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم العجماء جرحہا جبار اھ قلت وقال الامام مالک فی الموطا قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علی اہل الحوائط حفظہا بالنہار وان ما افسدت المواشی باللیل ضامن علی اہلہا قال صاحب المحلی نقلا عن شرح السیوطی فی العرف ان اصحاب الحوائط یحفظونہا بالنہار واصحاب المواشی باللیل فمن خالف ہذہ العادۃ کان خارجا عن رسوم الحفظ وفیہ ایضا قال ابوحنیفۃ لا ضمان فیہا اذا لم یکن المالک معہا لیلا ولا نہارا لحدیث العجماء جبار اھ

ص١٠٢٤ باب اثم من قتل ذمیا بغیر جرم قال القسطلانی ذمیا یہودیا او نصرانیا بغیر حق وقال العینی بغیر جرم ای بغیر موجب شرعی لقتلہ ثم قال تحت حدیث الباب مطابقتہ بالترجمۃ غیر ظاہر لان الترجمۃ بالذمی وہو کتابی عقد معہ عقد الجزیۃ واجاب الکرمانی بان المعاہد ذمی ایضا باعتبار ان لہ ذمۃ المسلمین وفی عہدہم فالذمی اعم من ذلک قال الحافظ قولہ بغیر جرم وقد ثبتت فی الجزیۃ حکم ہذا القید وانہ وان لم یذکر فی الخبر فقد عرف من قاعدۃ الشرع والذمی منسوب الی الذمۃ وہو العہد ومنہ ذمۃ المسلمین واحدۃ ثم قال الحافظ ترجم بالذمی واورد الخبر فی المعاہد وترجم فی الجزیۃ بلفظ من قتل معاہدا کما ہو ظاہر الخبر والمراد بہ من لہ عہد مع المسلمین سواء کان بعقد جزیۃ او ہدنۃ من سلطان او امان من مسلم وکأنہ اشار بالترجمۃ الی روایۃ مروان بن معاویۃ المذکورۃ ای فی الفتح فان لفظہ من قتل قتیلا من اہل الذمۃ اھ

ص١٠٢٤ باب لا یقتل المسلم بالکافر قال الحافظ عقب ہذہ الترجمۃ بالتی قبلہا للاشارۃ الی انہا لا یلزم من الوعید الشدید علی قتل الذمی ان یقتص من المسلم اذا قتلہ عمدا وللاشارۃ الی ان المسلم اذا کان لا یقتل بالکافر فلیس لہ قتل کل کافر بل یحرم علیہ قتل الذمی والمعاہد بغیر استحقاق اھ قلت وما ذکرہ الحافظ بقولہ انہ للاشارۃ الی انہ لا یلزم من الوعید الخ مبنی علی مسلک الجمہور القائلین بان المسلم لا یقتل بالذمی خلافا للحنفیۃ کما سیأتی الاختلاف فی ذلک ثم قال تحت حدیث الباب اما ترک قتل المسلم بالکافر فاخذ بہ الجمہور وخالف الحنفیۃ فقالوا یقتل المسلم بالذمی اذا قتلہ بغیر استحقاق ولا یقتل بالمستأمن وعن الشعبی والنخعی یقتل بالیہودی والنصرانی دون المجوسی واحتجوا بما وقع عند ابی داؤد من علی لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ الی آخر ما بسط من وجہ استدلال الفریقین قال القسطلانی من قبل الحنفیۃ فی شرح ہذا الحدیث ای لا یقتل ذو عہد فی عہدہ بکافر فلو کان مؤمن عطف الخاص علی العام فیقتضی تخصیصہ لان الکافر الذی لا یقتل بہ ذو العہد ہو الحربی دون المساوی لہ والاعلی فلا یبقی من یقتل بہ المعاہد الا الحربی فیجب ان یکون الکافر الذی لا یقتل بہ المسلم ہو الحربی لتسویۃ بین المعطوف والمعطوف علیہ وقال الطحاوی لو کانت فیہ دلالۃ علی نفی قتل المسلم بالذمی لکان وجہ الکلام ان یقول ولا ذی عہد فی عہدہ والا لکان لحنا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یلحن فلما لم یکن کذلک علمنا ان ذا العہد ہو المعنی بالقصاص وصار التقدیر لا یقتل مؤمن ولا ذمی ولا ذو عہد فی عہدہ بکافر وتعقب بان الاصل عدم التقدیر والکلام مستقیم بغیرہ اذا جعلنا الجملۃ مستأنفۃ اھ قلت قال الجمہور معنی الحدیث لا یقتل مسلم بکافر قصاصا ولا یقتل من لہ عہد مادام فی عہدہ باقیا فجعلوا قولہ ولا ذو عہد فی عہدہ جملۃ مستأنفۃ

ص١٠٢٤ باب اذا لطم المسلم یہودیا عند الغضب قال الحافظ ای لم یجب علیہ قصاص کما لو کان من اہل الذمۃ وکأنہ رمز بذلک الی ان المخالف یری القصاص فی اللطمۃ فلما لم یقتص النبی صلی اللہ علیہ وسلم للذمی من المسلم دل علی انہ لا یجری القصاص لکن لیس کل الکوفیین یری القصاص فی اللطمۃ فیختص الایراد بمن یقول منہم بذلک قال العینی وفی التوضیح وہذہ المسئلۃ اجماعیۃ لان الکوفیین لا یرون القصاص فی اللطمۃ ولا الادب الا ان یجرحہ ففیہ الارش اھ وفی الدر المختار قال فی المجتبی ولا قود فی جلد رأس وبدن ولحم خد وبطن وظہر ولا فی لطمۃ ووکزۃ اھ وہذا التصریح بانہ لا قصاص عندنا فی اللطمۃ والظاہر ان وجہہ انہ لا تتحقق المماثلۃ فیہ لتفرق بین لطمۃ ولطمۃ

ودکترة ذکرہ وقد تقدم فی باب اذا اصاب قوم من اجل الخ قول البخاری تعلیقا واقاد ابوبکر وابن الزبیر وعلی من لطمة الخ قال الحافظ فی شرحہ قال ابن بطال جاء عن عثمان وخالد بن الولید نحو قول ابی بکر وہو قول الشعبی وطائفة من اہل الحدیث والمشہور عن مالک وہو قول الاکثر لا قود فی اللطمة الا ان جرحت ففیہا حکومة والسبب فیہ تعذر المماثلة لافتراق لطمة القوی والضعیف فیجب التعزیر بما یلیق باللاطم وقال ابن القیم بالغ بعض المتاخرین فنقل الاجماع علی عدم القود فی اللطمة والضرب وانما یجب التعزیر وذہل فی ذلک الی آخر ما فی الفتح وفی الفیض ولا قصاص فی اللطمة عندنا نعم للقاضی ان یعزر بما شاء ثم انہ حکم القضاء اما الدیانة فمن یدخل فیہا اھ قلت والحافظ ابن القیم قد بسط الکلام علی المسئلة فی اعلام الموقعین فی فصل مستقل وفیہ قالت الحنفیة والمالکیة والشافعیة ومتاخروا اصحاب احمد انہ لا قصاص فی اللطمة والضربة وانما فیہ التعزیر وحکی بعض المتاخرین فی ذلک الاجماع ثم رجح الحافظ ابن القیم ان فیہ القصاص وقال وہو منصوص الامام احمد ومن خالفہ فی ذلک من اصحابہ فقد خرج عن نص مذہبہ واصولہ کما خرج عن محض القیاس والمیزان قال ابراہیم بن یعقوب الجوزجانی فی کتابہ المترجم لہ باب فی القصاص من اللطمة والضربة حدثنی اسماعیل بن سعید قال سألت احمد بن حنبل عن القصاص من اللطمة والضربة فقال علیہ القود من اللطمة والضربة وبہ قال ابو داؤد وقال ابراہیم الجوزجانی وبہ اقول ثم ذکر الروایات العدیدة فی تائید القصاص ثم قال وہذا ظاہر القرآن وہو محض القیاس فعارض المانعون ہذا کلہ بشیٔ واحد وقالوا اللطمة والضربة لا یمکن فیہا المماثلة والقصاص لا یکون الا مع المماثلة ثم رد علی مسلک الجمہور اشد الرد فارجع الیہ لو شئت وقد ظہر بذلک سخافة ما قال الشراح فی شرح ترجمة البخاری ہذہ من ان لیس کل الکوفیین یری القصاص فی اللطمة فیختص الایراد بمن یقول منہم الخ ولم یدر الشراح ان الحنفیة قاطبة لم یقولوا بالقصاص فی اللطمة والتحقیق ان ہذا ای القصاص فی اللطمة مذہب الامام احمد وخالف فیہ الجمہور ومنہم الائمة الثلثة قولہ لا تخیروا فی الحاشیة عن ہامش المصریة ای تخییرا یوجب نقصا اوقال ذلک تواضعا اوقبل علمہ بانہ افضل اھ وہذا آخر کتاب الدیات وبراعة الاختتام عندی فی قولہ فان الناس یصعقون یوم القیامة

کتاب استتابة المعاندین

والمرتدین وقتالہم الخ

کذا فی النسخ الہندیة وفی نسخة الفتح والعینی کتاب استتابة المرتدین والمعاندین وقتالہم باب اثم من اشرک باللہ تعالی اذ قال الحافظ کذا فی روایة الفربری وسقط لفظ کتاب من روایة المستملی وفی روایة القابسی بعد قولہ وقتالہم واثم من اشرک الخ وحذف لفظ باب اھ وفی ہامش اللامع لم یتعرض لغرض الترجمة احد من الشراح والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری ترجم بلفظین استتابة المرتدین وقتالہم واشار بذلک عندی الی بدایة الاستتابة قبل القتال لکن مال ابن بطال الی خلافہ کما سیأتی والمسئلة خلافیة شہیرة بسطت فی الاوجز فیہ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر دینہ فاضربوا عنقہ خمسة ابحاث الاول فی الاستتابة وسیأتی مبسوطا البحث الثانی اذا ثبت وجوب الاستتابة فاختلفوا فی مدتہ الثالث فی قبول توبتہ الرابع ہل تدخل فیہ المرأة المرتدة ام لا وسیأتی فی البخاری فی باب مفرد الخامس ہل یختص ہذا الحکم بالارتداد عن الاسلام او یعم الانتقال من دین کفر الی دین کفر آخر اما الاول وہو مقصود البخاری عندی ففی الاوجز قولہ من غیر دینہ فی الحدیث اول بعضہم بان المراد بعد الاستتابة وقال بعضہم انہ محمول علی الزندیق وانہ لا یستتاب وعلیہ حملہ الامام مالک وقال ابن بطال اختلف فی استتابة المرتد فقیل یستتاب فان تاب والا قتل وہو قول الجمہور وقیل یجب قتلہ فی الحال وبہ قال الحسن واہل الظاہر وعلیہ یدل تصرف البخاری فانہ استظہر بالآیات التی لا ذکر فیہا للاستتابة وبعموم قولہ من بدل دینہ قال الطحاوی ذہب ہولاء الی ان حکم من ارتد عن الاسلام حکم الحربی الذی بلغتہ الدعوة فانہ یقاتل من قبل ان یدعی وفی المحلی قال النووی اجمعوا علی قتلہ واختلفوا فی استتابتہ فقال الائمة الاربعة والجمہور انہ یستتاب ونقل ابن القصار اجماع الصحابة علیہ وقال ابو یوسف وابن الماجشون وغیرہما لا یستتاب قلت المعروف عن المالکیة وجوب الاستتابة صرح بہ الزرقانی فی شرح الموطأ کما فی الاوجز وعن الحنفیة استحبابہا کما فی الہدایة وغیرہ قال صاحب الہدایة وعن الشافعی ان علی الامام ان یؤجلہ ثلاثة ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک اھ قال ابن الہمام الصحیح من قولی الشافعی انہ ان تاب فی الحال والا قتل اھ وقال ابن قدامة فی المغنی ص۱۲۴ جہ یدل لا یقتل المرتد حتی یستتاب ثلاثا وہذا قول اکثر اہل العلم منہم مالک والثوری والاوزاعی واسحاق واصحاب الرأی وہو احد قولی الشافعی وروی عن احمد روایة اخری انہ لا تجب استتابة لکن تستحب وہذا القول الثانی للشافعی لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من بدل دینہ فاقتلوہ ولم یذکر استتابة ثم قال واذا ثبت وجوب الاستتابة فمدتہا ثلاثة ایام روی ذلک عن عمر رضی اللہ عنہ وبہ قال مالک واصحاب الرأی وہو احد قولی الشافعی وقال فی الآخر ان تاب فی الحال والا قتل مکانہ وہذا اصح قولیہ اھ ذکر المصنف ہہنا اربعة احادیث قال العینی مطابقتہا بالترجمة ای بقولہ اثم من اشرک باللہ الخ ظاہرة وقال تحت حدیث ابن مسعود والحدیث الرابع مطابقتہ للترجمة تؤخذ من قولہ ومن اساء فی الاسلام اخذ بالاول والآخر لان منہم من قال المراد بالاساءة فی الاسلام الارتداد من الدین فیدخل فی قولہ اثم من اشرک باللہ اھ قال الحافظ قال ابن بطال الآیة الاولی دالة ای قولہ ان الشرک لظلم عظیم دالة علی انہ لا اثم اعظم من الشرک واصل الظلم وضع الشیٔ فی غیر موضعہ فالمشرک اصل من وضع الشیٔ فی غیر موضعہ لانہ جعل لمن اخرجہ من العدم الی الوجود مساویا فنسب النعمة الی غیر المنعم بہا اھ وبسط الحافظ الکلام علی تفسیر الآیة الثانیة قولہ تعالی الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم ونقل عن الطیبی انہ قال وانما معنی اللبس خلط الایمان بالظلم ان یصدق بوجود اللہ ویخلط بہ عبادة غیرہ ویؤیدہ قولہ تعالی وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون وعرف بذلک مناسبة ذکر ہذہ الآیة فی ابواب المرتد وکذلک الآیة التی صدر بہا. الخ

ص۱۰۲۳ باب حکم المرتد والمرتدة ای ہل ہما سواء ام لا قولہ واستتابتہم قال القسطلانی کذا ذکرہ بعد الآثار المذکورة وقدم ذلک فی روایة ابی ذر علی ذکر الآثار وللقابسی واستتابتہما بالتثنیة وہو اوجہ ووجہ الجمع قال فی فتح الباری علی ارادة الجنس وتعقبہ العینی فقال لیس بشیٔ بل ہو علی قول من یری اطلاق الجمع علی التثنیة وفی ہامش النسخة المصریة قولہ واستتابتہم ای المرتد والمرتدة وجری فی جمعہا علی القول بان اقل الجمع الاثنان وہو مقدم فی نسخة علی ما قبلہ وہو انسب اھ قلت ومسئلة الباب خلافیة شہیرة وہو البحث الرابع من الابحاث الخمسة المذکورة فی الباب السابق ففی الاوجز قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر دینہ فاضربوا عنقہ یعم الرجال والنساء ام لا مسئلة خلافیة قال الموفق لا فرق بین الرجال والنساء فی وجوب القتل وروی ذلک عن ابی بکر وعلی وغیرہما من التابعین وہو قول مالک والشافعی واسحق وروی عن علی وغیرہ من بعض التابعین انہا تسترق ولا تقتل لان ابابکر استرق نساء بنی حنیفة وذراریہم واعطی علیا منہم امرأة فولدت لہ محمد بن الحنفیة وکان ہذا بمحضر من الصحابة فلم ینکر فکان اجماعا وقال ابو حنیفة تجبر علی الاسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقتلوا امرأة ولانہا لا تقتل بالکفر الاصلی فلا تقتل بالطاری کالصبی اھ من ہامش اللامع وقال الحافظ فی الفتح قال ابن المنذر قال الجمہور تقتل المرتدة وقال علی تسترق وقال عمر بن عبد العزیز تباع بارض اخری وقال الثوری تحبس ولا تقتل واسندہ عن ابن عباس وقال ابو حنیفة تحبس الحرة ویؤمر مولی الامة ان یجبرہا اھ وقال القسطلانی روی ابو حنیفة عن عاصم عن ابی رزین عن ابن عباس لا تقتل النساء اذا ہن ارتددن اخرجہ ابن ابی شیبة والدارقطنی وخالفہ جماعة من الحفاظ فی لفظ المتن اھ وکتب الشیخ فی اللامع باب حکم المرتد والمرتدة اثبت المدعی بالعمومات والاطلاقات اھ قلت ہامشہ اشار الشیخ بذلک الی دفع ما یرد علی الامام البخاری من انہ ترجم بالجزئین المرتد والمرتدة ولیس فی احادیث الباب ذکر المرتدة اھ

ص۱۰۲۳ باب قتل من ابی قبول الفرائض قال الحافظ ای جواز قتل من امتنع من التزام الاحکام الواجبة والعمل بہا قال المہلب من امتنع من قبول الفرائض نظر فان اقر بوجوب الزکوة مثلا اخذت منہ قہرا ولا یقتل فان اضاف الی امتناعہ نصب القتال قوتل الی ان یرجع قال مالک فی الموطأ الامر عندنا فی من منع فریضة من فرائض اللہ تعالی فلم یستطع المسلمون اخذہا منہ کان حقا علیہم جہادہ قال ابن بطال مرادہ اذا اقر بوجوبہا لا خلاف فی ذلک اھ قال القسطلانی فی قولہ وما نسبوا ما مصدریة ای نسبتہم الی الردة وقال الکرمانی وتبعہ البرماوی ما نافیة وقال العینی الاظہر انہا موصولة والتقدیر وقتل الذین نسبوا الی الردة اھ واختار الحافظ کونہا مصدریة وفسرہ بقولہ ای ونسبتہم الی الردة ثم قال واشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث الذی اوردہ قال العینی فی شرح ترجمة الباب وہذا مختلف فیہ فمن ابی اداء الزکوة وہو مقر بوجوبہا فان کان بین ظہرانینا ولم ینصب حربا ولا امتنع بالسیف فانہا تؤخذ منہ قہرا وتدفع للمساکین ولا یقتل وانما قاتل الصدیق رضی اللہ تعالی عنہ مانعی الزکوة لانہم امتنعوا بالسیف ونصبوا الحرب للامة واجمع العلماء علی ان من نصب الحرب فی منع فریضة او منع حقا یجب علیہ لآدمی وجب قتالہ فان ابی القتل علی نفسہ فدمہ ہدر واما الصلوٰة فمذہب الجماعة ان من ترکہا جاحدا فہو مرتد فیستتاب فان تاب والا قتل وکذلک جحد سائر الفرائض واختلفوا فیمن ترکہا تکاسلا الی آخر ما ذکر من المذاہب اھ وقد ذکر الکلام مبسوطا علی شرح حدیث الباب فی مبدأ کتاب الزکوة من ہامش اللامع وتکلم الجصاص فی احکام القرآن تحت قولہ تعالی فان تابوا واقاموا الصلوٰة وآتوا الزکوة فخلوا سبیلہم الآیة علی ما فعل ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ فی مانعی الزکوة وذکر فیہ حکم تارک الصلوٰة والزکوة والفرق بین من ترکہا فعلا وادا ومن ترکہا جحدا واباء وغیر ذلک من الاحکام وقال من ترک الصلوٰة عامدا واصر علیہ ومنع الزکوة جاز للامام حبسہ فحینئذ لا یجب تخلیتہ الا بعد فعل الصلوٰة واداء الزکوة فانتظمت الآیة حکم ایجاب قتل المشرک وحبس تارک الصلوٰة ومانع الزکوة بعد الاسلام حتی یفعلہا اھ وکلامہ ہذا صریح فی انہ لا فرق عندنا بین مانع الصلوٰة ومانع الزکوة فی ہذا الحکم

ص۱۰۲۴ باب اذا عرض الذمی وغیرہ بسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسر القسطلانی الذمی بالیہودی والنصرانی ثم قال وغیرہ ای غیر الذمی کالمعاہد ومن یظہر اسلامہ وعرض بتشدید الراء ای کنی ولم یصرح اھ قال الحافظ فی ذکر مناسبة الحدیث بالترجمة واعترض بان ہذا اللفظ لیس فیہ تعریض بالسب والجواب انہ اطلق التعریض علی ما یخالف التصریح ولم یرد التعریض المصطلح وہو ان یستعمل لفظا فی حقیقتہ یلوح بہ الی معنی آخر یقصدہ وقال ابن المنیر حدیث الباب یطابق الترجمة بطریق الاولی لان الجرح اشد من السب فکان البخاری یختار مذہب الکوفیین فی ہذہ المسئلة قال الحافظ وفیہ نظر لانہ لم یبین الحکم اھ قال العینی والظاہر ان البخاری اختار مذہب الکوفیین فان عندہم من سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم او عابہ فان کان ذمیا عزر ولا یقتل وہو قول الثوری وقال ابو حنیفة ان کان مسلما صار مرتدا بذلک وان کان ذمیا لا ینتقض عہدہ قال الطحاوی وقول الیہودی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السام علیک لو کان مثل ہذا الدعاء من مسلم لصار بہ مرتدا یقتل ولم یقتل الشارع القائل بہ من الیہود ولان ما ہم علیہ من الشرک اعظم من سبہ اھ قلت وحاصل ما سیأتی من مجموع المذاہب الائمة الاربعة فی مسئلة الباب ان الذمی المذکور یقتل عند الجمہور ولذا اولوا عدم قتلہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہود بقولہم السام علیک بوجوہ من التاویلات کما فی الشروح ومن جملتہا ما قالوا انہ لم یوجد منہا حقیقة السب والطعن بل ہو دعاء علیہ بالموت ولکن علی ہذا یشکل مطابقة الحدیث بترجمة الباب کما لا یخفی ولو قلنا ان البخاری اختار فی ہذہ المسئلة مسلک الحنفیة فلا یرد شیٔ من الایراد لا علی عدم تعرضہ صلی اللہ علیہ وسلم لہذا الیہودی ولا من حیث مطابقة الحدیث بالترجمة فتدبر واما مسئلة سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فخلافیة بین العلماء وقال الحافظ قال ابن بطال اختلف العلماء فیمن سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاما اہل العہد والذمة کالیہود فقال ابن القاسم عن مالک یقتل الا ان یسلم واما المسلم فیقتل بغیر استتابة ونقل ابن المنذر عن اللیث والشافعی واحمد واسحاق مثلہ فی حق الیہودی ونحوہ وعن مالک فی المسلم ہی ردة یستتاب منہ وعن الکوفیین ان کان ذمیا عزر وان کان مسلما فہی ردة اھ قلت وتحقیق مذاہب الائمة الاربعة فی ہذہ المسئلة علی ما فی کتب فروعہم کہذا اما مسلک الشافعیة ففی شرح الاقناع وحاشیتہ فی ذکر اسباب الردة او کذب رسولا او نبیا او سبہ او استخف بہ او باسمہ الی ان قال ومن ارتد عن دین الاسلام بشیٔ مما تقدم بیانہ

ابستتيب وجوبا فبل قتلہ ثلاثة ايام فان تاب صح اسلامہ وترک والا قتل اھ قلت وہذا فی المسلم واما فی حق الذمی ففیہ ايضا فی موضع آخر فلو خالفوا الشرائط المذکورة ، طعنوا فی دین الاسلام او فی القرآن او ذکروا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما لا یلیق بقدرہ العظیم حرّبوا والاصح انہ ان شرط انتقاض العہد بذلک انتقض والا فلا اھ وکذا قال النووی فی المنہاج الاصح انہ ان شرط انتقاض العہد بہا انتقض والا فلا اھ واما مذہب المالکیة فکما تقدم عن ابن بطال فی کلام الحافظ وکذا فی کتب فروعہم ففی الشرح الکبیر ص۲۰۳ وان سب مکلف نبیا او عرض او لعنہ او استخف بحقہ قتل ولم يستتب حدا ان تاب والا قتل کفرا الا ان یسلم الکافر فلا یقتل ای الساب یقتل مطلقا ما لم یکن کافرا فیسلم لان الاسلام یجب ما قبلہ اھ وفیہ ایضا فی موضع آخر فی بیان اہل الذمة وینتقض عہدہ بقتال وبسب نبی بما لم یکفر بہ ای بما لا یقر علیہ وقتل ان لم یسلم اھ واما مذہب الحنابلة ففی الروض المربع ولا تقبل فی الدنیا توبة من سب اللہ تعالی او سب رسولہ سبا صریحا او تنقصہ بل یقتل بکل حال اھ وقال فی احکام اہل الذمة فان ذکر اللہ او رسولہ او کتابہ بسوء انتقض عہدہ وحل دمہ ومالہ وان اسلم حرم قتلہ اھ واما مذہب الحنفیة فقد بسط الکلام علیہ صاحب الدر المختار وشارحہ ابن عابدین ففی الدر المختار کل مسلم ارتد فتوبتہ مقبولة الا الکافر بسب نبی من الانبیاء فانہ یقتل حدا ولا تقبل توبتہ مطلقا ای سواء جاء تائبا بنفسہ او شہد علیہ بذلک وبسط الکلام علی المسئلة ابن عابدین اشد البسط وقال وقد رأیت فی کتاب الخراج لابی یوسف ما نصہ وایما رجل مسلم سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او کذبہ او عابہ او تنقصہ فقد کفر باللہ تعالی وبانت منہ امرأتہ فان تاب والا قتل وکذلک المرأة الا ان ابا حنیفة قال لا تقتل المرأة وتجبر علی الاسلام اھ وہذا فی حق المسلم واما الذمی ففی الدر المختار فی باب الجزیة ولا ینتقض عہدہ بسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن عابدین ای اذا لم یعلن فلو اعلن بشتمہ او اعتادہ قتل ولو امرأة وبہ یفتی الیوم وہذا ان لم یشترط انتقاضہ بہ اما اذا شرط انتقض بہ اھ وقال فی موضع آخر فی بیان اسباب الحرمة والحاصل انہ لا شک ولا شبہة فی کفر شاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی استباحة قتلہ وہو المنقول عن الائمة الاربعة وانما الخلاف فی قبول توبتہ اذا اسلم فعندنا وہو المشہور عند الشافعیة القبول وعند المالکیة والحنابلة عدمہ بناء علی ان قتلہ حدا اولا اھ قلت وہذا الذی ذکرہ ابن عابدین من مذاہب الائمة الاربعة موافق لما تقدم من کتبہم واما مذاہبہم فی حق الذمی فحاصل ما تقدم من کتبہم انہ ینتقض بہ عہدہ عند المالکیة والحنابلة مطلقا فیقتل عندہما واما عند الشافعیة والحنفیة فان شرط انتقاض العہد بہ انتقض والا فلا ثم اذا انتقض عہدہم عندنا الحنفیة التعزیر کما فی الدر المختار وعند الشافعیة یخیر الامام فی المن والفداء والرق والقتل کما فی شرح الاقناع وقد افرد بعض العلماء ہذہ المسئلة بالتصنیف فقد صنف الشیخ تقی الدین السبکی کتابا باسم "السیف المسلول علی من سب الرسول" وسبقہ فی ذلک شیخ الاسلام احمد ابن تیمیة الحنبلی برسالة مستقلة سماہا "الصارم المسلول علی شاتم الرسول"

ص۱۰۲۳ باب بغیر ترجمة ، قال الحافظ کذا للاکثر بغیر ترجمة وحذفہ ابن بطال فصار حدیث ابن مسعود المذکور فیہ من جملة الباب الذی قبلہ واعترض بانہ انما ورد فی قوم کفار اہل حرب والنبی صلی اللہ علیہ وسلم مامور بالصبر علی الاذی منہم فلذلک امتثل امر ربہ قال الحافظ فہذا یقتضی ترجیح صنیع الاکثر من جعلہ فی ترجمة مستقلة لکن تقدم التنبیہ علی ان مثل ذلک وقع کالفصل من الباب الذی قبلہ فلا بد لہ من تعلق بہ فی الجملة والذی یظہر انہ اشار بایرادہ الی ترجیح القول بان ترک قتل الیہود لمصلحة التألیف لانہ اذا لم یؤاخذ الذی ضربہ حتی جرحہ بالدعاء علیہ لیہلک بل صبر علی اذاہ وزاد فدعا لہ فلان یصبر علی الاذی بالقول اولی ویؤخذ منہ ترک القتل بالتعریض بطریق الاولی اھ

ص۱۰۲۳ باب قتال الخوارج والملحدین بعد اقامة الحجة علیہم الخ وبسط الحافظ الکلام علی تعریف الخوارج وذکر شیئا من معتقداتہم فارجع الیہ لو شئت وقال ایضا قال الغزالی فی الوسیط تبعا لغیرہ فی حکم الخوارج وجہان احدہما انہ کحکم اہل الردة والثانی انہ کحکم اہل البغی ورجح الرافعی الاول ولیس الذی قالہ مطردا فی کل خارجی فانہم علی قسمین الی آخر ما ذکرہ ولم اجد فی الفتح ہہنا الکلام علی شرح ترجمة الامام البخاری وتوضیح مرادہ نعم تعرض لذلک العلامة القسطلانی اذ قال قال ابن بطال ذہب جمہور العلماء الی ان الخوارج غیر خارجین من جملة المسلمین واستنبط ذلک من الفاظ الحدیث فارجع الیہ ثم قال وفی الحدیث انہ لا یجوز قتال الخوارج وقتلہم الا بعد اقامة الحجة علیہم بدعائہم الی الرجوع الی الحق والاعذار الیہم والی ذلک اشار البخاری فی الترجمة بالآیة المذکورة فیہا واستدل بہ لمن قال بتکفیر الخوارج وہو مقتضی صنیع البخاری فی الترجمة حیث قرنہم بالملحدین وافرد عنہم المتأولین بترجمة واستدل القاضی ابوبکر ابن العربی لتکفیرہم بقولہ فی الحدیث یمرقون من الاسلام وبقولہ اولئک ہم شرار الخلق وقال الشیخ تقی الدین السبکی فی فتاویہ احتج من کفر الخوارج وغلاة الروافض بتکفیرہم اعلام الصحابة لتضمنہ تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہادتہ لہم بالجنة قال وہو عندی احتجاج صحیح وذہب اکثر اہل الاصول من اہل السنة الی ان الخوارج فساق وان حکم الاسلام یجری علیہم لتلفظہم بالشہادتین ومواظبتہم علی ارکان الاسلام وانما فسقوا بتکفیرہم المسلمین مستندین الی تاویل فاسد وجرہم ذلک الی استباحة دماء مخالفیہم واموالہم والشہادة علیہم بالکفر والشرک وقال القاضی عیاض کادت ہذہ المسئلة ان تکون اشد اشکالا عند المتکلمین من غیرہا حتی سأل الفقیہ عبد الحق ابا المعالی عنہا فاعتذر بان ادخال کافر فی الملة واخراج مسلم منہا عظیمة فی الدین وقال وقد توقف قبلہ القاضی ابوبکر الباقلانی وقال لم یصرح القوم بالکفر وانما قالوا اقوالا تؤدی الی الکفر وقال الغزالی فی کتاب التفرقة بین الایمان والزندقة الذی ینبغی الاحتراز عن التکفیر ما وجد الیہ سبیل فان استباحة دماء المسلمین المصلین المقرین بالتوحید خطاء والخطاء فی ترک الف کافر فی الحیاة اہون من الخطاء فی سفک دم مسلم واحد اھ من القسطلانی اھ وفی الفیض وکان مالک یفتی بکفر الخوارج والملحد وہم الذین یؤولون فی ضروریات الدین لاجرائہا علی اہوائہم اھ وفی ہامش المصریة الخوارج ہم الذین خرجوا عن الدین وعلی علی بن ابی طالب فی قصتہ مع معاویة وقولہ والملحدین ای المائلین عن الحق الی الباطل وقولہ بعد اقامة الحجة علیہم ای باظہار بطلان دلائلہم اھ ثم لا یخفی علیک ما اشتہر فی کتب فقہائنا ان من کان فیہ تسع وتسعون وجہا من الکفر ووجہ من الاسلام انہ لا یحکم علیہ بالکفر تکلم علیہ صاحب الفیض وبین ما ہو المراد بہ فارجع الیہ لو شئت

ص۱۰۲۳ باب من ترک قتال الخوارج للتألف ولئلا ینفر الناس عنہ قد تقدم من کلام القسطلانی ان میل الامام البخاری کما ہو مقتضی صنیعہ الی کفر الخوارج کما نقل عن مالک ایضا وقد تقدم ولما کان یرد علی ہذا عدم قتالہ صلی اللہ علیہ وسلم براس الخوارج المذکور فی حدیث الباب اشار الی تاویلہ وتوجیہہ لئلا یخالف مختارہ ثم رأیت الفیض فانہ ایضا اشار الی ذلک اذ قال اراد البخاری التنبیہ علی بیان التوجیہ لعدم قتل ذی الخویصرة رأس الخوارج فذکر لہ تاویلا وہذا الباب مخصوص بالانبیاء علیہم الصلوة والسلام لا یجوز العمل بہ لغیرہم اھ وقال العینی قال المہلب التألف انما کان فی اول الاسلام اذ کانت الحاجة ماسة الیہ لدفع مضرتہم فاما الیوم فقد اعلی اللہ الاسلام فلا یجب التألف الا ان ینزل بالناس جمیعہم حاجة لذلک فلامام الوقت ذلک وقال ابن بطال لا یجوز ترک قتال من خرج علی الامة وشق عصاہا واما ذو الخویصرة فانما ترک الشارع قتلہ لانہ عذرہ لجہلہ واخبر انہ من قوم یخرجون ویمرقون من الدین فاذا خرجوا وجب قتالہم اھ

ص۱۰۲۴ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تقوم الساعة حتی تقتتل فئتان الخ قال الحافظ کذا ترجم بلفظ الخبر وسیأتی شرحہ فی کتاب الفتن والمراد بالفئتین جماعة علی وجماعة معاویة والمراد بالدعوة الاسلام علی الراجح وقیل المراد اعتقاد کل منہما انہ علی الحق اھ وکذا قال العلامة العینی واقتصر العلامة القسطلانی فی تفسیر الدعوة علی المعنی الاخیر قال العینی قال الداودی یحتمل ان الفئتین ہما ان شاء اللہ اصحاب الجمل زعم علی بن ابی طالب ان طلحة والزبیر بایعاہ فتعلق بذلک وزعم طلحة والزبیر ان الاشتر النخعی اکرہہما علی المشی الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وعنہم وقد جاء فی الکتاب والسنة الامر بقتال الفئة الباغیة اذا تبین بغیہا وقال اللہ تعالی فان بغت احداہما علی الاخری الآیة اھ واما تعلق ہذہ الترجمة بکتاب المرتدین فلم یتعرض لہ العینی والقسطلانی وتعرض لہ الحافظ اذ قال اوردہ ہنا للاشارة الی ما وقع فی بعض طرقہ کما عند الطبری وزاد فی آخرہ فبینما ہم کذلک اذ مرقت مارقة یقتلہا اولی الطائفتین بالحق فبذلک تظہر مناسبتہ لما قبلہ واللہ اعلم اھ

ص۱۰۲۵ باب ما جاء فی المتأولین فی ہامش المصریة عن شیخ الاسلام ای بیان ما جاء من الاخبار فی حق المتأولین ولا خلاف ان المتأول معذور بتاویلہ ان کان تاویلہ سائغا الا تری انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعنف عمر علی فعلہ کما سیأتی اھ وفی الفیض ومما ینبغی ان یعلم ان التاویل انما یقبل فی غیر ضروریات الدین واما فیہا فلا یسمع ومن اراد التفصیل فلیرجع الی رسالتنا اکفار الملحدین فی شیء من ضروریات الدین اھ وقال الحافظ تقدم فی باب من اکفر اخاہ بغیر تاویل من کتاب الادب وفی الباب الذی یلیہ من لم یر اکفار من قال ذلک متأولا بیان المراد بذلک الحاصل ان من اکفر المسلم نظر فان کان بغیر تاویل استحق الذم وربما کان ہو الکافر وان کان بتاویل نظر ان کان غیر سائغ استحق الذم ایضا فلا یصل الی الکفر بل یبین لہ وجہ خطائہ ویزجر بما یلیق بہ ولا یلتحق بالاول عند الجمہور وان کان بتاویل سائغ لم یستحق الذم بل تقام علیہ الحجة حتی یرجع الی الصواب قال العلماء کل متأول معذور بتاویلہ

وزاد الابی انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعنف عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی تلبیبہ برداءہ علی ما یجیء الآن فی حدیثہ وعذرہ فی ذلک لصحة مرادہ واجتہادہ وکذلک یجیء فی بقیة احادیث الباب اھ وبراعة الاختتام فی قولہ دعنی فلاضرب عنقہ وایضا فی قولہ فقال اعملوا ما شئتم فقد اوجبت لکم الجنة

کتاب الاکراہ

ومناسبة ہذا الکتاب بما قبلہ ما قال الحافظ ولما کان المرتد قد لا یکفر اذا کان مکرہا قال کتاب الاکراہ وکان المکرہ قد یضمر فی نفسہ حیلة دافعة فذکر الحیل ما یحل منہا وما یحرم اھ وقد تقدم الکلام علی مناسبة الترتیب بین الکتب والابواب فی مقدمة اللامع قال الحافظ الاکراہ ہو الزام الغیر بما لا یریدہ وشروط الاکراہ اربعة الاول ان یکون فاعلہ قادرا علی ایقاع ما یہدد بہ والمامور عاجزا عن الدفع ولو بالفرار الثانی ان یغلب علی ظنہ انہ اذا امتنع اوقع بہ ذلک الثالث ان یکون ما ہددہ بہ فوریا فلو قال ان لم تفعل کذا ضربتک غدا لا یعد مکرہا ویستثنی ما اذا ذکر زمنا قریبا جدا او جرت العادة بانہ لا یخلف الرابع ان لا یظہر من المامور ما یدل علی اختیارہ ...... الی آخر ما بسط وفی الدر المختار والاکراہ نوعان تام وہو الملجیٔ بتلف نفس او عضو او ضرب مبرح والا فناقص وہو غیر الملجیٔ وشرطہ اربعة امور الی آخر ما بسط وبسط الکلام علی انواعہ وفروعہ فی البدائع واصول البزدوی ففیہ الاکراہ ثلاثة انواع نوع یعدم الرضا ویفسد الاختیار وہو الملجیٔ ونوع یعدم الرضا ولا یفسد الاختیار وہو الذی لا یلجیٔ ونوع آخر لا یعدم الرضا وہو ان یہتم بحبس ابیہ او ولدہ ثم قال والاکراہ بجملتہ لا ینافی اہلیة ولا یوجب وضع الخطاب بحال لان المکرہ مبتلی والابتلاء یحقق الخطاب الی ان قال فثبت بہذہ الجملة ان الاکراہ لا یصلح لابطال حکم شیء من الاقوال والافعال جملة الا بدلیل غیرہ علی مثال فعل الطائع اھ وقال الکرمانی والاکراہ الالزام علی خلاف المراد وہو یختلف باختلاف المکرہ والمکرہ علیہ والمکرہ بہ اھ ثم ان الامام البخاری رحمہ اللہ ورضی عنہ قد شدد الکلام علی الامام الہمام ابی حنیفة فی ہذا الکتاب وکذا فی کتاب الحیل کما ستری وسیأتی بقیة الکلام علیہ فی محلہ فی باب اذا اکرہ حتی وہب عبدا الخ

ص۱۰۲۶ باب قول اللہ عز وجل الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ہکذا فی النسخة الہندیة التی بایدینا باثبات لفظ الباب قبل الآیة ولیس فی شیء من نسخ الشروح الاربعة ہہنا لفظة باب ولم یتعرض لہ ایضا قال القسطلانی قال ابن جریر اخذ المشرکون عمار بن یاسر فعذبوہ حتی قاربہم فی بعض ما ارادوا فشکا ذلک الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف تجد قلبک قال مطمئنا بالایمان قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عادوا فعد ورواہ البیہقی بابسط منہ وفیہ انہ سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وذکر آلہتہم بخیر فذکر ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تجد قلبک قال مطمئن بالایمان قال ان عادوا فعد وفی ذلک انزل اللہ تعالی الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ومن ثم اتفق علی انہ یجوز ان یوالی المکرہ علی الکفر ابقاء لمہجتہ والافضل والاولی ان یثبت المسلم علی دینہ ولو افضی الی قتلہ وعند ابن عساکر فی ترجمة عبد اللہ بن حذافة السہمی احد الصحابة رضی اللہ عنہم

انه اسرته الروم فجاؤا به الی ملکہم فقال له تنصر وانا اشرکک فی ملکی وازوجک ابنتی فقال له لو اعطیتنی جمیع ما تملک وجمیع ما تملک العرب علی ان ارجع عن دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم طرفة عین ما فعلت فقال اذا اقتلک قال انت وذاک فقال فامر به فصلب وامر الرماة فرموه قریبا من یدیه ورجلیه وهو یعرض علیه دین النصرانیة فیابی ثم امر به فانزل ثم امر بقدر وفی روایة ببقرة من نحاس فاحمیت وجاء باسیر من المسلمین فالقاه وهو ینظر فاذا هو عظام تلوح وعرض علیه فابی فامر به ان یلقی فیها فرفع فی البکرة لیلقی فیها فبکی فطمع فیه ودعاه فقال انی انما بکیت لان نفسی انما هی نفس واحدة تلقی فی هذا القدر الساعة فی اللہ واحببت ان یکون لی بعدد کل شعرة فی جسدی نفس تعذب هذا العذاب فی اللہ وروی انه قبل راسه واطلقه واطلق معه جمیع اساری المسلمین عنده فلما رجع قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه حق علی کل مسلم ان یقبل راس عبد اللہ بن حذافة وانا ابدأ فقام فقبل راسه اه من القسطلانی وهکذا فی التفسیر لابن کثیر وقال الحافظ والمشهور ان الآیة المذکورة نزلت فی عمار بن یاسر ثم ذکر عدة روایات فارجع الیه لو شئت

ص ۱۰۲۶ باب من اختار الضرب والقتل والهوان علی الکفر قال الحافظ تقدمت الاشارة الی ذلک فی الباب الذی قبله وان بلالا کان ممن اختار الضرب والهوان علی التلفظ بالکفر وکذلک خباب المذکور فی هذا الباب ومن ذکر معه وان والدی عمار ماتا تحت العذاب ولما لم یکن ذلک علی شرط الصحة اکتفی المصنف بما یدل علیه اه وتقدم فی الباب السابق عن القسطلانی انهم اتفقوا علی انه یجوز له اجراء کلمة الکفر والافضل والاولی ان یثبت المسلم علی دینه ولو افضی الی قتله وهکذا نقل الاتفاق علی الجواز الحافظ ابن کثیر فی تفسیره ویستفاد من کلام الحافظ فی الفتح ان فیه بعض خلاف فقد نقل عن ابن التین بان العلماء متفقون علی اختیار القتل علی الکفر وقال ونقل عن المهلب ان قوما منعوا من ذلک واحتجوا بقوله تعالی ولا تقتلوا انفسکم الی آخر ما فی الفتح۔

ص ۱۰۲۵ باب فی بیع المکره ونحوه فی الحق وغیره قال الحافظ قال الخطابی استدل البخاری بحدیث الباب علی جواز بیع المکره والحدیث ببیع المضطر اشبه فان المکره علی البیع هو الذی یحمل علی بیع الشیء شاء او ابی والیهود لو لم یبیعوا ارضهم لم یلزموا بذلک ولکنهم شحوا علی اموالهم فاختاروا بیعها فصاروا کانهم اضطروا الی بیعها کمن رهقه دین فاضطر الی بیع ماله فیکون جائزا ولو اکره علیه لم یجز قلت لم یقتصر البخاری فی الترجمة علی المکره وانما قال بیع المکره ونحوه فدخل فی ترجمته المضطر وکانه اشار الی الرد علی من لا یصحح بیع المضطر اه من الفتح وفی الفیض قوله ونحوه فسره العینی بالمضطر یعم الاکراه الفقهی وغیره کالبیع فی ایام القحط فان الناس یتبایعون فیها بالغبن الفاحش ولا یسمی ذلک اکراها فقهیا فهو اذن بیع المضطر اه وهذا البحث متعلق بالجزء الاول من الترجمة اعنی قوله المکره ونحوه واما ما یتعلق بالجزء الثانی وهو قوله فی الحق وغیره فقال الحافظ قال ابن المنیر ترجم بالحق وغیره ولم یذکر الا الشق الاول ویجاب بان مراده بالحق الدین وبغیره ما عداه مما یکون بیعه لازما لان الیهود اکرهوا علی بیع اموالهم لا الدین علیهم اه کذا قال ویرد علیه انه علی هذا ینعکس الامر لانه یثبت علی هذا الشق الثانی من الترجمة دون الاول ثم قال الحافظ قلت ویحتمل ان یکون المراد بقوله وغیره الدین فیکون من الخاص بعد العام واذا صح البیع فی الصورة المذکورة وهو سبب غیر مالی فالبیع فی الدین وهو سبب مالی اولی اه هذا ما قاله الشراح فی شرح هذه الترجمة وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع مما یتعلق بالجزء الثانی من جزئی الترجمة حیث قال اما ان یراد بالحق الحق المالی ای الدین ومثله فالمعنی هذا بیان بیع المکره مملوکه فی اداء حق الدائن وغیره من ذوی الحقوق او الحق ههنا هو الحق مقابل الباطل ای هذا بیان بیع المکره مملوکه فی ما هو موافق للشریعة ولا یکون باطلا والترجمة ثابتة بکلا معنییها بقوله فمن وجد بماله فلیبعه فان بیعهم هذا کان بحق واما اثبات الجزء الثانی من جزئی الترجمة فبقوله انما الارض للہ ورسوله فانهم لو قصدوا بیع شیء من الاراضی کان بیعا بغیر الحق وفی الباطل واللہ ولی التوفیق اه وللہ در الشیخ قدس سره فانه قد استوفی حق الترجمة شرحا وایضاحا بعبارة موجزة مفصحة وهذا المعنی الثانی للحق اختاره صاحب الفیض ایضا وفیه کما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکره الیهود علی الجلاء وکان هو الحق فی ذلک ثم قال ولیس هذا اکراها فقهیا فانه تحقق لو کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم هددهم بقتل انفسهم او بقطع عضوهم واذ لیس فلیس اه ثم مسئلة الباب اعنی بیع المکره خلافیة وقد تقدم عن الحافظ ان میل المصنف الی جوازه واختلفت الائمة فی ذلک کما فی فروعهم فمذهب الحنفیة ما قال ابن عابدین قدمنا ان بیع المکره فاسد موقوف علی اجازة البائع وقول صاحب الکنز البیع مبادلة المال بالمال بالتراضی غیر مرضی لانه یخرج بیع المکره الی آخر ما بسط وفی البدائع لا یصح بیع المکره لو باع مکرها وسلم مکرها لعدم الرضا فاما اذا باع مکرها وسلم طائعا فالبیع صحیح اه ومذهب الشافعیة ما فی شرح الاقناع ویشترط ایضا عدم اکراه بغیر حق فلا یصح عقد مکره فی ماله بغیر حق لعدم رضاه ویصح بحق کان توجه علیه بیع ماله لوفاء دین فاکرهه الحاکم علیه اه وکذا عند الحنابلة بیع المکره باطل ففی نیل المآرب وشروطه سبعة احدها الرضا به من المتبایعین فلا یصح بیع المکره بغیر حق کالذی یستولی علی ملک رجل بلا حق فیطلبه فیجحده ایاه حتی یبیعه اما ان اکره بحق کالذی یکرهه الحاکم علی بیع ماله لوفاء دینه فبیعه صحیح اه ومذهب المالکیة کما فی مختصر الخلیل وشرحه لا ان اجبر علیه جبرا حراما وهو ما لیس بحق فیصح ولا یلزم قال شارحه واما لو اجبر علی البیع جبرا حلالا کان البیع لازما کجبره علی بیع الدار لتوسعة المسجد او الطریق او لوفاء دین الی آخر ما بسط وفی المیزان للشعرانی ومن ذلک قول الائمة الثلاثة انه لا یصح بیع المکره مع قول ابی حنیفة بصحته اه قلت والتحقیق ان بیع المکره باطل عند الجمهور واما عندنا الحنفیة ففاسد موقوف علی اجازة البائع وهم لا یفرقون بین الباطل والفاسد بخلاف الحنفیة فعندنا فرق بین الباطل والفاسد کما تقرر فی محله وافاد صاحب الفیض ان بیع المکره موقوف عندنا بخلاف الطلاق لانه من الاسقاطات والبیع من الاثباتات فیتوقف اه واما بیع المضطر کما اشار الیه المصنف بقوله ونحوه فنقل شیخنا فی البذل عن الدر المختار ان بیع المضطر وشراءه فاسد قال الشامی هو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او غیرهما ولا یبیعه البائع الا باکثر من ثمنها بکثیر وکذلک فی الشراء منه اه وفیه ایضا عن الخطابی ان بیع المضطر جائز ای عند الشافعی لکنه مکروه بل ینبغی ان یعان ویقرض ویستمهل له الی المیسرة اه

ص ۱۰۲۱ باب لا یجوز نکاح المکره الخ قال الحافظ قال ابن بطال ذهب الجمهور الی بطلان نکاح المکره واجازه الکوفیون قالوا فلو اکره رجل علی تزویج امرأة بعشرة آلاف وکان صداق مثلها الفا صح النکاح ولزمته الالف وبطل الزائد قال فلما ابطلوا الزائد بالاکراه کان اصل النکاح بالاکراه ایضا باطلا اه فلو کان راضیا بالنکاح واکره علی المهر کانت المسئلة اتفاقیة یصح العقد ویلزم المسمی بالدخول اه قال القسطلانی فی الصورة المذکورة قبل ذلک قال سحنون وکما ابطلوا الزائد علی الالف فی الاکراه فکذلک یلزمهم ابطال النکاح بالاکراه قال وقد اجمع اصحابنا علی ابطال نکاح المکره والمکرهة فلو کان راضیا بالنکاح واکره علی المهر یصح العقد اتفاقا اه وفی نور الانوار فی بحث الاهلیة بعد ذکر اقسام الاکراه والاکراه بجملته لا ینافی الخطاب والاهلیة لبقاء العقل والبلوغ الذی علیه مدار الخطاب والاهلیة ثم قال فان کان القول مما لا ینفسخ ولا یتوقف علی الرضا لم یبطل بالکره کالطلاق والعتاق والنکاح والرجعة فان هذه التصرفات کلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف علی الرضا الی آخر ما بسط وما ذکر الشراح من عدم جواز النکاح المکره عند الجمهور هو کذلک کما فی کتب فروعهم ففی الروض المربع الشرط الثالث رضاهما فلا یصح ان اکره احدهما بغیر حق کالبیع اه وفی کتاب الانوار فی فقه الشافعیة ولا یکون مختارا فان کان مکرها بطل النکاح اه

ثم لا یذهب علیك ان مسئلة الاکراه فی النکاح غیر مسئلة ولایة الاجبار فقد تقدم الکلام علی ولایة الاجبار واختلاف العلماء فیه فی کتاب النکاح فارجع الیه لو شئت وقد نبه علیه صاحب الفیض ایضا حیث قال والاکراه علی النکاح بان یهدده بالنفس او العضو الا ان یتکلم بالایجاب والقبول فینعقد عندنا حدیث خنساء فی غیر محله فان اباها کان زوجها بعبارته ولم یکن اکرهها علی الایجاب والقبول ولیست ولایة الاجبار من باب الاکراه فی شیء فان معناها نفاذ القول علیها بدون رضاها ولیس معناها ان یعتریها الاب او الولی فیجبرها ان تنکح نفسها کما زعم اه قلت فلا مجال للمصنف وکذا للجمهور ان یستدلوا لعدم جواز نکاح المکره بحدیث خنساء کما فعله المصنف فتشکر۔

ص ۱۰۲۲ باب اذا اکره حتی وهب عبدا او باعه لم یجز ای ذلک البیع والهبة والعبد باق علی ملکه قوله وبه قال بعض الناس قیل الحنفیة فان نذر المشتری بکسر الراء من المکره فیه ای الذی اشتراه نذرا فهو ای البیع مع الاکراه جائز ای ماض علیه ویصح البیع والهبة بزعمهم ای عنده وکذلک ان دبره ای دبر العبد الذی اشتراه من المکره علی بیعه فینعقد التدبیر قال فی الکوکب غرض البخاری ان الحنفیة تناقضوا فان بیع الاکراه ان کان ناقلا للملک الی المشتری فانه یصح منه جمیع التصرفات ولا یختص بالنذر والتدبیر وان قالوا لیس بناقل فلا یصح النذر والتدبیر ایضا وحاصله انهم صححوا التدبیر والنذر بدون الملک ففیه تحکم وتخصیص بغیر مخصص اه من القسطلانی واما مذهب البخاری فهو یقول بجوازکلیهما اعنی بیع المکره وما یترتب علیه من نذر او تدبیر فمورد الایراد هو الجزء الاول من الترجمة ای عدم جواز بیع المکره فکان المصنف اراد بالترجمة انه کان ینبغی للحنفیة ان یقولوا بجواز کلا الامرین کما هو رأی المصنف فلذا اورد تحت الترجمة ما یدل علی جواز بیع المکره ولم یورد للجزء الثانی من الترجمة حدیثا وسیأتی الجواب قریبا عن هذا الایراد واما مطابقة الحدیث لما قصده المؤلف من الترجمة فما ذکره العینی اذ قال قال الداودی ما حاصله انه لا مطابقة بین الحدیث والترجمة لانه لا اکراه فیه ثم قال الا ان یراد انه صلی اللہ علیہ وسلم باعه فکان کالمکره له علی بیعه اه واما الجواب عما اورده الامام البخاری علی الحنفیة بقوله وبه قال بعض الناس الخ فاجاب عنه العینی بانه ان اراد ببعض الناس الحنفیة فمذهبهم لیس کذلک فان مذهبهم ان شخصا اذا اکره علی بیع ماله او هبته لشخص ونحو ذلک فباع او وهب ثم زال الاکراه فهو بالخیار ان شاء امضی هذه الاشیاء وان شاء فسخها اه وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی عن القطب الگنگوهی لما کان عدم الجواز عند الامام البخاری بمعنی البطلان وعدم الانعقاد اورد علیهم بانهم یقولون بعدم الجواز ثم ان المشتری لو اعتقه او دبره فهو جائز وهذا عجیب قلنا عدم الجواز عندنا قد یجیء بمعنی البطلان وقد یجیء بمعنی الفساد وهو الانعقاد مع لزوم الفسخ وهو ههنا بمعنی الفساد فان بیع المکره عندنا فاسد ولیس بباطل والبیع الفاسد اذا انضم الیه القبض یفید الملک وان کان ناقصا قابلا للفسخ فاذا تصرف فیه بما لا یمکن فسخه یتم الملک وینفذ التصرف اه من هامش اللامع قال العلامة السندی تحت قول البخاری وقال بعض الناس حاصل کلام الحنفیة ان بیع المکره منعقد الا انه بیع فاسد لتعلق حق العبد به فیجب توقفه الی ارضائه الا اذا تصرف فیه المشتری تصرفا لا یقبل الفسخ فحینئذ قد تعارض فیه حقان کل منهما للعبد حق المشتری وحق البائع لکن استدراکه مع لزوم البیع بالزام القیمة علی المشتری بخلاف حق المشتری فلا یمکن استدراکه مع فسخ البیع مع انه حق لا یقبل الفسخ فصار اعتباره ارجح بخلاف ما اذا کان تصرفا یقبل الفسخ فیجب مراعاة حق البائع عندهم وهذا الفرق منهم مبنی علی ان بیع المکره منعقد مع الفساد وهم یقولون به فالنزاع معهم فی هذا الاصل وبعد تمامه او تسلیمه فالفرق مقارب غیر بعید نظرا الی القواعد واللہ تعالی اعلم اه

ثم لا یخفی علیك ما ذکره صاحب الفیض من ان الامام البخاری شدد الکلام فی هذا الکتاب علی الامام ابی حنیفة وکذا فی کتاب الحیل ووجه ذلک ان البخاری لم یتعلم فقه الحنفیة حق التعلم وان نقل عنه انه رأی فقه الحنفیة یمکن ما یترشح من کتابه هو انه لم یحقق فقهنا ولم یبلغه الا شذرات منه وهذا الذی دعاه الی ما اتی علیه فی هذا الباب وهو وری ما الاکراه فی فقهنا لما اورد علینا شیئا الی آخر ما ذکر ثم المذکور فی الترجمة مسئلتان بیع المکره والثانیة هبة المکره وتقدم تفصیل الخلاف فی مسئلة الاولی فی بابه واما هبة المکره فهی لا تجوز عند الشافعیة ففی الانوار من فروع الشافعیة للهبة ارکان الاول العاقدان وشروطهما کشروط البائع والمشتری الی آخر ما ذکر ومن شروط صحة البیع عندهم الرضا وعدم الاکراه کما تقدم واما عندنا الحنفیة ففی الدر المختار والاصل عندنا ان کل ما یصح مع الهزل یصح مع الاکراه لان ما یصح مع الهزل لا یحتمل الفسخ وکل ما لا یحتمل الفسخ لا یؤثر فیه الاکراه اه

ص ۱۰۲۷ باب من الاکراه الخ قال الحافظ رحمه اللہ ای من جملة ما ورد فی کراهیة الاکراه ما تضمنته الآیة وهو المذکور فیه عن ابن عباس فی نزول قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرها الآیة وقد تقدم شرحه فی تفسیر سورة النساء اه وقال العلامة القسطلانی قال المهلب فیما نقله العینی رحمه اللہ فائدة هذا الباب التعریف بان کل من امسک امرأة لاجل الارث منها طمعا ان تموت لا یحل له ذلک بنص القرآن اه قوله کرها وکرها واحد قال الحافظ ای بالفتح والضم بمعنی واحد وهذا قول الاکثر

وقيل بالضم ما اكرهت نفسك عليه وبالفتح ما اكرهك عليه غيرك اهـ

ص باب اذا استكرهت المرأة على الزنى فلا حد عليها الخ قوله غفور رحيم اى لهن وقد قرئ فى الشاذ فان الله من بعد اكراههن لهن غفور رحيم وهى قرأة ابن مسعود وغيره ونسبت ايضا لابن عباس والمحفوظ عنه تفسيره بذلك وكذا من جماعة غيره وجوز بعض المعربين ان يكون التقدير لهن وقع منه الاكراه لكن بلا تاب وضعف هذا القول كما فى الفتح واما حكم مسئلة الباب عند الفقهاء فما فى الاوجز عن ابن قدامة لا حد على مكرهة فى قول عامة اهل العلم منهم عمر رض والثورى والشافعى واصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا وذلك لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم عفى لامتى عن الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه اهـ وقال العلامة العينى تحت حديث الباب ولم يذكر البخارى حكم اكراه الرجل على الزنا فذهب الجمهور الى انه لا حد عليه وقال مالك وجماعة عليه الحد لانه لا تنتشر الآلة الا بلذة وسواء اكرهه سلطان او غيره وعن ابى حنيفة لا يحد ان اكرهه سلطان وخالفه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ومطابقة الحديث الثانى بالترجمة ظاهرة من حيث انه كما لا ملامة عليها فى الخلوة معه اكراها فكذلك المستكرهة فى الزنا لا حد عليها قال الكرمانى وصاحب التوضيح قال العينى والاقرب ان يقال وجه المطابقة من حيث انه اكره ابراهيم عليه السلام على ارسالها اليه اهـ قلت ليس هذا باقرب بل هو ابعد لان الترجمة الاستكراه على الزنا الظلم الا ان يقال اى الاكراه على ابراهيم عليه السلام على ارسالها اليه انما كان للزنا وفى تقرير المكى قوله قام اليها وفيه الترجمة لانها لما خلت مع الجابر خلوة صحيحة ولم تأثم لكونها مكرهة فكذلك المرأة المكرهة لا حد عليها اهـ والحاصل ان قيام الجبار اليها انما كان للاكراه الزنا بالاكراه لكن الله عز وجل عصمها برحمته وفضله

ص ۱۰۲۵ باب يمين الرجل لصاحبه انه اخوه الخ وقد صرح المصنف بجواب المسئلة بقوله يذب عنه المظالم والمسئلة خلافية ..... قال الحافظ قال ابن بطال ذهب مالك والجمهور الى ان من اكره على يمين ان لم يحلفها قتل اخوه المسلم انه لا حنث عليه وقال الكوفيون يحنث لانه كان له ان يورى فلما ترك التورية صار قاصدا لليمين فيحنث واجاب الجمهور بانه اذا اكره على اليمين فنيته مخالفة لقوله الاعمال بالنيات وقوله فان قاتل فلا قود عليه الخ قال ابن بطال اختلفوا فيمن قاتل عن رجل خشى عليه ان يقتل فقتل دونه هل يجب على الآخر قصاص او دية فقالت طائفة لا يجب عليه شئ للحديث المذكور فيه ولا يسلمه وفى الحديث الذى بعده انصر اخاك وبذلك قال عمر وقالت طائفة عليه القود وهو قول الكوفيين وهو يشبه قول ابن القاسم وطائفة من المالكية واجابوا عن الحديث بان فيه الندب الى النصر وليس فيه الاذن بالقتل اهـ من الفتح قوله وان قيل له لتشربن الخمر الى قوله كل عقدة هذه ستة اشياء عدل واحد وعد عليه الآخر قوله او لتقتلن اباك او اخاك ومحصله انه اكره على هذه الاشياء وهدده بقتل الاب او الاخ فى الاسلام فهو مكره عند المصنف قلنا انه ليس باكراه ولكنه باب آخر فان حفظ دم امرئ مسلم واجب فى كل هوان اهـ من فيض البارى وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع فى شرح ترجمة الباب لا شك فى ان الرجل اذا تعرض لقتل الا ان يثبت عند المكره كونه بالزيد او اخاله او غير ذلك من القرابات والعلاقات وجب على زيد ان يتقول بذلك صونا لدمه فاما اذا اكره عليه وقيل لتشربن الخمر او لتقتلن اخاك فانه لا يسعه عندنا الاقدام على شرب الخمر ووجه ذلك ان جواز كل هذه المحرمات منوط بالاضطرار ولا يتحقق بما ذكر نعم يتحقق الاضطرار اذا اكره عليه بقتل نفسه واما اذا اكره بشئ من العقود المذكورة بعده بقوله لتبيعن هذا العبد فقيل له ان لم تبع هذا او لتقتلن اباك فانه يبيعه لان لا حول وقاية للنفس ومبذولة فليس له ان يعرض المسلم على الهلاك وهو قريبه نعم يكون له خيار الفسخ بعد زوال الاكراه لكونه لم يقدم على هذا العقد بكمال رضاه واما تفريقهم بين المحرم وغيره فلا يمكن الاعتراض بذلك عليهم لان مدار جواز الحرام انما هو الاضطرار ولا يتحقق الاضطرار بالمخافة عن قتل الاجنبى اهـ وبسط الكلام فى توضيح هذا المقام فى هامش فيض البارى وفيه بعد بسط الكلام فاذا علمت هذا فاعلم ان الملخص ايراد البخارى فى هذا الباب امران الاول تفريق الامام الاعظم بين حكم الاقارب وبين الاجنبى المسلم مع قول النبى صلى الله عليه وسلم المسلم اخو المسلم والثانى فرقه بين حكم شرب الخمر ونحو البيع اهـ قوله ثم ناقض فقال ان قيل له الخ قال العلامة القسطلانى فى شرحه اى فاستحسن بطلان البيع ونحوه بعد ان قال يلزمه فى القياس ولا يجوز له القياس فيها واجاب العينى بان المناقضة ممنوعة لان المجتهد يجوز له ان يخالف قياس قوله بالاستحسان والاستحسان حجة عند الحنفية اهـ قال العلامة السندى مبنى كلامهم ان الاكراه فى كل شئ على حسبه وهذا شئ يشهد به بداهة العقل فتخليص العاقل عن المعصية والمقتول عن القتل لا يكون اكراها لغيرها على المعصية فاذا قال قائل اعص الله والا فاعصيه انا فلا ينبغى له ان يعصيه ولا يعد ذلك اكراها له على المعصية نعم يكون كلاما على نحو البيع والهبة اذا كان المقتول ابا ونحوه مثلا والحاصل انه لا ينبغى اعتبار كل اذى اكراها فى كل شئ فقتل الكفر لا يبيح لخوف لطمة بيد وترك الاولى يعذر فيه بذلك وحيث اعتبرنا الفرق يتضح كلام الحنفية والله تعالى اعلم اهـ وفى هامش اللامع عن تقرير المكى اعلم ان تحقق الاكراه فى الجملة انما هو فى حق ذى رحم محرم اما فى حق الاجنبى فلا اكراه اصلا فلو باع عبده فى حق ذى رحم محرم ينعقد بيعه موقوفا (كما هو الحكم عندنا فى بيع المكره) لتحقق الاكراه فى الجملة ولو باع فى حق اجنبى ينعقد بيعه لازما لعدم الاكراه فلهذا قال البخارى وفرقوا بين كل ذى رحم محرم وبين غيره من غير كتاب لا سنة قلنا السنة موجودة وهى قوله عليه السلام الاقرب فالاقرب اهـ وفى القسطلانى واجاب العينى بان الاستحسان غير خارج عن الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فيتبعون احسنه واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو حسن عند الله اهـ قوله وقال النبى عليه الصلوة والسلام الخ هذا استدلال من المصنف على عدم الفرق بين ذى رحم وغيره وقلنا اطلاق الاخت ههنا بطريق المجاز لا بطريق عدم الفرق اهـ من تقرير المكى والحاصل عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخارى رحمه الله ذهب الى تحقق الاكراه فى تلك الامور كلها والحنفية فرقوا بين شرب الخمر ونحوه وبين العقود كالبيع والهبة فلم يجوزوا النوع الاول مطلقا سواء كان التهديد بقتل ذى رحم او غيره لان هذه الامور اى شرب الخمر ونحوه معصية بنفسه فلا يجوز فعلها الا اذا تحقق الاكراه والالجاء ولا يتحقق الالجاء الا بقتل نفسه فهذا هو الجواب عن احد الايرادين واما النوع الثانى اعنى البيع والهبة ونحوهما فقلنا بتحقق الاكراه فيهما فى الجملة اى فيما اذا كان التهديد بقتل ذى الرحم لعدم وجود المعصية فى هذه الامور لكونها مباحة فى نفسها فينبغى له حينئذ ان يفعل وله الخيار بعد زوال الاكراه بحكم الاستحسان

كما هو حكم بيع المكره عندنا واما اذا كان التهديد بقتل الاجنبى فباع فلا يجوز له فسخ هذا البيع بعد زوال الاكراه بل هو بيع بات لوجود الرضا وذلك لان الاكراه لا يتحقق بقتل الاجنبى فليس له حكم بيع المكره وهذا هو منشأ تفريقنا بين الاجنبى وغيره فالايراد الثانى من البخارى ايضا ساقط فتدبر ثم لا يخفى عليك انهم يوردون على الامام ابى حنيفة انه يكثر من الاستحسان وصار اكثاره من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره ويبخسون حظه من الفقه والتقى فانهم لم يجدوا فى القياس ما يعتبر خروجا على النصوص من كل الوجوه لانه حمل على النص ووجدوا فى الاستحسان ذلك اذ لم يقم على النص ولقد قال صاحب كشف الاسرار فى تعليقه على باب الاستحسان الذى كتبه فخر الاسلام البزدوى ما نصه اعلم ان بعض القادحين فى المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رضى الله عنهم فى تركهم القياس بالاستحسان وقال مجمع الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من حملة الشرع سوى ابى حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع لم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهى فكان ترك القياس به تركا للحجة لاتباع الهوى فكان باطلا وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول فى الدين بالتشهى او يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن اهـ ولقد اختلف العلماء فى عصر ابى حنيفة ومن بعده فى الاستحسان فمالك الذى عاصر ابا حنيفة كان يقول الاستحسان تسعة اعشار العلم واما الشافعى رحمه الله الذى جاء من بعدهما فقد عقد فصلا فى كتاب الام سماه كتاب ابطال الاستحسان وساق الادلة لاثبات بطلانه ولقد اختلف الفقهاء فى تعريف الاستحسان الذى كان يأخذ به ابو حنيفة واصحابه فعرفه بعضهم بانه العدول عن موجب القياس الى قياس اقوى منه وهذا تعريف غير جامع لكل انواع الاستحسان فمنها ما لا يكون العدول فيه الى قياس بل الى نص او الى الاجماع واحسن التعاريف هو ما قاله الحسن الكرخى وهو ان يعدل المجتهد عن ان يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه اقوى يقتضى العدول عن الاول اهـ مقتبسا من مقدمة البدائع لناشره زكريا على يوسف ثم براعة الاختتام فى قوله يجزه عن الظلم فان الظلم ظلمات يوم القيامة كما ورد فى الحديث

كتاب الحيل

قال العلامة العينى وهو جمع حيلة وهى ما يتوصل به الى المقصود بطريق خفى اهـ وهكذا فى الفتح والقسطلانى وفى هامش اللامع قال الجوهرى الحيلة اسم من الاحتيال ذكره فى فصل الياء ثم قال وهو من الواو ويقال هو احيل منك واحول منك اى اكثر حيلة وما احيله لغة فيما احوله كذا فى العينى والمعروف بين العلماء ان الحيل كلها محرمة عند مالك واحمد وجائزة عند الحنفية والشافعية والى الاول مال البخارى كما يدل عليه كتاب الحيل وابوابه قال ابن قدامة الحيل كلها محرمة غير جائزة وبه قال مالك واباح ابو حنيفة والشافعى بعضها الى آخر ما بسط وقد اطال ابن القيم فى اعلام الموقعين الكلام على ابطال الحيل وبحث فيه بحثا طويلا ومع ذلك ذكر المقصد الرابع ان يقصد بالحيلة اخذ حق او دفع باطل وقسمه على ثلاثة اقسام ثم بسطها وذكر امثلتها وذكر صور الحيل فيها الى ان قال القسم الثانى ان يكون الطريق مشروعة وما تفضى اليه مشروع وقال ايضا ويدخل فى هذا القسم التحيل الى جلب المنافع وعلى دفع المضار وقد الهم الله تعالى ذلك لكل حيوان فلانواع الحيوانات من انواع الحيل والمكر ما لا يهتدى اليه بنو آدم وليس كلامنا وكلام السلف فى ذم الحيل متناولا لهذا القسم اهـ وانت خبير ان هذا منه تجويز بل تحريض على اخذ بعض الحيل فلا يمكن ان يقال الحيل كلها باطلة والحنفية والشافعية ايضا لم يقولوا بان الحيل كلها مباحة فقد قال الحافظ وهى عند العلماء على اقسام بحسب الحامل عليها فان توصل بها بطريق مباح الى ابطال حق او اثبات باطل فهى حرام او الى اثبات حق او دفع باطل فهى واجبة او مستحبة وان توصل بها بطريق مباح الى سلامة من وقوع فى مكروه فهى مستحبة او مباحة او الى ترك مندوب فهى مكروهة ولمن اجازها مطلقا او ابطلها مطلقا ادلة كثيرة فمن الاول قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا الآية وقد عمل به صلى الله عليه وسلم فى حق الضعيف الذى زنى وهو من حديث ابى امامة بن سهل فى السنن ومنه قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا الى ان قال ومن الثانى قصة اصحاب السبت وحديث حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها واكلوا ثمنها وحديث النهى عن النجش وحديث لعن المحلل والمحلل له والاصل فى اختلاف العلماء فى ذلك اختلافهم هل المعتبر فى صيغ العقود الفاظها او معانيها فمن قال بالاول اجاز الحيل ثم اختلفوا فمنهم من جعلها تنفذ ظاهرا وباطنا فى جميع الصور او فى بعضها ومنهم من قال تنفذ ظاهرا لا باطنا ومن قال بالثانى ابطلها ولم يجز منها الا ما وافق فيه اللفظ المعنى الذى تدل عليه القرائن الحالية وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون ابى يوسف صنف فيها كتابا لكن المعروف عنه وعن كثير من ائمتهم تقييد اعمالها بقصد الحق اهـ وفى الفيض اعلم ان البخارى رحمه الله لم يفرق بين جواز الحيلة ونفاذها وكل ما كان يرد على القول بالجواز اورده على القول بالنفاذ مع فرق جلى بين الامرين ثم اوضح صاحب الفيض هذا الكلام فارجع اليه لو شئت. قلت وترجم السرخسى رحمه الله فى المبسوط كتاب الحيل مستقلا وقال فيه اختلف الناس فى كتاب الحيل انه من تصنيف محمد رحمه الله تعالى ام لا كان ابو سليمان الجوزجانى ينكر ذلك واما ابو حفص رحمه الله تعالى كان يقول هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك وهو الاصح فان الحيل فى الاحكام المخرجة عن الآثام جائزة عند جمهور العلماء وانما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة ثم بسط فى دلائل جواز الحيل ثم قال فالحاصل ان ما يتخلص به الرجل من الحرام او يتوصل به الى الحلال من الحيل فهو حسن وانما يكره ذلك ان يحتال فى حق لرجل حتى يبطله او فى باطل حتى يموهه فما كان على هذا السبيل فهو مكروه وما كان على السبيل الذى قلنا اولا فلا بأس به الى آخر ما بسط قال الراغب واكثر استعمال الحيلة فيما فى تعاطيه خبث وقد تستعمل فيما فيه حكمة ولهذا قيل فى وصف الله عز وجل وهو شديد المحال اى الوصول فى خفية من الناس الى ما فيه حكمة وعلى هذا النحو وصف بالمكر والكيد لا على وجه المذموم تعالى الله عن القبيح اهـ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى عن الشيخ الگنگوهى الحيلة جعل المباح وسيلة تحصيل المقصود فان كان تحصيل حقه او لاحياء حق مسلم او لدفع الظلم عنه فجائز وان كان لابطال حق مسلم او للالقاء فى المهلكة فلا يجوز اهـ وفى مقدمة بدائع الصنائع لناشره الشيخ محمد زكريا على يوسف تلخيصا لكلام الشيخ ابى زهرة ما نصه ولقد ادعى بعض الناس ان لابى حنيفة كتابا فى الحيل كان فيه يفتى الناس

للتحلل من الاحكام الشرعية والقيود والعقبيح حتى لقد روى ان عبد الله بن المبارك قال من كان عنده كتاب الحيل لابي حنيفة يستعمله او يفتي به فقد بطل حجه وبانت منه امرأته ثم رد على هذا وقال ايضا فليسقط دعوى التاليف ان عبد الله بن المبارك الذي يروون عنه هذا النقل كان من تلاميذ ابي حنيفة الذين يقدرونه حق قدره وانه هو الذي يروي آراء ابي حنيفة ويقيمها و مكانه من الفقه للاوزاعي بالشام واذا كان الامر كذلك فنسبة ذلك القول اليه غير صحيحة و بذلك تنهار دعوى ان لابي حنيفة كتابا اسمه كتاب الحيل نعم وجدنا ان لمحمد تلميذ الامام ابي حنيفة كتابا في الحيل يغلب على الظن انه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الامام الاحكام تسهيلا على الناس حتى لا يكونوا في حرج ثم حقق ان نسبة هذا الكتاب الى محمد رحمه الله تعالى كيف هي فانه قد اختلف فيه ايضا فارجع اليه لو شئت

۱۰۲۲ باب في ترك الحيل قال الحافظ قال ابن المنير ادخل البخاري الترك في الترجمة لئلا يتوهم من الترجمة الاولى اجازة الحيل الى آخر ما ذكره قال الحافظ قلت وانما اطلق اولا للاشارة الى ان من الحيل ما يشرع فلا يترك مطلقا قوله وانما لكل امرء ما نوى في الايمان وغيرها قال الحافظ قوله في الايمان وغيرها من تفقه المصنف لا من الحديث قال ابن المنير اتسع البخاري في الاستنباط والمشهور عند النظار حمل الحديث على العبادات وحمله البخاري عليها وعلى المعاملات ثم قال والاستدلال بهذا الحديث على سد الذرائع وابطال التحيل من اقوى الادلة اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قول المصنف في الترجمة في الايمان على الايمان المقابل للكفر اذ كتب الايمان بكسر الهمزة قدمه فكونها اصل الاعمال اه وهو الاوجه عندي بقرينة الصلوة المذكورة في الباب الآتي ويؤيده قوله وغيره بضمير المذكر وما حملت الشراح هذا اللفظ على انه جمع يمين اولوا قوله وغيره قال الحافظ وجعل الضمير مذكرا على ارادة اليمين المستفاد من صيغة الجمع اه لكن النسخ مختلفة ففي بعضها وغيرها بالضمير المونث وهو يؤيد ما اختاره الشراح والله تعالى اعلم بالصواب

۱۰۲۳ باب في الصلوة قال الحافظ اى دخول الحيلة فيها اه وقال العيني نقلا عن الكرماني قالوا مقصود البخاري الرد على الحنفية حيث صححوا الصلوة من احدث في الجلسة الاخيرة وقالوا ان التحلل يحصل بكل ما يضاد الصلوة فهم متحيلون في صحة الصلوة مع وجود الحدث اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع والحيلة تؤخذ من صورة المسئلة بان رجلا حلف بطلاق امرأته فقال امرأته كذا ان صلى من ظهر اليوم او ان سلم من فريضة ظهر اليوم فاحتاج الى ان لا تطلق امرأته فان الحيلة في مثل ذلك ان لا يخرج من صلوته بلفظ السلام بل يخرج بشئ مما سواه من الكلام والحدث وغير ذلك وما ذكره من الرواية لا يضرنا شيئا فانا لم نقل بجواز الصلوة من غير طهارة حتى يلزم علينا ما الزم وانما قلنا بناء على ان الصلوة قد تمت بعد قعود قدر التشهد فما فعل من الاحداث او التكلم لم يقع في خلال صلوته حتى يلزم انه صلى وهو محدث بل كان عين هذا الفعل خروجا من حرمة الصلوة وما اجاب به الشيخ قدس سره اجاب القسطلاني ايضا من جانب الحنفية وفي الفيض قوله لا يقبل الله صلوة الخ لعل غرضه منه الايراد على القول بالبناء قلت اما القول بالبناء فهو رواية عن الشافعي في القديم وله عندنا حجة ثم الاستخلاف معتبر عند الامام البخاري ايضا ويمكن ان يكون بين البناء والاستخلاف فرق عنده فيقول بشرع الاستخلاف دون البناء وراجع الهامش

۱۰۲۵ باب في الزكوة اى ترك الحيل في اسقاطها قاله الحافظ قال العيني تحت الحديث الاول مطابقته للترجمة ظاهرة وقال بعد الحديث الثاني وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لا يتأتى الا بتعسف اه وقال القسطلاني ووجه ادخال هذا الحديث هنا ان المؤلف رحمه الله فهم من قوله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق ان من رام ان ينقص شيئا من فرائض الله بحيلة يحتالها لا يفلح ولا يقوم له بذلك عند الله عذر اه قوله وقال بعض الناس في عشرين ومائة بعير الخ قال القسطلاني وهذا يقتضي على اصطلاح المؤلف بارادة الحنفية اختصاصهم بذلك لكن الشافعية وغيرهم يقولون بذلك ايضا واجيب بان الشافعية وغيرهم وان قالوا الا زكوة عليه لا يقولون لا شئ عليه لانهم يلومون على هذه النية لكن قال البرماوي انما يلام اذا كان حراما ولكن هو مكروه وقال مالك من فوت من ماله شيئا ينوي به الفرار من الزكوة قبل الحول بشهر او نحوه لزمته الزكوة عند الحول لقوله صلى الله عليه وسلم خشية الصدقة اه وفي شرح المهذب قال الشافعي والاصحاب اذا باع فرارا قبل انقضاء الحول فلا زكوة عندنا وبه قال ابو حنيفة واصحابه وداؤد وغيرهم وقال مالك واحمد واسحق اذا اتلف بعض النصاب قبل الحول او باعه فرارا لزمته الزكوة اه قلت وما قال القسطلاني من ان الحنفية لا يلومون من ارتكب هذه الحيلة بخلاف الشافعية فانهم يلومون على هذه النية ليس كذلك فنحن ايضا نلومونه قال صاحب الفيض اما كون تلك الحيل وبالا ونكالا لصاحبها فلا ننكره ايضا كما نقلنا عن المنية وانما انها لا حكم لها ان فعلها احد ففيه نظر قوي فان من الناس من هو حاله عليها لا محالة نسوء طباعه فلا بد لنا ان نذكر لها احكاما ثبتت عندنا من قواعد الشرع مع قطع النظر عن حكمها عند الله تعالى من الاثم او غيره اه قوله وقال بعض الناس في رجل له ابل الخ قلت وهذه هي المسئلة السابقة الا انه ذكر ههنا فباعها بابل مثلها او بغنم او بقر اه قوله وهو يقول ان زكى ابله قبل ان يحول الحول بيوم او بسنة جازت عنه قال القسطلاني اى فاذا كان التقديم على الحول مجزئا فليكن التصرف فيها قبل الحول غير مسقط واجيب بان ابا حنيفة لم يتناقض في ذلك لانه لا يوجب الزكوة الا بتمام الحول ويجعل من قدمها كمن قدم دينا مؤجلا قبل ان يحل اه قال صاحب الفيض ههنا ثلاث ايرادات من المصنف على الحنفية بثلاث عبارات والمآل واحد فان شئت قلت انها واحد وان شئت اعتبرتها ثلاثا ثم المصنف اضاف قيد الفرار والاحتيال تغليظا وتقبيحا فالايراد الاول على صورة الاهلاك اوالهبة وذلك هو الثاني بيد انه مفروض في البيع مع ذكر الفرار صراحة ولا فرق في الاول والثالث الا باعتبار الصور فان الاول مفروض في عشرين ومائة بعير والثالث في عشرين ابلا والنوع واحد وبالجملة لم يقصد به المصنف الا تكثير العدد لا غير اه قوله استفتى سعد بن عبادة الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما قصد بايراد هذه الرواية ان دين الله احق بالاداء ولم يسقط النذر بالموت فكذلك لا تسقط الزكوة بهلاك المال لم يؤد دينا بعد حتى يكون احق بالاداء وايضا فان الحيلة ماخوذة من صاحب الشرع فلا يضرنا خلاف احد من افراد الامة اذا لم يخالف الكتاب ولا السنة اه

۱۰۲۹ باب (بغير ترجمة) هكذا في متون النسخ الهندية بدون الترجمة وفي نسخة الحاشية باب الحيلة في النكاح وعلى هذا فالترجمة مكررة لانه سيأتي قريبا باب في النكاح اما على كون الباب بلا ترجمة فيكون تعلقه بما سبق من انه باب من ابواب الحيلة لكن يرد عليه ايضا ان الوارد فيه فروع النكاح وسيأتي باب النكاح قريبا فكان ينبغي للمؤلف ان يذكره الروايات فيه واما على نسخة الحاشية فكلا البابين متعلقان بالنكاح نصا والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمتين من الاصل الثاني والعشرين من اصول التراجم والغرض من الترجمة الاولى الحيلة في اسقاط المهر كما تدل عليه الروايات الواردة في الباب والغرض من الترجمة الآتية بيان الحيلة في اثبات النكاح بشهادة الزور كما جزم به الشراح بهذا الغرض في الترجمة الآتية قال العلامة العيني في الباب الاول اى هذا باب في بيان ترك الحيلة في النكاح وقال بعد ذكر الحديث لا مطابقة اصلا بين الترجمة والحديث حتى قيل ان ادخال البخاري الشغار في باب الحيلة في النكاح مشكل لان القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل اه وقال الحافظ قال ابن المنير ادخال البخاري الشغار في باب الحيل مع ان القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل مشكل ويمكن ان يقال انه اخذه مما نقل ان العرب كانت تأنف من التلفظ بالنكاح من جانب المرأة فرجعوا الى التلفظ بالشغار لوجود المساواة التي تدفع الانفة فمحا الشرع اسم الجاهلية فلو صححنا النكاح بلفظ الشغار واوجبنا مهر المثل ابقينا غرض الجاهلية بهذه الحيلة قال الحافظ فيه نظر لان الذي نقله عن العرب لا اصل له لان الشغار في العرب بالنسبة الى غيره قليل ومقتضى ما ذكره ان تكون انكحتهم كلها كانت شغارا لوجود الانفة في جميعهم والذي يظهر لي ان الحيلة في الشغار تتصور في موسر اراد تزويج بنت فقير فامتنع او اشتط في المهر فخدعه بان قال له زوجنيها وانا ازوجك بنتي فرغب الفقير في ذلك لسهولة ذلك عليه فلما وقع العقد على ذلك قيل له ان العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل فانه يندم اذ لا قدرة له على مهر المثل لبنت الموسر وحصل للموسر مقصوده بالتزويج لسهولة مهر المثل عليه فاذا ابطل الشغار من اصله بطلت هذه الحيل اه قلت واما حكم الشغار ومذاهب الائمة فيه فقد تقدم في محله من كتاب النكاح وحاصله انه منهي عنه بالاجماع لكن اختلفوا هل هو نهي يقتضي بطلان النكاح ام لا فعند الشافعي يقتضي ابطاله وهو رواية عن احمد واسحق وعن مالك يفسخ قبل الدخول وبعده وفي رواية قبله لا بعده وقال جماعة يصح بمهر المثل وهو مذهب ابي حنيفة ورواية عن احمد واسحق وبه قال ابو ثور وابن جرير قوله وقال بعض الناس ان احتال حتى تزوج على الشغار فهو جائز والشرط باطل في هامش المصرية عن شيخ الاسلام قيل هم الحنفية لكن النكاح يصح بمهر المثل عندهم والجمهور على ان النكاح ايضا باطل لظاهر الحديث اه قوله وقال بعضهم المتعة والشغار جائز الخ قال الحافظ كانه يشير الى ما نقل عن زفر انه اجاز النكاح الموقت والغى الوقت لانه شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة وتعقبه العيني بان مذهب زفر ليس كذلك بل عنده ان صورته ان يتزوج امرأة الى مدة معلومة فالنكاح صحيح واشتراط المدة باطل قال وعند ابي حنيفة وصاحبيه النكاح باطل اه وفي تقرير المكي في توضيح كلام المصنف قوله وقال في المتعة النكاح فاسد اي باطل مع انه لا فرق بين المتعة والشغار في النهي فما وجه الفرق حيث اجزتموا الشغار دون المتعة قوله وقال بعضهم الخ يعني انهم خلطوا الامر عليهم فاختلفوا فيما بينهم ايضا وفي تقريره الآخر ظن البخاري ان الفساد ههنا ما هو مقابل للبطلان كما هو مذهبنا في البيع الفاسد والباطل مع ان المتعة ليست بفاسدة بهذا المعنى بل هي باطلة ولم يفهم انه لا فرق عندنا بين الفاسد والباطل في النكاح وقال بعضهم وجوز زفر رحمه الله المتعة والشغار جائز المراد بالمتعة النكاح الموقت وانما اجاز زفر النكاح الموقت قياسا على الشغار وانما المنسوخ هي النكاح المتعة فقط وقال علمائنا الثلاثة النكاح الموقت باطل كالمتعة اذ لا فرق بينهما الا في اللفظ والاعتبار للمعاني لا الالفاظ اه قوله وقال بعض الناس ان احتال حتى تمتع فالنكاح فاسد الخ قال الكرماني فان قلت حيث قال بفساده فما معنى الاحتيال فيه قلت الفساد لا يوجب الفسخ لاحتمال اصلاحه بحذف الشرط منه كما قالوا في بيع الربوا لو حذف منه الزيادة صح البيع او المقصود منه القول الاخير وهو القول بجوازه اه وفي الفيض واعلم ان نكاح الشغار نافذ عندنا واما ورود النهي عنه فهو مسلم الا انه ليس كل نهي يقتضي البطلان وانما القبح فيه من جهة خلو البضعين عن العوض وقد قلنا بوجوب مهر المثل فيه فانعدم المعنى فلو فعله احد نفذ ولزمه مهر المثل ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم اشترطي لهم الولاء فهكذا يصح النكاح ويلغو الشرط واما ايراده بجواز المتعة فلم يقل به منا احد غير ان زفر ذهب الى تنفيذ النكاح الموقت فان تنفاذه صورة بابطال الوقت اما في المتعة فقد اتفقوا على بطلانها اه

۱۰۳۰ باب ما يكره من الاحتيال في البيوع قال القسطلاني ولم يذكر المؤلف في الباب حديثا فيه البيع المترجم به فيحتمل ان يكون ما ترجم له ولم يجد فيه حديثا على شرطه فبيض له وعطف عليه ولا يمنع فضل الماء وذكر الحديث المتعلق به اه قلت واصل هذا الجواب للكرماني حكاه عنه الحافظ ايضا وافاد الكرماني ايضا فان قلت ما كيفية تعلقه بكتاب الحيل قلت هو ارادة صيانة الكلأ المباح للكل المشترك فيه فتحيل بصيانة الماء ليلزم صيانته قال الخطابي هذا في الرجل يحفر البئر في الموات فيملكها بالاحياء ويقرب البئر موات فيه كلأ ترعاه الماشية فامر صاحب البئر ان لا يمنع الماشية فضل الماء لئلا يكون مانعا للكلأ لانهم اذا منعوا من الماء لا يبقى لهم مقام ثمة اه

۱۰۳۱ باب ما يكره من التناجش قال الحافظ اشار الى ما ورد في باب طرق الحديث من حديث ابي هريرة بلفظ لا تناجشوا وقد تقدم شرحه مستوفى في كتاب البيوع والمراد بالكراهة في الترجمة كراهة التحريم اه قال الكرماني والتناجش ان يزيد في الثمن بلا رغبة فيه ليوقع الغير فيه وانه ضرب من التحيل في تكثير الثمن اه

۱۰۳۲ باب ما ينهى عنه من الخداع في البيع قال القسطلاني الخداع بكسر الخاء المعجمة وتخفيف وقال في شرح الحديث قوله فقل لا خلابة اى لا خديعة في الدين لان الدين النصيحة اه ثم اعلم انه نقل الحافظ ههنا كلام الحافظ ابن القيم في اعلام الموقعين بعد تهذيبه وتلخيصه ثم قال في آخره واطال في ذلك جدا وهذا ملخصه والتحقيق انه لا يلزم من الحكم في العقد بطلانه في ظاهر الحكم فالشافعية يجيزون العقود على ظاهرها ويقولون مع ذلك ان من عمل الحيل بالمكر والخديعة

يأثم في الباطن وبهذا يحصل الانفصال عن اشكاله والله تعالى اعلم

١٠٢٨ باب ما ينهى من الاحتيال للولي في اليتيمة الخ قال الحافظ قال ابن بطال وفي حديث الباب انه لا يجوز للولي ان يتزوج يتيمة باقل من صداقها ولا ان يعطيها من العروض في صداقها ما لا يفي بقيمة صداق مثلها

١٠٢٩ باب اذا غصب جارية فزعم انها ماتت الخ قوله وقال بعض الناس الخ قال العيني قوله اموالكم عليكم حرام الحديث هذان طريقان للحديثين المذكورين ذكرهما في معرض الاحتجاج وليس فيهما ما يدل على دعواه اما الاول فمعناه ان اموالكم عليكم حرام اذا لم يوجد التراضي وههنا قد وجد التراضي باخذ المالك القيمة واما الثاني فلا يقال في الغاصب في اللغة انه غادر لان الغدر ترك الوفاء والغصب هو اخذ الشيء قهرا وعدوانا وقول الغاصب انها ماتت كذب ثم اخذ المالك القيمة رضى اه وفي هامش المصرية قوله فيطيب للغاصب الخ اي فتحل والجمهور على خلاف ما ذكر فهو باطل واستدل البخاري له بقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم الخ اه

١٠٣٠ باب (بغير ترجمة) قال العيني كذا وقع في رواية الاكثرين وقد مر امثال هذا فيما مضى وانه كالفصل لما قبله ثم قال تحت حديث الباب لما كان هذا الباب غير مترجم وهو كالفصل يكون حديثه مضافا الى الباب الذي قبله ووجه التطابق ظاهر لنهيه صلى الله عليه وسلم عن اخذ مال الغير اذا كان يعلم انه في نفس الامر للغير وقال ايضا والحديث مضى في المظالم وفي الشهادات وسيأتي في الاحكام اه قلت كان المصنف اشار بهذا الباب الى رد ما قال الحنفية في نفاذ قضاء القاضي ظاهرا وباطنا وهي مسئلة خلافية معروفة وافاد صاحب الفيض في الباب السابق واعلم ان بناء ايراده على خلافية اخرى وهي ان قضاء القاضي بشهادة الزور هل ينفذ ظاهرا وباطنا ام لا وقد فصلنا في المبسوط بما لا مزيد عليه وجملة الكلام ان في المسئلة قيودا وشروطا الى آخر ما ذكر في الفيض فارجع اليه لو شئت

١٠٣١ باب في النكاح تقدم الكلام على هذا الباب في باب بلا ترجمة وتقدم هناك ان هذه الترجمة مكررة على بعض النسخ

١٠٣٢ باب ما يكره من احتيال المرأة مع الزوج والضرائر الخ قال صاحب الفيض اي ما يقع بين الضرائر من الاختلافات والاحتيال فيها اه قال الحافظ قال ابن التين معنى الترجمة ظاهر الا انه لم يبين ما نزل في ذلك وهو قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك قال الحافظ وقد ذكرت في التفسير الخلاف في المراد بذلك وان الذي في الصحيح هو الاصل وهو الذي وقع في قصة زينب بنت جحش وقيل في تحريم مارية وان الصحيح انه نزل في كلا الامرين اه قال القسطلاني وحديث الباب سبق في الاطعمة والاشربة ...... والطب والطلاق اه قال العيني تحت حديث الباب مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله والله لنحتالن له فان قلت كيف جاز على ازواجه صلى الله عليه وسلم الاحتيال قلت هذه من مقتضيات الطبيعة للنساء وقد عفي عنهن قلت وفيه ان الترجمة في كراهة الاحتيال لا في جوازه فكيف المطابقة وعندي ان المطابقة تحصل من مجموع ما وقع في هذه القصة وما ترتب عليه من نزول الآية وما فيها من نوع من العتاب

١٠٣٣ باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون كتب الشيخ في اللامع وهو ان يتعلل الخروج بان له حاجة في البلد الفلاني ولا يكون في نفس الامر كذلك اه وفي هامشه قال الحافظ قال المهلب يتصور التحيل في الفرار من الطاعون بان يخرج في تجارة او لزيارة مثلا وهو ينوي بذلك الفرار من الطاعون اه

١٠٣٤ باب في الهبة والشفعة قال الحافظ اي كيف تدخل الحيلة فيهما معا ومنفردين اه وقال القسطلاني في شرح الترجمة اي ما يكره من الاحتيال في الرجوع عن الهبة والاحتيال في اسقاط الشفعة وقال بعض الناس الامام ابو حنيفة ان وهب شخص هبة الف درهم او اكثر حتى مكث اي الشيء الموهوب عنده عند الموهوب له سنين واحتال الواهب في ذلك بان تواطأ مع الموهوب له ان لا يتصرف ثم رجع الواهب فيها اي في الهبة فلا زكوة على واحد منهما فخالف هذا القائل الرسول اي ظاهر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في الهبة المتضمن للنهي عن العود فيها واسقط الزكوة لحولان الحول عليها الحول عند الموهوب له ووجوب زكوتها عليه عند الجمهور واما الرجوع فلا يكون الا في الهبة للولد واحتج البخاري رحمه الله تعالى بحديث الباب وظاهره كما قال النووي تحريم الرجوع في الهبة بعد القبض وهو محمول على هبة الاجنبي لا ما وهبه لولده وقال العيني لم يقل ابو حنيفة هذه المسئلة على هذه الصورة بل قال ان للواهب ان يرجع في هبته اذا كان الموهوب له اجنبيا وقد سلمها له لانه قبل التسليم يجوز مطلقا واستدل لجواز الرجوع بحديث ابن عباس عند الطبراني مرفوعا من وهب هبة فهو احق بهبته ما لم يثب منها وحديث ابن عمر مرفوعا عند الحاكم وقال صحيح على شرطهما قال ولم ينكر ابو حنيفة حديث العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه بل عمل بالحديثين معا فعمل بالاول في جواز الرجوع وبالثاني في كراهة الرجوع واستقباحه لا في حرمته وفعل الكلب يوصف بالقبح لا بالحرمة اه قوله فلا زكوة على واحد منهما الخ قال الحافظ قال ابن بطال اذا قبض الموهوب له هبته فهو مالك لها فاذا حال عليها الحول عنده وجبت عليه الزكوة عند الجميع واما الرجوع فلا يكون عند الجمهور الا فيما يهب للولد فان رجع فيها الاب بعد الحول وجبت فيها الزكوة على الابن اه من الفتح قلت واما مذهب الاحناف فهو ما حكاه البخاري من عدم وجوب الزكوة عليهما ففي الدر المختار وتسقط الزكوة عن موهوب له في نصاب مرجوع فيه مطلقا سواء رجع بقضاء او غيره بعد الحول وقيد به اي بقوله عن موهوب له لانه لا زكوة على الواهب اتفاقا لعدم الملك وهي من الحيل اه ولذا ورد الامام البخاري على الاحناف في هذه الحيلة ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاري وان كان قائلا بشفعة الجار كما قال به الحنفية كما تقدم في محله فلا يتوهم انه مخالف للحنفية في هذا الجزء ايضا وانما الايراد على تجويزنا الحيلة في اسقاطها قال في الفيض قوله قال ابو عبد الله فخالف الخ وحاصله ان القبح في مذهب الحنفية من وجهين الاول من قولهم بجواز الرجوع في الهبة والثاني في حكمهم بسقوط الزكوة بالحيلة وفيهما نظر اما الرجوع في الهبة فمكروه عندنا تحريما او تنزيها وانه ان نفذ بالقضاء او الرضاء الى ان قال بعد ذكر دليل الحنفية ولا ارى احدا ينكر مقدمات الدليل فكيف بالنتيجة اه قوله وقال بعض الناس الشفعة للجوار الخ قال القسطلاني في شرحه اي فناقض كلامه لانه احتج في شفعة الجار بحديث الجار احق بسقبه ثم تحيل في اسقاطها بما يقتضي ان يكون غير الجار احق بالشفعة من الجار وليس فيه شيء من خلاف السنة لكن المشهور عند الحنفية ان الحيلة المذكورة لابي يوسف واما محمد بن الحسن فقال يكره ذلك اشد الكراهة لما فيه من الضرر لا سيما ان كان بين المشتري والشفيع عداوة ويتضرر بمشاركته اه قال الحافظ وقال ابن بطال اصل هذه المسئلة ان رجلا اراد شراء دار فخاف ان ياخذها جارها بالشفعة فسأل ابا حنيفة كيف الحيلة في اسقاط الشفعة فقال له اشتر منها سهما واحدا مشاعا من مائة سهم فتصير شريكا لمالكها ثم اشتر منه الباقي فتصير انت احق بالشفعة من الجار لان الشريك في المشاع احق من الجار وانما امره بان يشتري سهما من مائة سهم لعدم رغبة الجار في شراء السهم الواحد لحقارته وقلة انتفاعه به قال وهذا ليس فيه شيء من خلاف السنة وانما اراد البخاري ان يلزمهم التناقض لانهم احتجوا في شفعة الجار بحديث الجار احق بسقبه ثم تحيلوا في اسقاطها بما يقتضي ان يكون غير الجار احق بالشفعة من الجار اه قلت والمسئلة خلافية فلا تحل الحيلة لاسقاط الشفعة عند مالك واحمد وتحل عند ابي حنيفة والشافعي والبسط في الاوجز

١٠٣٥ باب احتيال العامل ليهدى له قال العلامة القسطلاني اي كراهية احتيال العامل الذي يتولى في مال غيره ثم قال تحت حديث الباب قال المهلب حيلة العامل ليهدى له تقع بان يسامح بعض من عليه الحق فلذلك قال هلا جلس في بيت ابيه وامه لينظر هل يهدى له وقال في فتح الباري ومطابقة الحديث للترجمة من جهة تملكه ما اهدي انما كان لعلة كونه عاملا فاعتقد ان الذي اهدي له يستبد به دون اصحاب الحقوق التي عمل فيها فبين له صلى الله عليه وسلم ان الحقوق التي عمل لاجلها هي السبب في الاهداء له وانه لو اقام في منزله لم يهد له شيء فلا ينبغي له ان يستحلها بمجرد كونها وصلت اليه على طريق الهدية فان ذلك انما يكون حيث يتمحض الحق له اه وقال الكرماني قالوا احتيال العامل هو بان يهدي له في عمالته يستأثر به ولا يضعه في بيت المال وهدايا الامراء والعمال هي من جملة حقوق المسلمين اه قوله الجار احق بسقبه الحديث قال الحافظ كذا وقع للاكثر هذا الحديث وما بعده متصلا بباب احتيال العامل واظنه وقع هنا تقديم وتاخير فان الحديث وما بعده يتعلق بباب الهبة والشفعة فلما جعلت الترجمة مشتركة جمع مسائلها ومن ثم قال الكرماني انه من تصرف النقلة وقد وقع عند ابن بطال هنا باب بلا ترجمة ثم ذكر الحديث وما بعده ثم ذكر باب احتيال العامل وعلى هذا فلا اشكال لانه حينئذ كالفصل من الباب ويحتمل ان يكون في الاصل بعد قصة ابن اللتبية باب بلا ترجمة فسقطت الترجمة فقط او بيض لها في الاصل اه قوله وقال بعض الناس اذا اشترى دارا بعشرين الف درهم الخ قال العلامة القسطلاني بعد تصوير صورة المسئلة التي ذكرها البخاري وهذا في ظاهر الامر ان الامة مجمعة وابو حنيفة معهم على ان البائع لا يرد في الاستحقاق والرد بالعيب الا ما قبض فكذلك الشفيع لا يشفع الا بما نقد المشتري وما قبضه منه البائع لا بما عقد واشار الى ذلك بقوله فاجاز اي ابو حنيفة رحمه الله هذا الخداع بين المسلمين اي الحيلة في ايقاع الشريك في الغبن الشديد ان اخذ بالشفعة او ابطال حقه بسبب الزيادة في الثمن باعتبار العقد وتركها وقال النبي صلى الله عليه وسلم بيع المسلم لا داء ولا خبثة ولا غائلة وهذا الحديث قد سبق في اوائل البيوع في باب اذا بين البيعان قال في الفتح وسنده حسن وله طرق الى العداء رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه موصولا اه سوى البراءة فلم يتعرض لها الحافظ وعند هذا العبد الضعيف لما تقدم من مقدمة اللامع انه في لفظ سادوم المشير الى السام وهو الموت وكذا في لفظ البيت وقد اطلق في بعض الاحاديث على القبر فتأمل

كتاب التعبير

هكذا في النسخ الهندية وهكذا في نسخة الحافظين ابن حجر والعيني وكذا الكرماني وفي نسخة القسطلاني باب التعبير بدل كتاب قال العلامة القسطلاني اي تفسير الرؤيا وهو العبور من ظاهرها الى باطنها قاله الراغب وقال البيضاوي عبارة الرؤيا الانتقال من الصور الخيالية الى المعاني النفسانية التي هي مثالها من العبور وهو المجاوزة اه وعبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذي اعتمده الاثبات وانكروا التشديد وقيل يقال عبرت الرؤيا بالتخفيف اذا فسرتها وعبرتها بالتشديد للمبالغة في ذلك اه وقال الكرماني قالوا التعبير العبارة لا التعبير وهي التفسير والاخبار بآخر ما يؤول اليه امر الرؤيا قيل الرؤيا ما في المنام والرؤية هي النظر بالعين والرأي ما بالقلب اه قال الحافظ والتعبير خاص بتفسير الرؤيا ثم قال واما الرؤيا فهي ما يراه الشخص في منامه وهي بوزن فعلى وقد تسهل الهمزة قال الواحدي هي في الاصل مصدر كاليسرى فلما جعلت اسما لما يتخيله النائم اجريت مجرى الاسماء وقال ابن العربي الرؤيا ادراكات علقها الله تعالى في قلب العبد على يدي ملك او شيطان الى آخر ما حقق وذكر الاقوال في تحقيق الرؤيا ثم قال قال المازري كثر كلام الناس في حقيقة الرؤيا وقال فيها غير الاسلاميين اقاويل كثيرة منكرة لانهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل وهم لا يصدقون بالسمع فاضطربت اقوالهم فمن ينتمي الى الطب ينسب جميع الرؤيا الى الاخلاط فيقول من غلب عليه البلغم رأى انه يسبح في الماء ونحو ذلك لمناسبة الماء طبيعة البلغم ومن غلبت عليه الصفراء رأى النيران والصعود في الجو ومن ينتمي الى الفلسفة ان صور ما يجري في الارض هي في العالم العلوي كالنقوش فما حاذى بعض النقوش منها انتقش فيها قال وهذا اشد فسادا من الاول لكونه تحكما لا برهان عليه والانتقاش من صفات الاجسام واكثر ما يجري في العالم العلوي الاعراض والاعراض لا ينتقش فيها قال والصحيح ما عليه اهل السنة ان الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان فاذا خلقها فكانه جعلها علما على امور اخرى يخلقها في ثاني الحال ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان ونظيره ان الله خلق الغيم علامة على المطر وقد يتخلف وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يسر او بحضرة الشيطان فيقع بعدها ما يضر والعلم عند الله تعالى ثم بعد بالبسط الحافظ الكلام في تحقيق الرؤيا قال ثم جميع

الرائي تنحصر على قسمين الصادقة وهي رؤيا الانبياء ومن تبعهم من الصالحين وقد تقع لغيرهم بندور وهي التي تقع في اليقظة على وفق ما وقعت في النوم والاضغاث وهي لاتنذر بشئ وهي انواع الاول تلعب الشيطان ليحزن الرائي كان يرى انه قطع رأسه وهو يتبعه اورأى انه واقع في هول ولا يجد من ينجده ونحو ذلك الثاني ان يرى ان بعض الملائكة تأمره ان يفعل المحرمات مثلا ونحوه من المحال عقلا الثالث ان يرى ما تتحدث به نفسه في اليقظة او يتمناه فيراه كما هو في المنام اھ وفي هامش اللامع وقد بسط الكلام على الرؤيا لفظا ولغة وحقيقة في الاوجز اشد البسط وفيه افاد شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي في المسوى في قوله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فيه بيان انه ليس كل ما يراه الانسان في منامه يكون صحيحا انما الصحيح فيه ما كان من الله يأتيك به ملك الرؤيا من نسخة ام الكتاب وما سوى ذلك اضغاث احلام لاتاويل لها وهي على انواع الى آخر ما ذكر وقال الشيخ عبد الغني النابلسي في تعطير الانام وقد قال بابطال الرؤيا قوم من الملحدين يقولون ان النائم يرى في منامه ما يغلب عليه من الطبائع الاربعة وهذا الذي قالوه نوع من انواع الرؤيا مخصرة في ذلك الى آخر ما ذكر في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وسيأتي في البخاري في باب القيد في المنام قول محمد بن سيرين قال وكان يقال الرؤيا ثلاث حديث النفس وتخويف الشيطان وبشرى من الله تعالى -

١٠٣٤ باب اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الخ بدأ من دأب الامام البخاري رحمه الله من انه طالما يذكر في مبدء الكتاب ما يتعلق بمبدء مشروعية الحكم تاريخيا فاشار بهذه الترجمة الى مبدء الرؤيا المعتبرة عند الشرع قال الحافظ ثم ساق المصنف حديث عائشة في بدء الوحي وقد ذكره في اول الصحيح وقد شرحته هناك ثم استدركت ما فات من شرحه في تفسير اقرأ باسم ربك وساذكرهنا ما لم يتقدم ذكره في الموضعين غالبا الى آخر ما ذكر فارجع اليه لو شئت

١٠٣٤ باب رؤيا الصالحين قال الحافظ الاضافة اليه للفاعل لقوله في حديثه باب يراها الرجل الصالح وكانه جمع اشارة الى ان المراد بالرجل الجنس وقال في شرح الحديث قال المهلب المراد غالب رؤيا الصالحين والا فالصالح قد يرى الاضغاث ولكنه نادر لقلة تمكن الشيطان منهم بخلاف عكسهم فان الصدق فيها نادر لغلبة تسلط الشيطان عليهم قال ابن العربي رؤيا المؤمن الصالح هي التي تنسب الى اجزاء النبوة ومعنى صلاحها استقامتها وانتظامها قال وعندي ان رؤيا الفاسق لاتعد في اجزاء النبوة وقيل تعد من اقصى الاجزاء واما رؤيا الكافر فلا تعد اصلا واخرج مسلم من حديث ابي هريرة مرفوعا واصدقهم رؤيا اصدقهم حديثا ثم بسط الحافظ الكلام على شرح حديث الباب جزء من ستة واربعين جزءا الحديث وكذا على اختلاف الالفاظ الواردة فيه

١٠٣٤ باب الرؤيا من الله قال الحافظ اي مطلقا وان قيدت في الحديث بالصالحة فهو بالنسبة الى ما لادخول للشيطان فيه واما ما له فيه دخل فنسبت اليه نسبة مجازية مع ان الكل بالنسبة الى الخلق والتقدير من قبل الله تعالى واضافة الرؤيا الى الله تعالى للتشريف وظاهر قوله الرؤيا من الله والحلم من الشيطان ان التي تضاف الى الله لايقال لها حلم والتي تضاف للشيطان لايقال لها رؤيا وهو تصرف شرعي والا فالكل يسمى رؤيا اھ قلت وسيأتي التبويب بقوله باب الحلم من الشيطان في هامش المصرية قوله اذا رأى احدكم رؤيا الخ يؤخذ منه مع ما يأتي في الباب الآتي ان آداب الرؤيا الصالحة ثلاثة حمد الله عليها والاستبشار بها وان يحدث بها اي من يحبه وآداب الحلم اربعة التعوذ بالله من شره ومن شر الشيطان وان يتفل عن شماله حين يستيقظ وان لايحدث بها احدا اھ

١٠٣٤ باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة قال الحافظ هذه الترجمة لفظ آخر احاديث الباب فكانه حمل الرواية الاخرى بلفظ رؤيا المؤمن على هذه المقيدة اھ قلت لعل المصنف اشار الى ترجيح هذا اللفظ فان الروايات في العدد مختلفة كما بسط الحافظان ابن حجر والعيني وكذا بسط الحافظ الكلام على معنى كونه جزءا من النبوة وقال بعضهم لايعلم حقيقته الا من يعلم علم النبوة وقال الكرماني عن الخطابي قيل مدة الوحي ثلاث وعشرون سنة وكان يوحى اليه في منامه في اول الامر بمكة المشرفة ستة اشهر وهي نصف سنة وهذه جزء من ستة واربعين جزءا من اجزاء مدة زمان النبوة وقال معنى الحديث تحقيق امر الرؤيا وانها مما كان الانبياء يثبتونه وكان جزءا من اجزاء العلم الذي كان يأتيهم قال القاضي عياض في بعض الروايات تسعة واربعين وفي بعضها خمسين فقيل هذا الاختلاف يرجع الى اختلاف حال الرائي فللصالح مثلا جزء من ستة واربعين وللفاسق جزء من سبعين وما بينهما لمن بينهما اھ وفي الفيض وقد تصدى العلماء على ابداء المناسبات في العدد المخصوص فتصح في بعض دون بعض ومن شاء الكلام فيها على طور الصوفية فليراجع الابريز اھ فان قيل ان الرؤيا التي اريها صلى الله عليه وسلم ستة اشهر كان ذلك قبل النبوة فكيف صارت جزءا منها ويمكن الجواب عنه بما ذكره الكرماني تحت شرح الحديث فان قلت هل يقال لصاحب الرؤيا الصالحة له شئ من النبوة قلت جزء النبوة ليس نبوة اذ جزء الشئ غيره اولا هو ولا غيره فلا نبوة له اھ قلت وهو كذلك كما هو ظاهر فان تحقق الجزء من حيث انه جزء وان كان لايمكن تحققه بدون الكل لكن يمكن تحققه في نفسه بدون لحاظ وصف الجزئية فافهم وفي هامش النسخة المصرية قوله جزء من ستة واربعين الخ قال الكرماني اي في حق الانبياء دون غيرهم وقيل معناه ان الرؤيا تأتي على وفق النبوة لانها جزء باق من النبوة اھ ثم ليس في اول حديث الباب ما يطابق الترجمة والجواب ما في هامش النسخة المصرية اذ قال وجه دخول هذا الحديث في هذا الباب الاشارة الى ان الرؤيا انما كانت جزءا من اجزاء النبوة لكونها من الله تعالى بخلاف التي من الشيطان فانها ليست من اجزاء النبوة اھ

١٠٣٥ باب مبشرات كذا في النسخة الهندية مجردا عن اللام وفي نسخ الشروح المبشرات قال العلامة القسطلاني بكسر المعجمة المشددة جمع مبشرة وقول الحافظ ابن حجر وهي البشرى تعقبه صاحب عمدة القاري فقال ليس كذلك لان البشرى اسم بمعنى البشارة والمبشرة اسم فاعل للمؤنث من التبشير وهي ادخال السرور والفرح على المبشر بفتح المعجمة وعند الامام احمد من حديث ابي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الآخرة قال الرؤيا الصالحة يراها المسلم او يرى له اھ

١٠٣٥ باب رؤيا يوسف عليه السلام قال الحافظ كذا لهم ووقع للنسفي يوسف بن يعقوب بن ابراهيم خليل الرحمن وقوله عز وجل اذ قال يوسف لابيه فساق الى ساجدين ثم قال الى قوله عليم حكيم قوله وقوله تعالى وقال يا ابت هذا تاويل رؤياي الخ والمراد ان معنى قوله تاويل رؤياي اي التي تقدم ذكرها وهي رؤية الكواكب والشمس والقمر ساجدين له فلما وصل ابواه واخوته الى مصر ودخلوا عليه وهو في مرتبة الملك سجدوا له وكان ذلك مباحا في شريعتهم فكان التاويل في الساجدين وكونها حقا في السجود وقيل التاويل وقع ايضا في السجود ولم يقع منهم السجود حقيقة وانما هو كناية عن الخضوع والاول هو المعتمد وقد اخرجه ابن جرير بسند صحيح عن قتادة في قوله وخروا له سجدا قال كانت تحية من قبلكم فاعطى الله هذه الامة السلام تحية اهل الجنة واختلف في المدة التي كانت بين الرؤيا وتفسيرها فاخرج الطبري والحاكم والبيهقي في الشعب بسند صحيح عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال كان بين رؤيا يوسف عليه السلام وعبارتها اربعون عاما وذكر البيهقي له شاهدا عن عبد الله بن شداد وزاد واليها ينتهي امد الرؤيا وعن الحسن البصري قال كانت مدة المفارقة بين يعقوب ويوسف ثمانين سنة وعن ابن مسعود تسعين سنة وغير ذلك من الاقوال التي ذكرها الحافظ وقال والاول اقوى والعلم عند الله اھ

١٠٣٥ باب رؤيا ابراهيم عليه السلام الخ قال الحافظ كذا لابي ذر وسقط لفظ باب لغيره ثم ذكر قصة رؤيا ابراهيم وذكر فيه عدة روايات فارجع اليه لو شئت وقال في آخر الباب هذه الترجمة والتي قبلها ليس في واحد منهما حديث مسند بل اكتفى فيهما بالقرآن ولهما نظائر اھ

١٠٣٥ باب التواطؤ على الرؤيا اي توافق جماعة على شئ واحد ولو اختلفت عباراتهم قال الحافظ ثم قال تحت حديث الباب ويستفاد من الحديث ان توافق جماعة على رؤيا واحدة دال على صدقها وصحتها كما تستفاد قوة الخبر من التوارد على الاخبار من جماعة اھ

١٠٣٥ باب رؤيا اهل السجون والفساد قال الحافظ تقدمت الاشارة الى ان الرؤيا الصحيحة وان اختصت غالبا باهل الصلاح لكن قد تقع لغيرهم قال اهل العلم بالتعبير اذا رأى الكافر او الفاسق الرؤيا الصالحة فانها تكون بشرى له بهدايته مثلا الى الايمان او التوبة او انذار من بقائه على الكفر او الفسق وقد تكون دالة على الرضا بما هو فيه ويكون من جملة الابتلاء والغرور والمكر نعوذ بالله من ذلك اھ وفي هامش النسخة المصرية قوله فتيان هما غلامان للملك احدهما خبازه والآخر ساقيه واستدل به من قال رؤيا الصادقة تكون للكافر ايضا لكن على معنى انه يبشر به ويكون عن وحي الشيطان فينقص لذلك حظه

١٠٣٥ باب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام بسط الحافظ الكلام على شرح حديث الباب وقال في آخره والحاصل من الاجوبة ستة احدها انه على التشبيه والتمثيل ودل عليه قوله في الرواية الاخرى فكانما رآني في اليقظة ثانيها ان معناها سيرى في اليقظة تاويلها بطريق الحقيقة او التعبير ثالثها انه خاص باهل عصره ممن آمن به قبل ان يراه رابعها انه يراه في المرآة التي كانت له ان امكنه ذلك وهذا من ابعد المحامل خامسها انه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية سادسها انه يراه في الدنيا حقيقة ويخاطبه وفيه ما تقدم من الاشكال ثم ذكر الحافظ معنيين آخرين زائدا على تلك الستة نقلا عن القرطبي فارجع اليه لو شئت ويمكن عندي في معناه انه بشارة لتوفيق زيارة قبره صلى الله عليه وسلم واستنبطت هذا المعنى من حديث ابن عمر مرفوعا من حج فزار قبري كان كمن زارني في حياتي والله تعالى اعلم بالصواب وقال الحافظ ايضا في شرح قوله صلى الله عليه وسلم ولا يتمثل الشيطان بي وفي رواية لايتمثل في صورتي وفي رواية انه لاينبغي للشيطان ان يتمثل بي وفي رواية فان الشيطان لايتكونني قال الحافظ والجميع راجع الى معنى واحد وقوله لايستطيع يشير الى ان الله تعالى وان امكنه من التصور في اي صورة اراد فانه لم يمكنه من التصور في صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذهب الى هذا جماعة فقالوا في الحديث ان محل ذلك اذا رآه الرائي على صورته التي كان عليها ومنهم من قال لابد ان يراه على صورته التي قبض عليها حتى يعتبر عدد الشعرات البيض التي لم تبلغ عشرين شعرة والصواب التعميم في جميع حالاته بشرط ان تكون صورته الحقيقية في وقت ما سواء كان في شبابه او رجوليته او كهوليته او آخر عمره الشريف وقد يكون لما خالف ذلك تعبير يتعلق بالرائي وقال الحافظ ايضا في موضع آخر قال النووي قال عياض يحتمل ان يكون المراد من رآه على صورته في حياته كانت رؤياه حقا ومن رآه على غير صورته كانت رؤيا تاويل قال الحافظ ظاهر قول عياض انه يراه في الحقيقة في الحالين لكن في الاولى تكون الرؤيا مما لايحتاج الى تعبير والثانية مما يحتاج الى التعبير قال ابن العربي الصحيح انه يراه حقيقة سواء كانت على صفته المعروفة او غيرها اھ ملخصا من الفتح وقال شيخنا الگنگوهي قدس سره كما في هامش اللامع عن الكوكب الدري ذهب المتقدمون الى ان ذلك حيث رآه في الحلية التي هي حلية آخر عمره صلى الله عليه وسلم وقال الآخرون بل كل حلية النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان حلية آخر عمره او غير ذلك وذهب المتأخرون وهو الحق الى ان الرائي لما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم في اي حلية كانت وعلم بالقرائن انه النبي صلى الله عليه وسلم فهو هو لا غيره سواء رآه على حليته المنقولة عنه اولا والاختلاف فيه حينئذ يرجع الى اختلاف حال الرائي بحسب ايمانه وديانته وامور الباطنية اھ قلت قد اختلف في ذلك مشائخنا الدهلوية على ثلاثة اقوال الاول قول الشاه رفيع الدين قدس سره ان من رآه صلى الله عليه وسلم على هيئته المعروفة بلا تغير اصلا فهو مصداق الحديث حتى ان لو في لحيته صلى الله عليه وسلم كانت عشرون شعرة بيضاء وهو رأى احدى وعشرين مثلا فلم يره صلى الله عليه وسلم ووجه ذلك ان الصحابة الذين حكوا رؤياهم النبي صلى الله عليه وسلم كانت الصحابة يسئلونهم عن صفة رؤياهم فاذا طابقت صفة النبي صلى الله عليه وسلم حتى رآه صدقوا

الرؤيا والا كذبوا والثانى قول شيخ المشائخ عبدالعزيز نوراللہ مرقدہ ان رؤية صلى الله عليه وسلم فى اى هيئة كانت كانت رؤيته صلى الله عليه وسلم فى الواقع ونفس الامر اذا شهد قلب الرائى فى الرؤيا انه صلى الله عليه وسلم والقول الثالث قول الشاه محمد اسحق المهاجر المكى انه رؤيته صلى الله عليه وسلم اذا كانت فى هيئة اتقياء زمانه فهو رؤيا حق والا فلم يره صلى الله عليه وسلم اھ معربا وملخصا من كتاب ارواح ثلاثة ثم انه قد يختلج ههنا اشكال اشار اليه والى الجواب عنه الشيخ الگنگوہی فى اللامع حيث قال ولعل الوجه فى ان الشيطان لا يكون بصورته صلى الله عليه وسلم ويقدر على تخييل لرائى صورة الرب تبارك وتعالى انه صلى الله عليه وسلم رحمة محضة وهداية بحتة فلا يقدر الشيطان ان يتصور به لكونه اضلالا محضا وغواية صرفة بخلاف الرب سبحانه فان ذاته تعالى قد اندمجت فيها جملة صفات الجلال والجمال فمنه الهداية والرشاد ومنه الابعاد والاضلال فلكل صفة من الصفات ومنها الاضلال انتسابا اليه فلم يكن فيها غاية البعد كما كان ههنا اھ ثم ههنا اختلاف آخر وهو امكان رؤيته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فى الدنيا فى اليقظة وهو بحث طويل ذكرها الشيخ ابن حجر المكى فى الفتاوى الحديثية وللسيوطى فيه رسالة تنوير الحلك فى رؤية النبى والملك وقد وقع لكثير من المشائخ كما ذكر بعضها الشعرانى فى الميزان وفى البذل وقد نص على وقوع ذلك كرامة الاولياء خلق من الامة كحجة الاسلام الغزالى وابن العربى وعزالدين اھ كذا فى هامش اللامع

ص ١٠٣٣ باب رؤيا الليل قال الحافظ اى هل تساوى الرؤيا بالنهار او تتفاوتان وهل بين زمان كل منهما تفاوت وكانه يشير الى حديث ابى سعيد اصدق الرؤيا بالاسحار اخرجه احمد مرفوعا وصححه ابن حبان وذكر نصر بن يعقوب الدينورى ان الرؤيا اول الليل يبطئ تاويلها ومن النصف الثانى يسرع بتفاوت اجزاء الليل وان اسرعها تاويلا رؤيا السحر ولا سيما عند طلوع الفجر وعن جعفر الصادق اسرعها تاويلا رؤيا القيلولة اھ

ص ١٠٣٣ باب الرؤيا بالنهار وقال ابن عون الخ قال الحافظ هذا الاثر وصله القيروانى فى كتاب التعبير له قال القيروانى ولا فرق فى حكم العبارة بين رؤيا الليل والنهار وكذا رؤيا النساء والرجال وقال المهلب نحوه وقد تقدم نحو مانقل عن بعضهم فى التفاوت وقد يتفاوتان ايضا فى مراتب الصدق اھ وقال العلامة القسطلانى وقال اهل التعبير ان رؤيا النهار بالعكس لان الارواح لا تجول اصلا والشمس فى اعلى الفلك وذلك ان قوتها تمنع من اظهار امر الارواح وتصرفها فيما التصرف فيه وقيل ان رؤيا النهار اقوى من رؤيا الليل واتم فى الحال لان النور سابق لكل ظلمة الى ان قال اما الوقت الذى تكون الرؤيا فيه اصح الذى تكون فيه فاسدة فقالوا تكون صحيحة فى ايام الربيع الى آخر ما ذكره

ص ١٠٣٤ باب رؤيا النساء قال الحافظ تقدم كلام القيروانى وغيره فى ذلك وذكر ايضا ان المرأة اذا رأت ماليست له اهلا فهو لزوجها وكذا حكم العبد لسيده كما ان رؤيا الطفل لابويه اھ قلت ولعل المصنف اشار الى ان رؤيا المؤمنة الصالحة داخلة فى قوله صلى الله عليه وسلم رؤيا المؤمن الصالح جزء من اجزاء النبوة

ص ١٠٣٤ باب الحلم من الشيطان قال الحافظ كذا ترجم لبعض الفاظ الحديث اھ قلت وقرينه ماتقدم بين عدة ابواب بقوله باب الرؤيا من الله ولم يظهر لى وجه ايقاع الفصل بين البابين اللهم الا ان يقال انه فصل كذلك لايقاظ الناظرين حتى يتذكروا ما تقدم من قرينه

ص ١٠٣٤ باب اللبن اى اذا رئى فى المنام بماذا يعبر قال المهلب اللبن يدل على الفطرة والسنة والقرآن والعلم وذكر الدينورى ان اللبن المذكور فى هذا يختص بالابل وانه لشاربه مال حلال وعلم وحكمة قال ولبن البقر خصب السنة ومال حلال وفطرة ايضا ولبن الشاة مال وسرور وصحة جسم والبان الوحش شك فى الدين والبان السباع غير محمودة اھ من الفتح وذكر الحافظ ايضا من جملة فوائد الحديث مشروعية قص الكبير رؤياه على من دونه وقال القسطلانى رؤية اللبن فى النوم تدل على السنة والفطرة والعلم والقرآن لانه اول شئ يناله المولود من طعام الدنيا وهو الذى يفتق امعاءه وبه تقوم حياته كما تقوم بالعلم حيوة القلوب فهو يشاكل العلم من هذا الوجه اھ

ص ١٠٣٤ باب اذا جرى اللبن فى اطرافه او اظافيره قال الحافظ يعنى فى المنام ذكر فيه حديث ابن عمر المذكور قبله اھ ولم يتعرض هو ولا غيره من الشراح لغرض الترجمة فالترجمة بظاهرها من قبيل قليل الجدوى ويمكن ان يقال ان غرض المصنف فى امثال هذه المواضع استيجاب جزء الحديث بعقد الترجمة ايضا لحقه واهتماما بشانه والله ولى التوفيق

ص ١٠٣٥ باب القميص فى المنام وفى رواية الكشميهنى القمص بضمتين بالجمع وكلاهما فى الخبر اھ من الفتح

ص ١٠٣٥ باب جر القميص فى المنام تقدم وجه عقد الترجمة قبل باب قال الحافظ قالوا وجه تعبير القميص بالدين ان القميص يستر العورة فى الدنيا والدين يستر ها فى الآخرة ويحجبها عن كل مكروه والاصل فيه قوله تعالى ولباس التقوى ذلك خير الآية والعرب تكنى عن الفضل والعفاف بالقميص واتفق اهل التعبير على ان القميص يعبر بالدين وان طوله يدل على بقاء آثار صاحبه من بعده وهذا من امثلة ما يحمد فى المنام ويذم فى اليقظة شرعا اعنى جر القميص لا ثبت من الوعيد فى تطويله ومثله ما سياتى فى باب القيد وعكس هذا ما يذم فى المنام ويحمد فى اليقظة اھ

ص ١٠٣٥ باب الخضر فى المنام قال الحافظ الخضر بضم الخاء وسكون الضاد المعجمتين جمع اخضر وهو اللون المعروف فى الثياب وغيره ووقع فى رواية النسفى الخضرة بسكون الضاد وفى آخره هاء تانيث قال القيروانى الروضة التى لا يعرف نبتها تعبر بالاسلام لنضارتها وحسن بهجتها وتعبر ايضا بكل مكان فاضل وقد تعبر بالمصحف وكتب العلم والعالم ونحو ذلك

ص ١٠٣٥ باب كشف المرأة فى المنام ذكر المصنف فيه وكذا فى الباب الذى بعده حديث عائشة فى رؤية النبى صلى الله عليه وسلم لها فى المنام قبل ان يتزوجها قال ابن بطال رؤيا المرأة فى المنام تختلف على وجوه منها ان يتزوج الرائى حقيقة من يراها او شبهها ومنها ان يدل على حصول دنيا او منزلة فيها او سعة فى الرزق وهذا اصل عند المعبرين فى ذلك واما ثياب الحرير فيدل اتخاذها للنساء فى المنام على النكاح وعلى العزاء وعلى الغناء وعلى زيادة فى البدن اھ من الفتح

ص ١٠٣٥ باب الحرير فى المنام كذا فى النسخ الهندية وفى نسخة الفتح ثياب الحرير فى المنام وتقدم بعض تعليق

فى الباب السابق

ص ١٠٣٦ باب المفاتيح فى اليد اى اذا رئيت فى المنام قال اهل التعبير المفتاح مال وعز وسلطان فمن رأى انه فتح بابا بمفتاح فانه يظفر بحاجته بمعونة من له باس وان رأى ان بيده مفاتيح فانه يصيب سلطانا عظيما اھ من الفتح

ص ١٠٣٦ باب التعليق بالعروة والحلقة قال الحافظ قال اهل التعبير الحلقة والعروة المجهولة تدل لمن تمسك بها على قوته فى دينه واخلاصه فيه اھ

ص ١٠٣٦ باب عمود الفسطاط تحت وسادته العمود بفتح اوله معروف ما ترفع به الاخبية من الخشب ويطلق ايضا على ما يرفع به البيوت من حجارة والفسطاط بضم الفاء وقد تكسر وفيه لغات تبلغ ثمنى عشرة وهو الخيمة العظيمة قال الحافظ كذا للجميع ليس فيه حديث اھ قال العلامة القسطلانى ولم يذكر ههنا حديثا ولعله اشار بهذه الترجمة الى ما اخرجه يعقوب بن سفيان والطبرانى والحاكم وصححه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بينا انا نائم رأيت عمود الكتاب احتمل من تحت راسى فاتبعته بصرى فاذا هو قد عهد به الى الشام الا وان الايمان حين تقع الفتن بالشام قال الحافظ فى الفتح لعل المصنف كتب الترجمة وبيض للحديث فاخترمته المنية ثم قال القسطلانى وللحديث طرق اخرى يقوى بعضها بعضا وعمود الكتاب عمود الدين قال المعبرون من رأى فى منامه عمودا فانه يعبر بالدين واما الفسطاط فمن رأى انه ضرب عليه فسطاط فانه ينال سلطانا بقدره او يخاصم ملكا فيظفر اھ قلت بسط الحافظ رحمه الله تعالى الكلام على هذه الترجمة وذكر فيها اقوال الشراح كابن بطال والمهلب وغيرهما ثم قال والمعتمد ان البخارى اشار بهذه الترجمة فذكر ما تقدم من كلام القسطلانى وكذا تكلم عليه شيخ مشائخنا الدهلوى فى تراجمه اذ قال اشار بهذه الترجمة الى حديث اخرجه احمد بسند صحيح عن ابى الدرداء عن النبى صلى الله عليه وسلم بينا انا نائم رأيت عمود الكتاب احتمل من تحت راسى فاتبعته بصرى فاذا هو قد عمد به الى الشام لعل تاويله استقرار الملك فى الشام بعد انقضاء خلافة النبوة والله اعلم اھ قلت وحديث ابى الدرداء هذا ذكره الحافظ ايضا وقال وسنده صحيح كما قال الشيخ

ص ١٠٣٦ باب الاستبرق ودخول الجنة فى المنام قال العينى الاستبرق هو الغليظ من الديباج وهو فارسى معرب بزيادة القاف وقد يعبر الحرير فى المنام بالشرف فى الدين والعلم لان الحرير من اشرف ملابس الدنيا وكذلك العلم بالدين اشرف العلوم قوله ودخول الجنة هو عطف على الاستبرق اى رؤية الدخول فى الجنة فى المنام ورؤية دخول الجنة فى المنام تدل على دخولها فى اليقظة ويعبر ايضا بالدخول فى الاسلام الذى هو سبب لدخول الجنة ومطابقة الحديث للجزء الاول من الترجمة توخذ من قوله سرقة من حرير فان السرقة قطعة من حرير والاستبرق ايضا نوع من الحرير اھ مختصرا

ص ١٠٣٩ باب القيد فى المنام قال الحافظ اى من رأى فى المنام انه مقيد ما يكون تعبيره وظاهر اطلاق الخبر انه يعبر بالثبات فى الدين فى جميع وجوهه لكن اهل التعبير خصوا ذلك بما اذا لم يكن هناك قرينة اخرى كما لو كان مسافرا او مريضا فانه يدل على ان سفره او مرضه يطول وكذا لو رأى فى القيد صفة زائدة كمن رأى فى رجله قيدا من فضة فانه يدل على ان يتزوج وان كان من صفر فانه لامر مكروه او مال فات الى آخر ما ذكر

ص ١٠٣٩ باب العين الجارية فى المنام قال المهلب العين الجارية تحتمل وجوها فان كان ماؤها صافيا عبرت بالعمل الصالح والا فلا وقال غيره العين الجارية عمل جار من صدقة او معروف لحى او ميت قد احدثه او اجراه وقال آخرون عين الماء نعمة وبركة وخير الى آخر ما فى الفتح

ص ١٠٣٩ باب نزع الماء من البئر حتى يروى الناس بفتح الواو من الرى ثم مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة

ص ١٠٣٩ باب نزع الذنوب والذنوبين الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عمر الذى قبله وحديث ابى هريرة بمعناه وفى الحديثين ان من رأى انه يستخرج من بئر ماء انه يلى ولاية جليلة وتكون مدته بحسب ما استخرج قلة وكثرة وقد تعبر البئر بالمرأة وما يخرج منها بالاولاد وهذا الذى اعتمده اهل التعبير ولم يعرجوا على الذى قبله فهو الذى ينبغى ان يعول عليه لكنه بحسب حال الذى ينزع الماء والله اعلم اھ

ص ١٠٤٠ باب الاستراحة فى المنام قال اهل التعبير ان كان المستريح مستلقيا على قفاه فانه يقوى امره وتكون الدنيا تحت يده لان الارض اقوى ما يستند اليه بخلاف ما اذا كان منبطحا فانه لا يدرى ما وراءه اھ من الفتح

ص ١٠٤٠ باب القصر فى المنام قال اهل التعبير القصر فى المنام عمل صالح لاهل الدين ولغيرهم حبس وضيق وقد يفسر دخول القصر بالتزوج اھ من الفتح

ص ١٠٤٠ باب الوضوء فى المنام قال اهل التعبير رؤية الوضوء فى المنام وسيلة الى سلطان او عمل فان اتمه فى النوم حصل مراده فى اليقظة وان تعذر لعجز الماء مثلا او توضأ بما لا تجوز الصلوة به فلا والوضوء للخائف امان قال الحافظ

ص ١٠٤٠ باب الطواف بالكعبة فى المنام هو يدل على الحج والتزوج وعلى حصول امر مطلوب من الامام وعلى بر الوالدين وعلى خدمة عالم اھ من الفتح

ص ١٠٤١ باب اذا اعطى فضله غيره فى المنام تقدم الكلام على رؤية اللبن فى المنام فى بابه

ص ١٠٤٢ باب الامن وذهاب الروع فى النوم الروع بفتح الراء الخوف واما الروع بضم الراء فهو النفس قال اهل التعبير من رأى انه خائف من شئ امن منه ومن رأى انه قد امن من شئ فانه يخاف منه ثم ذكر الحافظ فى فوائد الحديث نقلا عن ابن بطال ان اصل التعبير من قبل الانبياء ولذلك تمنى ابن عمر ان يرى رؤيا فيعبرها له الشارع ليكون ذلك عنده اصلا قال وقد صرح الاشعرى بان اصل التعبير بالتوقيف من قبل الانبياء وعلى السنتهم قال ابن بطال وهو كما قال لكن الوارد عن الانبياء فى ذلك وان كان اصلا فلا يعم جميع المرائى فلا بد للحاذق فى هذا الفن ان يستدل بحسن نظره فيرد ما لم ينص عليه

الی حکم التمثیل ویحکم لہ بحکم النسبۃ الصحیحۃ فیحصل اصل الیمن بہ وغیرہ کما یفعل الفقیہ فی فروع الفقہ اھ

١٠٣١ باب الاخذ علی الیمین فی النوم قال الحافظ وفی روایۃ بالیمین ذکر فیہ حدیث ابن عمر المذکور قبل ویؤخذ منہ ان من اخذ فی منامہ اذا سار علی یمینہ یعبر لہ بانہ من اہل الیمین اھ

١٠٣٢ باب القدح فی النوم قال الحافظ القدح فی النوم امرأۃ او مال من جہۃ امرأۃ وقدح الزجاج یدل علی ظہور الاشیاء الخفیۃ وقدح الذہب والفضۃ ثناء حسن اھ

١٠٣٣ باب اذا طار الشیٔ فی المنام وفی ہامش النسخۃ المصریۃ جواب اذا محذوف ای یعبر بحسب ما یلیق بہ اھ وقال الحافظ قولہ باب اذا طار الشیٔ الخ ای الذی من شانہ ان یطیر قال اہل التعبیر من رأی انہ یطیر فان کان الی جہۃ السماء بغیر تعریج نالہ ضرر فان غاب فی السماء ولم یرجع مات وان رجع افاق من مرضہ وان کان یطیر عرضا سافر ونال رفعۃ بقدر طیرانہ الی آخر ما ذکرہ الحافظ

باب اذا رأی بقرا تنحر فی ہامش النسخۃ المصریۃ جواب اذا محذوف ای یعبر بحسب ما یلیق بہا فان کانت سمینۃ فہی سنین رخاء وہزیلۃ فہی سنین قحط اھ قال الحافظ کذا ترجم بقید النحر ولم یقع ذلک فی الحدیث الذی ذکرہ عن ابی موسی وکانہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث ففی روایۃ لاحمد حدثنا جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رأیت کانی فی درع حصینۃ ورأیت بقرا تنحر الحدیث قال الحافظ ولہذا الحدیث سبب جاء بیانہ فی حدیث ابن عباس عند احمد والنسائی والطبرانی ثم ذکرہ فارجع الیہ لو شئت وقد ذکر اہل التعبیر للبقر فی النوم وجوہا اخری منہا ان البقرۃ الواحدۃ تفسر بالزوجۃ والمرأۃ والخادم والارض الی آخر ما ذکر

١٠٣٥ باب النفخ فی المنام قال اہل التعبیر النفخ یعبر بالکلام وقال ابن بطال یعبر بازالۃ الشیٔ المنفوخ بغیر تکلف شدید لسہولۃ النفخ علی النافخ ویدل علی الکلام وقد اہلک اللہ الکذابین المذکورین بکلامہ صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بقتلہما اھ من الفتح

١٠٣٦ باب اذا رأی انہ اخرج الشیٔ من کورۃ کذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخۃ الفتح من کوۃ قال الحافظ واختلف فی ضبط کوۃ فوقع فی روایۃ ابی ذر بضم الکاف وتشدید الواو المفتوحۃ ووقع للباقین بتخفیف الواو وسکونہا بعدہا راء وہو المعتمد والکورۃ الناحیۃ اھ ولم یتعرض الحافظ لوجہ المطابقۃ قال العلامۃ القسطلانی ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ توخذ من قولہ خرجت من المدینۃ لان فی روایۃ ابن ابی الزناد اخرجت من المدینۃ واسکنت بالجحفۃ بزیادۃ ہمزۃ مضمومۃ قبل خاء اخرجت بالبناء لما لم یسم فاعلہ وہو الموافق للترجمۃ وظاہر الترجمۃ ان فاعل الاخراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ نسبہ الیہ لانہ دعا بہ حیث قال اللہم حبب الینا المدینۃ وانقل حماہا الی الجحفۃ اھ

١٠٣٧ باب المرأۃ السوداء یراہا الشخص فی المنام قالہ القسطلانی قال العینی مطابقۃ الحدیث للترجمۃ ظاہرۃ ولم یتعرضوا لتعبیر المرأۃ السوداء سوی ما ذکر فی الحدیث

١٠٣٨ باب المرأۃ الثائرۃ الراس ای فی المنام قال العینی بعد ذکر حدیث الباب مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ وہذا الحدیث ہو الحدیث الماضی غیر انہ اخرجہ عن ثلاث شیوخ فوضع لکل واحدۃ ترجمۃ اھ قال القسطلانی وثوران الرأس کما قالہ بعضہم مؤول بالحمی لانہ تثیر البدن بالاقشعرار اھ

١٠٣٩ باب اذا رأی انہ ہز سیفا فی المنام قال الحافظ ذکر فیہ طرفا من حدیث ابی موسی وما وردہ فی علامات النبوۃ بکمالہ قال المہلب ہذہ الرؤیا من ضرب المثل ولما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصول بالصحابۃ عبر عن السیف بہم وبہزہ عن امرہ لہم بالحرب وعن القطع فیہ بالقتل فیہم وفی الہزۃ الاخری لما عاد الی حالتہ من الاستواء عبر بہ عن اجتماعہم والفتح علیہم ولاہل التعبیر فی السیف تصرف علی اوجہ منہا ان من نال سیفا فانہ ینال سلطانا اما ولایۃ واما ودیعۃ واما زوجۃ واما ولدا الی آخر ما بسط

١٠٤٠ باب من کذب فی حلمہ ای فہو مذموم او التقدیر باب اثم من کذب الخ واشار بقولہ کذب فی حلمہ مع ان لفظ الحدیث تحلم الی ما ورد فی بعض طرقہ وہو ما اخرجہ الترمذی من حدیث علی رفعہ من کذب فی حلمہ کلف یوم القیامۃ عقد شعیرۃ قال الطبری انما اشتد فیہ الوعید مع ان الکذب فی الیقظۃ قد یکون اشد مفسدۃ منہ لان الکذب فی المنام کذب علی اللہ انہ اراہ ما لم یرہ والکذب علی اللہ اشد من الکذب علی المخلوقین وانما کان الکذب فی المنام کذبا علی اللہ لحدیث الرؤیا جزء من النبوۃ وما کان من اجزاء النبوۃ فہو من قبل اللہ تعالی اھ من الفتح

١٠٤١ باب اذا رأی ما یکرہ فلا یخبر بہا ولا یذکرہا قال القسطلانی تحت شرح حدیث الباب قال الداؤدی یرید ما کان من الشیطان واما ما کان من خیر او شر فہو واقع لا محالۃ کرؤیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم البقر والسیف قال وقولہ لا یذکرہا لاحد یدل علی انہا ان ذکرت ربما ضرت فان قلت قدم ان الرؤیا قد تکون منذرۃ ومنبہۃ للمرء علی استعداد البلاء قبل وقوعہ رفقا من اللہ بعبادہ لئلا یقع علی غرۃ فاذا وقع علی مقدمۃ وتوطین کان اقوی للنفس وابعد لہا من اذی البغتۃ فما وجہ کتمانہا اجیب بانہ اذا اخبر بالرؤیا المکروہۃ یسوء حالہ لانہ لم یامن ان تفسر لہ بالمکروہ فیستعجل الہم ویتعذب بہا ویترقب وقوع المکروہ فیسوء حالہ ویغلب علیہ الیأس من الخلاص من شرہا ویجعل ذلک نصب عینیہ الی آخر ما ذکر

١٠٤٢ باب من لم یر الرؤیا لاول عابر اذا لم یصب وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی اشارۃ الی ضعف ما روی الرؤیا لاول عابر قال الاستاذ تاویلہ ان استقرار القلب علی احد الجانبین لاول عابر اھ وبسط الکلام علی ذلک الحافظ فی الفتح ولخصہ القسطلانی اذ قال قولہ اذا لم یصب ای فی العبارۃ اذا لمدار علی اصابۃ الصواب فحدیث الرؤیا لاول عابر المروی عن انس مرفوعا معناہ اذا کان العابر الاول عالما فعبر واصاب وجہ التعبیر والا ہی لمن اصاب بعدہ لکن یعارضہ حدیث ابی رزین ان الرؤیا اذا عبرت وقعت الا ان یدعی تخصیص عبرت بان یکون عابرہا عالما مصیبا اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک ان التعبیر لا یضر شیئا ولا ینفع فی وقوع ما ہو مراد الرؤیا سوی تاثیرہ فی ایراث السرور او الحزن کما قررنا قبل ذلک فی الترمذی وغیرہ اھ وفی ہامشہ نقلا عن الکوکب فی باب اذا رأی فی المنام ما یکرہ قولہ فانہا لا تضرہ ای یذہب بذلک وساوسہ والا فالمقدور کائن لا محالۃ ان کان الذی رآہ حقا مطابقا للواقع وغیر المقدور غیر واقع لا محالۃ وقولہ الا لبیبا او حبیبا لان الحبیب لمحبتہ ایاک واللبیب للبہ لا یقول الا خیرا فیسرک وان کان غیر ذلک عبر بما لا یضرک فیسوءک اھ قال الحافظ بعد ذکر الروایات الواردۃ فی ہذا المعنی اشار البخاری الی تخصیص ذلک بما اذا کان العابر مصیبا فی تعبیرہ واخذہ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر فی حدیث الباب اصبت بعضا واخطأت بعضا فانہ یؤخذ منہ ان الذی اخطأ فیہ لو بینہ لہ لکان الذی بینہ لہ ہو التعبیر الصحیح ولا عبرۃ بالتعبیر الاول اھ مختصرا وکتب الشیخ فی اللامع تم ایراد الروایۃ فی ہذا الباب وجہہ ظاہر حیث لم یقع الامر کما عبرہ ابو بکر وکان اول من عبر ہذا الرؤیا اذ لو کان وقوعہ حسب تاویلہ للزم ان یکون الذی انقصم لہ الحبل ہو الواصل بعد وصلہ مع ان الامر لیس کذلک بل الواصل بعد وصل الحبل والذی علا بہ غیر الذی انقطع الحبل لاجلہ اھ وفی الفیض واعلم انہم اختلفوا فی ان الرؤیا ہل لہا حقیقۃ مستقرۃ بانفسہا او ہی تابعۃ للتعبیر کیف ما عبرت فذہب جماعۃ الی الاول ومنہم البخاری وتمسک بقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصبت بعضا واخطأت بعضا فدل علی ان الرؤیا لہا حقیقۃ حیث لم یدرک بعضہا ابو بکر واخطأ فیہا ثم بتعبیرہ لم تتغیر حقیقتہا وتمسک الاولون بما عند الترمذی الرؤیا علی رجل طائر ما لم تعبر فلت واختار التوزیع فبعض انواعہا ینقلب بالتعبیر وبعضہا لا الی آخر ما ذکر

١٠٤٣ باب تعبیر الرؤیا بعد صلوۃ الصبح قال الحافظ فیہ اشارۃ الی ضعف ما اخرجہ عبد الرزاق عن معمر عن سعید بن عبد الرحمن عن بعض علمائہم لا تقصص رؤیاک علی امرأۃ ولا تخبر بہا حتی تطلع الشمس وفیہ اشارۃ الی الرد علی من قال من اہل التعبیر ان المستحب ان یکون تعبیر الرؤیا من بعد طلوع الشمس الی الرابعۃ ومن العصر الی قبیل المغرب فان الحدیث دال علی استحباب تعبیرہا قبل طلوع الشمس قال المہلب تعبیر الرؤیا عند صلوۃ الصبح اولی من غیرہ من الاوقات لحفظ صاحبہا لہا لقرب عہدہ بہا الی آخر ما ذکر شیخ البراءۃ فی قولہ تجاوز اللہ عنہم وہذا عند الحافظ وغیرہ رؤیاہ صلی اللہ علیہ وسلم کلہا من اولہا الی آخرہا مشتملۃ علی احوال البرزخ وما بعدہ

کتاب الفتن

قال الحافظ رحمہ اللہ الفتن جمع فتنۃ قال الراغب اصل الفتن ادخال الذہب فی النار لتظہر جودتہ من رداءتہ ویستعمل فی ادخال الانسان النار ویطلق علی العذاب کقولہ ذوقوا فتنتکم وعلی الاختبار کقولہ وفتناک فتونا وفی ما یدفع فیہ الانسان من شدۃ ورخاء وفی الشدۃ اظہر معنی واکثر استعمالا اھ قال القسطلانی وہی المحنۃ والعذاب والشدۃ وکل مکروہ وآئل الیہ کالکفر والاثم والفضیحۃ والفجور والمصیبۃ وغیرہا من المکروہات فان کانت من اللہ تعالی فہی علی وجہ الحکمۃ وان کانت من الانسان بغیر امر اللہ فہی مذمومۃ فقد ذم اللہ الانسان بایقاع الفتنۃ کقولہ تعالی والفتنۃ اشد من القتل وان الذین فتنوا المؤمنین الآیۃ اھ وفی الفیض والفتنۃ ما یتمیز بہا المخلص من غیر المخلص وفی الحدیث ان الامۃ المحمدیۃ تکثر فیہا الفتن ولم ازل افکر فی مرادہ حتی تبین ان الامم السابقۃ کان عذابہم الاستیصال ولما قدر بقاء تلک الامۃ وابدا ان لا یزال یتمیز الفاجر من الصالح قدرت فیہا الفتن لانہا ہی التی یحصل بہا التمییز اھ

١٠٤٤ باب ما جاء فی قول اللہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم الترجمۃ مشتملۃ علی جزئین احدہما ہذا والثانی قولہ وما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحذر من الفتن قال الحافظ بعد ذکر الجزء الاول قلت وورد فیہ ما اخرجہ احمد والبزار من طریق مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر قال قلنا للزبیر یعنی فی قصۃ الجمل یا ابا عبد اللہ ما جاء بکم ضیعتم الخلیفۃ الذی قتل یعنی عثمان بالمدینۃ ثم جئتم تطلبون بدمہ یعنی بالبصرۃ فقال الزبیر انا قرأنا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ لم نکن نحسب انا اہلہا حتی وقعت منا حیث وقعت واخرج احمد بسند حسن من حدیث عدی بن عمیرۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان اللہ عز وجل لا یعذب العامۃ بعمل الخاصۃ حتی یروا المنکر بین ظہرانیہم وہم قادرون علی ان ینکروہ فاذا فعلوا ذلک عذب اللہ الخاصۃ والعامۃ اھ مختصرا قولہ وما کان النبی الخ یشیر الی ما تضمنہ حدیث الباب من الوعید علی التبدیل والاحداث فان الفتن غالبا انما تنشأ عن ذلک اھ من الفتح

١٠٤٥ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سترون بعدی امورا تنکرونہا قال الحافظ ہذا اللفظ بعض المتن المذکور فی ثانی احادیث الباب وہی ستۃ احادیث اھ -

قال القسطلانی وفی ہذہ الاحادیث حجۃ فی ترک الخروج علی ائمۃ الجور ولزوم السمع والطاعۃ لہم وقد اجمع الفقہاء علی ان الامام المتغلب تلزم طاعتہ ما اقام الجماعات والجہاد الا اذا وقع منہ کفر صریح فلا تجوز طاعتہ فی ذلک بل تجب مجاہدتہ لمن قدر اھ وقال الحافظ تحت الحدیث الخامس وفیہ وان لا ننازع الامر اہلہ نقل ابن التین عن الداؤدی الذی علیہ العلماء فی امراء الجور انہ ان قدر علی خلعہ بغیر فتنۃ ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر وعن بعضہم لا یجوز عقد الولایۃ لفاسق ابتداء فان احدث جورا بعد ان کان عدلا فاختلفوا فی جواز الخروج علیہ والصحیح المنع الا ان یکفر فیجب الخروج علیہ اھ

١٠٤٦ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہلاک امتی علی یدی اغیلمۃ سفہاء بسط الحافظ الکلام علی ہذا الباب وذکر الروایات الواردۃ فی ذلک ثم قال وقد ذکرہ فی الباب بدون قولہ سفہاء وعند احمد والنسائی من حدیث ابی ہریرۃ ان فساد امتی علی یدی غلمۃ سفہاء من قریش ولم یقف علیہ الکرمانی

فقال لم يقع فى الحديث الذى اورده بلفظ سفهاء فلعله بوب به ليستدركه ولم يتفق له او اشار الى انه ثبت فى الجملة لكنه ليس على شرطه قلت الثانى هو المعتمد وقد اكثر البخارى من هذا اه قلت وهذا اصل معروف من اصول التراجم وهو الاصل الحادى والاربعون كما تقدم فى المقدمة ثم قال الحافظ قال ابن بطال جاء المراد بالهلاك مبينا فى حديث آخر لابى هريرة اخرجه ابن ابى شيبة عن ابى هريرة رفعه اعوذ بالله من امارة الصبيان قالوا وما امارة الصبيان قال ان اطعتموهم هلكتم اى فى دينكم وان عصيتموهم اهلكوكم اى فى دنياكم بازهاق النفس او باذهاب المال او بهما (تنبيه) قال الحافظ يتعجب من لعن مروان الغلمة المذكورين مع ان الظاهر انهم من ولده فكان الله تعالى اجرى ذلك على لسانه ليكون اشد فى الحجة عليهم لعلهم يتعظون وقد وردت احاديث فى لعن الحكم والد مروان وما ولد اخرجها الطبرانى وغيره وغالبها فيه مقال وبعضها جيد ولعل المراد تخصيص الغلمة المذكورين بذلك اه قلت وذكر بعض تلك الروايات الدميرى فى حيوة الحيوان فى ذكر الوزغ فارجع اليه لو شئت.

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم ويل للعرب من شر قد اقترب قال الحافظ انما خص العرب بالذكر لانهم اول من دخل فى الاسلام وللانذار بان الفتن اذا وقعت كان الهلاك اسرع اليهم وذكر فيه حديثين احدهما حديث زينب بنت جحش وهو مطابق للترجمة قال ابن بطال انذر النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث بقرب قيام الساعة كى يتوبوا قبل ان تهجم عليهم وقد ثبت ان خروج ياجوج وماجوج قرب قيام الساعة فاذا فتح من ردمهم ذلك القدر فى زمنه صلى الله عليه وسلم لم يزل الفتح يتسع على مر الاوقات اه وقال القسطلانى قوله من شر قد اقترب وارد به الاختلاف الذى ظهر بين المسلمين من وقعة عثمان رضى الله عنه وما وقع بين على ومعاوية رضى الله عنهما وخص العرب بالذكر فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ وقال القارى فى المرقاة وخص العرب بذلك لانهم كانوا حينئذ معظم من اسلم والاظهر ان المراد به ما اشار اليه صلى الله عليه وسلم فى الحديث المتفق عليه بقوله فتح اليوم من ردم ياجوج وماجوج الحديث والله اعلم قال الطيبى اراد به الاختلاف الذى ظهر بين المسلمين من وقعة عثمان رضى الله عنه او ما وقع بين على كرم الله وجهه ومعاوية رضى الله عنه اقول اراد به قضية يزيد مع الحسين رضى الله عنه وهو فى المعنى اقرب لان شره ظاهر عند كل احد من العرب اليهم وقال ابن الملك رحمه الله قوله من ... اى من خروج جيش يقاتل العرب وقيل اراد به الفتن الواقعة فى العرب اولها قتل عثمان واستمرت الى الآن اه وقال الحافظ فى موضع آخر من الفتح قال القرطبى ويحتمل ان يكون المراد بالشر ما اشار اليه فى حديث ام سلمة ماذا انزل الليلة من الفتن وماذا انزل من الخزائن فاشار بذلك الى الفتوح التى فتحت بعده فكثرت الاموال فى ايديهم فوقع التنافس الذى جر الفتن وكذلك التنافس على الامرة فان معظم ما انكروه على عثمان تولية اقاربه من بنى امية وغيرهم حتى افضى ذلك الى قتله وترتب على قتله من القتال بين المسلمين ما اشتهر واستمر اه

باب ظهور الفتن وسيأتى فى باب قوله الفتنة من قبل المشرق ان ابتداء الفتن كان بسبب قتل عثمان قال الحافظ ذيل شرح حديث الباب وقد جاء عن ابى هريرة من طريق اخرى زيادة فى الامور المذكورة فاخرج الطبرانى فى الاوسط من طريق سعيد بن جبير عنه رفعه لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش والبخل ويخون الامين ويؤتمن الخائن ويهلك الوعول وتظهر التحوت قالوا يا رسول الله وما التحوت والوعول قال الوعول وجوه الناس واشرافهم والتحوت الذين كانوا تحت اقدام الناس ليس يعلم بهم قال ابن بطال وجميع ما تضمنه هذا الحديث من الاشراط قد رأيناها عيانا فقد نقص العلم وظهر الجهل والقى الشح فى القلوب وعمت الفتن وكثرت القتل قال الحافظ الذى يظهر ان الذى شاهده كان منه الكثير مع وجود مقابله والمراد من الحديث استحكام ذلك حتى لا يبقى مما يقابله الا النادر والى آخر ما ذكر الحافظ ثم قال والواقع ان الصفات المذكورة وجدت مباديها من عهد الصحابة ثم صارت تكثر فى بعض الاماكن دون بعض والذى يعقبه قيام الساعة استحكام ذلك وقد مضى من الوقت الذى قال فيه ابن بطال ما قال نحو ثلاث مائة وخمسين سنة والصفات المذكورة فى ازدياد فى جميع البلاد لكن يقل بعضها فى بعض ويكثر بعضها فى بعض قال ابن بطال ليس فى هذا الحديث ما يحتاج الى تفسير غير قوله يتقارب الزمان ثم بسط الحافظ الكلام فى شرحه ولخصه القسطلانى وتقدم الكلام عليه فى هامش اللامع فى ابواب الاستسقاء قال الحافظ ايضا واما قول ابن بطال ان بقية الحديث لا تحتاج الى تفسير فليس كما قال فقد اختلف ايضا فى المراد بقوله ينقص العلم ثم بسط الاقوال

باب لا يأتى زمان الا الذى بعده شر منه قال ابن بطال هذا الخبر من اعلام النبوة من اخباره صلى الله عليه وسلم بفساد الاحوال وذلك من الغيب الذى لا يعلم بالرأى وانما يعلم بالوحى انتهى وقد استشكل هذا الاطلاق مع ان بعض الازمنة يكون فى الشر دون التى قبلها ولو لم يكن فى ذلك الا زمن عمر بن عبد العزيز وهو بعد زمن الحجاج بيسير وقد اشتهر الخير الذى كان فى زمن عمر بن عبد العزيز بل لو قيل ان الشر اضمحل فى زمانه لما كان بعيدا فضلا عن ان يكون شرا من الزمن الذى قبله وقد حمله الحسن البصرى على الاكثر الاغلب اجاب بعضهم ان المراد بالتفضيل تفضيل مجموع العصر على مجموع العصر فان عصر الحجاج كان فيه كثير من الصحابة فى الاحياء وفى عصر عمر بن عبد العزيز انقرضوا والزمان الذى فيه الصحابة خير من الزمان الذى بعده لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرنى وهو فى الصحيحين وقوله اصحابى امنة لامتى فاذا ذهب اصحابى اتى امتى ما يوعدون اخرجه مسلم اه من الفتح قوله رب كاسية فى الدنيا الخ قال الحافظ واختلف فى المراد بقوله كاسية وعارية على اوجه احدها كاسية فى الدنيا بالثياب لوجود الغنى عارية فى الآخرة من الثواب لعدم العمل فى الدنيا ثانيها كاسية بالثياب لكنها شفافة لا تستر عورتها فتعاقب فى الآخرة بالعرى جزاء على ذلك ثالثها كاسية من نعم الله تعالى عارية من الشكر الذى تظهر ثمرته فى الآخرة بالثواب رابعها كاسية جسدها لكنها تشد خمارها من ورائها فيبدو صدرها فتصير عارية فتعاقب فى الآخرة خامسها كاسية من خلعة التزوج بالرجل الصالح عارية فى الآخرة من العمل

فلا ينفعها صلاح زوجها كما قال تعالى فلا انساب بينهم وفى الحديث الندب الى الدعاء والتضرع عند نزول الفتنة ولا سيما فى الليل لرجاء وقت الاجابة اه من الفتح

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا قال القسطلانى اى لقتالنا معشر المسلمين بغير حق لما فى ذلك من تخويف المسلمين وادخال الرعب عليهم وكانه كنى بالحمل على المقاتلة او القتل للملازمة الغالبة ومن حق المسلم على المسلم ان ينصره ويقاتل دونه لا ان يرعبه بحمل السلاح عليه والوعيد المذكور لا يتناول من قاتل البغاة من اهل الحق فيحمل على البغاة ومن بدأ بالقتال ظالما اه

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض قال الحافظ رحمه الله وفى الباب خمسة احاديث وترجم بلفظ ثالث وتقدم بيان المراد به فى اوائل كتاب الديات وجملة الاقوال فيه ثمانية وعد ما قول الخوارج انه على ظاهره ثانيها هو فى المستحلين ثالثها المعنى كفارا بحرمة الدماء وحرمة المسلمين وحقوق الدين رابعها تفعلون فعل الكفار فى قتل بعضهم بعضا خامسها لابسين السلاح يقال كفر درعه اذا لبس فوقها ثوبا سادسها كفارا بنعمة الله تعالى سابعها المراد الزجر عن الفعل وليس ظاهره مرادا ثامنها لا يكفر بعضكم بعضا كان يقول احد الفريقين للآخر يا كافر فيكفر احدهما ثم وجدت تاسعا وعاشرا ذكرتهما فى كتاب الفتن كذا قال الحافظ فى كتاب الديات وقال ههنا فى كتاب الفتن والتاسع ان المراد ستر الحق والكفر لغة الستر لان حق المسلم على المسلم ان ينصره ويعينه فلما قاتله كانه غطى على حقه الثابت له عليه والعاشر ان الفعل المذكور يفضى الى الكفر لانه

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم تكون فتنة القاعد فيها خير الخ فى هامش المصرية المراد بالخيرية ان يكون المفضل اقل شرا من المفضل عليه اذ القاعد عن الفتنة اقل شرا من القائم بها والقائم بها اقل شرا من الماشى لها والماشى لها اقل شرا من الساعى فى اثارتها اه قال العلامة القسطلانى تحت حديث الباب وفيه التحذير من الفتن وان شرها يكون بحسب الدخول فيها والمراد بالفتن جنسها او المراد ما ينشأ من الاختلاف فى طلب الملك حيث لا يعلم المحق من المبطل وعلى الاول فقالت طائفة بلزوم البيوت وقال آخرون بالتحول عن بلد الفتنة اصلا ثم اختلفوا فمنهم من قال اذا هجم عليه فى شئ من ذلك يكف يده ولو قتل ومنهم من قال يدافع عن نفسه وماله واهله وهو معذور ان قتل او قتل اه وذكر والحافظ فى الفتح بشئ من البسط وذكر النووى فيه ثلاثة مذاهب واجاد اذ قال فى شرح مسلم تحت حديث الباب وهذا الحديث والاحاديث قبله وبعده مما يحتج به من لا يرى القتال فى الفتنة بكل حال وقد اختلف العلماء فى قتال الفتنة فقالت طائفة لا يقاتل فى فتن المسلمين وان دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لان الطالب متاول وهذا مذهب ابى بكرة الصحابى وغيره وقال ابن عمر وعمران بن الحصين رضى الله عنهم وغيرهما لا يدخل فيها لكن ان قصد دفع عن نفسه فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول فى جميع فتن الاسلام وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الاسلام يجب نصر المحق فى الفتن والقيام معه لمقاتلة الباغين كما قال تعالى فقاتلوا التى تبغى الآية وهذا هو الصحيح وتتاول الاحاديث على من لم يظهر له المحق او على طائفتين ظالمتين لا تاويل لواحدة منهما ولو كان كما قال الاولون لظهر الفساد واستطال اهل البغى والمبطلون والله اعلم اه

قال الحافظ ص۳۵ وذهب جمهور الصحابة والتابعين الى وجوب نصر الحق وقتال الباغين وحمل هؤلاء تلك الاحاديث على من ضعف عن القتال او قصر نظره عن معرفة صاحب الحق واتفق اهل السنة على وجوب منع الطعن على احد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك ولو عرف المحق منهم لانهم لم يقاتلوا فى تلك الحروب الا عن اجتهاد وقد عفى الله تعالى عن المخطئ فى الاجتهاد الى آخر ما بسط.

باب اذا التقى المسلمان بسيفيهما الخ قال الحافظ قال العلماء معنى كونهما فى النار انهما يستحقان ذلك ولكن امرهما الى الله تعالى ان شاء عاقبهما ثم اخرجهما من النار كسائر الموحدين وان شاء عفا عنهما فلم يعاقبهما اصلا وقيل هو محمول على من استحل ذلك اه.

باب كيف الامر اذا لم تكن جماعة قال الحافظ المعنى ما الذى يفعل المسلم فى هذا الاختلاف من قبل ان يقع الاجماع على خليفة وبسط الحافظ الكلام على شرح الحديث وقال وفى الحديث انه متى لم يكن للناس امام فافترق الناس احزابا فلا يتبع احدا فى الفرقة ويعتزل الجميع ان استطاع ذلك خشية من الوقوع فى الشر اه.

باب من كره ان يكثر سواد الفتن والظلم اى اهلها والمراد بالسواد الاشخاص وقد جاء عن ابن مسعود مرفوعا من كثر سواد قوم فهو منهم ومن رضى عمل قوم كان شريك من عمل به اخرجه ابو يعلى اه من الفتح.

باب اذا بقى فى حثالة من الناس قال الحافظ اى ماذا يصنع وهذه الترجمة لفظ حديث اخرجه الطبرى وصححه ابن حبان من طريق العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب عن ابيه عن ابى هريرة مرفوعا كيف بك يا عبد الله بن عمرو اذا بقيت فى حثالة من الناس قد مرجت عهودهم وأماناتهم واختلفوا فصاروا هكذا وشبك بين اصابعه قال فما تأمرنى قال عليك بخاصتك ودع عنك عوامهم قال ابن بطال اشار البخارى الى هذا الحديث ولم يخرجه لان العلاء ليس من شرطه فادخل معناه فى حديث حذيفة

باب التعرب فى الفتنة اى السكنى مع الاعراب وهو ان ينتقل المهاجر من البلد التى هاجر اليها فيسكن البدو فيرجع بعد هجرته اعرابيا وكان اذ ذاك محرما الا ان اذن له الشارع فى ذلك وقيده بالفتنة اشارة الى ما ورد من الاذن فى ذلك عند حلول الفتن كما فى ثانى حديثى الباب وقيل يمنع فى زمن الفتنة لما يترتب عليه من خذلان اهل الحق ولكن نظر السلف اختلف فى ذلك فمنهم من

آثر السلامة واعتزل الفتن کسعد ومحمد بن مسلمة وابن عمر فی طائفة ومنہم من باشر القتال وہم الجمہور اھ من الفتح.

ص۱۰۵۰ باب التعوذ من الفتن قال ابن بطال فی مشروعیة ذلک الرد علی من قال سلوا اللہ الفتنة فان فیہا حصاد المنافقین وزعم انہ ورد فی حدیث وہو لا یثبت رفعہ بل الصحیح خلافہ قال الحافظ اخرجہ ابو نعیم من حدیث علی بلفظ لاتکرہوا الفتنة فی آخر الزمان فانہا تبیر المنافقین وفی سندہ ضعیف ومجہول وقد تقدم فی الدعوات عدة تراجم للتعوذ من عدة اشیاء قال العلماء اراد صلی اللہ علیہ وسلم شرعیة ذلک لامتہ اھ من الفتح.

ص۱۰۵۰ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الفتنة من قبل المشرق، فی ہامش المصریة ای تاتی من جہتہ لان اہلہ یومئذ اہل کفر اھ قال الحافظ قد ذکرت فی شرح حدیث اسامة فی اوائل کتاب الفتن وجہ الجمع بینہ وبین قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لاری الفتن خلال بیوتکم وکان خطابہ ذلک لاہل المدینة اھ وقال الحافظ ہناک وانما اختصت المدینة بذلک لان قتل عثمان رضی اللہ عنہ کان بہا ثم انتشرت الفتن فی البلاد بعدہ فالقتال بالجمل وبصفین کان بسبب قتل عثمان والقتال بالنہروان کان بسبب التحکیم بصفین وکل قتال وقع فی ذلک العصر انما تولد عن شیٔ من ذلک او عن شیٔ تولد عنہ ثم ان قتل عثمان اشد اسبابہ الطعن علی امرائہ ثم علیہ بتولیتہ لہم واول ما نشأ ذلک من العراق وہی من جہة المشرق فلا منافاة بین حدیث الباب وبین حدیث ان الفتنة من قبل المشرق اھ قلت وقد ورد فی سنن ابی داؤد فی باب خبر الجساسة ان الدجال فی بحر الشام او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق ما ہو ما ہو مرتین واوما بیدہ قبل المشرق

ص۱۰۵۱ باب الفتنة تموج کموج البحر الخ قال العلامة العینی قیل اشار بہ الی ما اخرجہ ابن ابی شیبة عن علی رضی اللہ عنہ فی ہذہ الامة خمس فتن فذکر الاربعة ثم فتنة تموج کموج البحر وہی التی یصبح الناس فیہا کالبہائم ای لا عقول لہم اھ وکذا فی الفتح.

ص۱۰۵۲ باب (بغیر ترجمة) قال الحافظ کذا للجمیع بغیر ترجمة وسقط لابن بطال وذکر فیہ ثلاثة احادیث تتعلق بوقعة الجمل وتعلقہا بما قبلہ ظاہر فانہا کانت اول وقعة تقاتل فیہ المسلمون اھ

ص۱۰۵۲ باب اذا انزل اللہ بقوم عذابا حذف الجواب اکتفاء بما وقع فی الحدیث قالہ الحافظ وقال ایضا یقال اذا اراد اللہ عذاب امة اعتم فنائہم خمسة عشر سنة قبل ان یصابوا لئلا یصاب الولدان الذین لم یجر علیہم القلم وہذا لیس لہ اصل بعموم حدیث عائشة یردہ وقد شوہدت السفینة ملأی من الرجال والنساء والاطفال تغرق فیہلکون جمیعا ومثلہ الدار الکبیرة تحرق والرفقة الکثیرة تخرج علیہا قطاع الطریق فیہلکون جمیعا او اکثرہم والبلد من بلاد المسلمین یہجمہا الکفار فیبذلون السیف فی اہلہا وقد وقع ذلک من الخوارج قدیما ثم من القرامطة ثم من الططر اخیرا واللہ المستعان اھ وقال ایضا وجنح ابن ابی جمرة الی ان الذین یقع لہم ذلک بسبب سکوتہم عن الامر بالمعروف والنہی عن المنکر واما من امر ونہی فہم المومنون حقا لا یرسل اللہ علیہم العذاب بل یدفع بہم العذاب الی آخر ما بسط ثم قال ومقتضی کلامہ ان اہل الطاعة لا یصیبہم العذاب فی الدنیا بجریرة العصاة والی ذلک جنح القرطبی وما قدمناہ قریبا اشبہ بظاہر الحدیث والی نحوہ مال القاضی ابن العربی اھ

ص۱۰۵۲ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحسن بن علی ان ابنی ہذا سید الخ کذا فی النسخ الہندیة وفی نسخة الفتح لسید بزیادة اللام قال الحافظ ولم ار فی شیٔ من طرق المتن لسید باللام کما وقع فی ہذہ الترجمة اھ قولہ بین فئتین من المسلمین ای طائفة الحسن وطائفة معاویة رضی اللہ عنہما وفیہ علم من اعلام نبینا صلی اللہ علیہ وسلم فقد ترک الحسن الملک ورعا ورغبة فیما عند اللہ ولم یکن ذلک لعلة ولا لقلة ولا لذلة بل صالح معاویة رعایة للدین وتسکینا للفتنة وحقن دماء المسلمین روی ان اصحاب الحسن قالوا لہ یا عار المومنین فقال رضی اللہ عنہ العار خیر من النار وفی الحدیث ایضا دلالة علی رأفة معاویة بالرعیة وشفقتہ علی المسلمین وقوة نظرہ فی تدبیر الملک ونظرہ فی العواقب اھ من القسطلانی وبسط الحافظ الکلام علی فوائد الحدیث وتقدمت ہذہ الترجمة بہذا اللفظ فی کتاب الصلح ولا یتوہم التکرار فان ذکرہ ہناک من حیث الصلح وہہنا لمناسبة الفتنة اذ الصلح کان لدفع الفتنة.

ص۱۰۵۳ باب اذا قال عند قوم شیئا ثم خرج فقال بخلافہ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن عمر ینصب لکل غادر لواء وفیہ قصة لابن عمر فی بیعة یزید بن معاویة وحدیث ابی برزة فی انکارہ علی الذین یقاتلون علی الملک من اجل الدنیا وحدیث حذیفة فی المنافقین ومطابقة الاخیر للترجمة ظاہرة ومطابقة الاول لہا من جہة المنافی القول فی الغیبة بخلاف ما فی الحضور نوع غدر وسیأتی فی کتاب الاحکام ترجمة ما یکرہ من ثناء السلطان فاذا خرج قال غیر ذلک وذکر فیہ قول ابن عمر لمن سألہ عن القول عند الامراء بخلاف ما یقال بعد الخروج عنہم کنا نعدہ نفاقا ومطابقة الثانی من جہة ان الذین عابہم ابو برزة کانوا یظہرون انہم یقاتلون لاجل القیام بامر الدین ونصر الحق وکانوا فی الباطن انما یقاتلون لاجل الدنیا اھ قلت وسیأتی معنی ہذہ الترجمة فی کتاب الاحکام ما یکرہ من ثناء السلطان واذا خرج قال غیر ذلک ویأتی الفرق ہناک.

ص۱۰۵۴ باب لا تقوم الساعة حتی یغبط اہل القبور بضم اولہ وفتح ثالثہ علی البناء للمجہول من الغبطة وہی تمنی مثل حال المغبوط مع بقاء حالہ قالہ الحافظ وقال فی شرح الحدیث قال ابن بطال تغبط اہل القبور وتمنی الموت عند ظہور الفتن انما ہو خوف ذہاب الدین بغلبة الباطل واہلہ وظہور المعاصی والمنکر انتہی ولیس ہذا عاما فی حق کل احد وانما ہو خاص باہل الخیر واما غیرہم فقد یکون لما یقع لاحدہم من المصیبة فی نفسہ او اہلہ او دنیاہ وان لم یکن فی ذلک شیٔ یتعلق بدینہ ویؤیدہ ما اخرجہ مسلم عن ابی ہریرة لا تذہب الدنیا حتی یمر الرجل علی القبر فیتمرغ علیہ ویقول یا لیتنی مکان صاحب ہذا القبر ولیس بہ الدین الا البلاء ثم قال الحافظ قال ابن عبد البر ظن بعضہم ان ہذا الحدیث معارض للنہی عن تمنی الموت ولیس کذلک وانما فی ہذا

ان ہذا القدر سیکون لشدة تنزل بالناس من فساد الحال فی الدین او ضعفہ او خوف ذہابہ لا لضرر ینزل فی الجسم کذا قال وکانہ یرید ان النہی عن تمنی الموت ہو حیث یتعلق بضرر الجسم واما اذا کان لضرر یتعلق بالدین فلا وقال غیرہ لیس بینہما معارضة لان النہی صریح وہذا انما فیہ اخبار عن شدة تحصل ینشأ عنہا ہذا التمنی ولیس فیہ تعرض لحکمہ وانما سیق للاخبار عما سیقع قلت ویمکن اخذ الحکم من الاشارة فی قولہ ولیس بہ الدین انما ہو البلاء فانہ سیق مساق الذم والانکار وفیہ ایماء الی انہ لو فعل ذلک بسبب الدین لکان محمودا ویؤیدہ ثبوت تمنی الموت عند فساد امر الدین عن جماعة من السلف قال النووی لا کراہة فی ذلک بل فعلہ خلائق من السلف منہم عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزیز وغیرہما الی آخر ما بسط.

ص۱۰۵۴ باب تغیر الزمان حتی تعبد الاوثان قال الحافظ ذیل شرح حدیث الباب قال ابن بطال ہذا الحدیث وما اشبہہ لیس المراد بہ ان الدین ینقطع کلہ فی جمیع اقطار الارض حتی لا یبقی منہ شیٔ لانہ ثبت ان الاسلام یبقی الی قیام الساعة الا انہ یضعف ویعود غریبا کما بدأ ثم ذکر حدیث لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق الحدیث ثم بسط الحافظ الکلام علی ہذا فارجع الیہ لو شئت ثم ذکر المصنف فی الباب حدیثین ومطابقة الاول للترجمة ظاہرة واما مطابقة الثانی فقد قال الحافظ قال الاسماعیلی لیس ہذا الحدیث من ترجمة الباب فی شیٔ وذکر ابن بطال ان المہلب اجاب بان وجہہ ان القحطانی اذا قام ولیس من بیت النبوة ولا من قریش الذین جعل اللہ فیہم الخلافة فہو من اکبر تغیر الزمان وتبدیل الاحکام بان یطاع فی الدین من لیس اہلا لذلک انتہی وحاصلہ انہ مطابق لصدر الترجمة وہو تغیر الزمان وتغیرہ اعم من ان یکون فیما یرجع الی الفسق او الکفر فقصة القحطانی مطابقة للتغیر بالفسق مثلا وقصة ذی الخلصة للتغیر بالکفر واستدل بقصة القحطانی علی ان الخلافة یجوز ان تکون فی غیر قریش الی آخر ما فی الفتح.

ص۱۰۵۴ باب خروج النار الخ ای من ارض الحجاز ذکر فیہ ثلاثة احادیث والمراد بالنار شراط الساعات التی یعقبہا قیام الساعة وتقدم فی باب الحشر من کتاب الرقاق صفة حشر النار لہم قالہ الحافظ وقال ایضا تو رحتی تخرج نار الخ قال القرطبی فی التذکرة قد خرجت نار بالحجاز بالمدینة المنورة وکان بدؤہا زلزلة عظیمة فی لیلة الاربعاء بعد العتمة الثالثة من جمادی الآخرة سنة اربع وخمسین وستمائة واستمرت الی ضحی النہار یوم الجمعة فسکنت وظہرت النار بقریظة بطرف الحرة تری فی صورة البلد العظیم علیہا سور محیط علیہ شراریف وابراج ومآذن وتری رجال یقودونہا لا تمر علی جبل الا دکتہ واذابتہ ویخرج من مجموع ذلک مثل النہر احمر وازرق لہ دوی کدوی الرعد یأخذ الصخور بین یدیہ وینتہی الی محط الرکب العراقی واجتمع من ذلک ردم صار کالجبل العظیم فانتہت النار الی قرب المدینة ومع ذلک فکان یأتی المدینة نسیم بارد وشوہد لہذہ النار غلیان کغلیان البحر وقال لی بعض اصحابنا رأیتہا صاعدة فی الہواء من نحو خمسة ایام وسمعت انہا رئیت من مکة وجبال بصری قال النووی تواتر العلم بخروج ہذہ النار عند جمیع اہل الشام اھ ومطابقة الحدیث الثالث بالترجمة یستفاد من کلام الحافظ حیث قال ولا مانع ان یکون ذلک عند خروج النار للحشر اھ

ص۱۰۵۵ باب (بغیر ترجمة) کذا للجمیع بغیر ترجمة لکن سقط من شرح ابن بطال وذکر احادیثہ فی الباب الذی قبلہ وعلی الاول فہو کالفصل من الذی قبلہ وتعلقہ بہ من جہة احتمال ان ذلک یقع فی الزمان الذی یستغنی فیہ الناس عن المال اما لاشتغال کل منہم بنفسہ عند طروق الفتنة فلا یلوی علی الاہل فضلا عن المال وذلک فی زمن الدجال واما لحصول الامن المفرط والعدل البالغ بحیث یستغنی کل احد بما عندہ عما فی ید غیرہ وذلک فی زمن المہدی وعیسی ابن مریم واما عند خروج النار التی تسوقہم الی المحشر فیعز حینئذ الظہر وتباع الحدیقة بالبعیر الواحد ولا یلتفت احد حینئذ الی ما یثقلہ من المال بل یقصد نجاة نفسہ ومن یقدر علیہ من ولدہ واہلہ وہذا اظہر الاحتمالات وہو المناسب لصنیع البخاری والعلم عند اللہ ثم بسط الحافظ الکلام علی ثانی حدیثی الباب.

ص۱۰۵۵ باب ذکر الدجال قال القسطلانی بتشدید الجیم فعال من ابنیة المبالغة ای یکثر منہ الکذب والتلبیس وہو الذی یظہر فی آخر الزمان یدعی الالہیة ابتلی اللہ بہ عبادہ واقدرہ علی اشیاء من مخلوقاتہ کاحیاء المیت الذی یقتلہ وامطار السماء وانبات الارض بامرہ ثم یعجزہ اللہ بعد ذلک فلا یقدر علی شیٔ ثم یقتلہ عیسی علیہ السلام وفتنتہ عظیمة جدا تدہش العقول وتحیر الالباب اھ قال الحافظ قال القرطبی فی التذکرة اختلف فی تسمیتہ دجالا علی عشرة اقوال ومما یحتاج الیہ فی امر الدجال اصلہ وہل ہو ابن صیاد وغیرہ وعلی الثانی فہل کان موجودا فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولا ومتی یخرج وما سبب خروجہ ومن این یخرج وما صفتہ وما الذی یدعیہ وما الذی یظہر عند خروجہ من الخوارق حتی تکثر اتباعہ ومتی یہلک ومن یقتلہ فاما الاول فیأتی بیانہ فی کتاب الاعتصام فی شرح حدیث جابر انہ کان یحلف ان ابن صیاد ہو الدجال واما الثانی فمقتضی حدیث فاطمة بنت قیس فی قصة تمیم الداری الذی اخرجہ مسلم انہ کان موجودا فی العہد النبوی وانہ محبوس فی بعض الجزائر واما الثالث ففی حدیث النواس عند مسلم انہ یخرج عند فتح المسلمین القسطنطنیة واما سبب خروجہ فاخرج مسلم فی حدیث ابن عمر عن حفصة انہ یخرج من غضبة یغضبہا واما من این یخرج فمن قبل المشرق جزما ثم جاء فی روایة انہ یخرج من خراسان اخرج ذلک احمد والحاکم من حدیث ابی بکر وفی اخری انہ یخرج من اصبہان اخرجہا مسلم واما صفتہ فمذکورة فی احادیث الباب واما الذی یدعیہ فانہ یخرج اولا فیدعی الایمان والصلاح ثم یدعی النبوة ثم یدعی الالہیة کما اخرج الطبرانی واما الذی یظہر علی یدہ من الخوارق فیذکر ہہنا واما متی یہلک ومن یقتلہ فانہ یہلک بعد ظہورہ علی الارض کلہا الا مکة والمدینة ثم یقصد بیت المقدس فینزل عیسی فیقتلہ اخرجہ مسلم ایضا وفی حدیث ہشام بن عامر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما بین خلق آدم الی قیام الساعة فتنة اعظم من الدجال اخرجہ الحاکم واخرج ابو نعیم فی ترجمة حسان بن عطیة احد ثقات التابعین من الحلیة بسند حسن صحیح الیہ قال لا ینجو من فتنة الدجال الا اثنا عشر الف رجل وسبعة آلاف امرأة وہذا لا یقال من قبل الرأی فیحتمل ان یکون مرفوعا ارسلہ ویحتمل ان یکون اخذہ عن بعض اہل الکتاب اھ مختصرا من الفتح وحدیث فاطمة بنت قیس فی قصة

تمیم الداری الذی عزاہ الی الحافظ الی مسلم اخرجہ ایضاً ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ کذا قال الدمیری

ص۱۰۵٦ باب لا یدخل الدجال المدینۃ قال الحافظ ای المدینۃ النبویۃ ذکر فیہ ثلاثۃ احادیث اھ قلت لیس فی احادیث الباب ذکر مکۃ قال الحافظ وقد ورد من غیر ہذا الوجہ عن ابی سعید بالعلۃ یوخذ منہ مالم یذکر کما فی روایۃ ابی نضرۃ عن ابی سعید انہ یہودی وانہ لا یولد لہ وانہ لا یدخل المدینۃ ولا مکۃ اخرجہ مسلم اھ وقد تقدمت ہناک ہذہ الترجمۃ فی فضائل المدینۃ من کتاب الحج وورد فی بعض الاحادیث ہناک ذکر مکۃ فقد تقدم ہناک من حدیث انس مرفوعاً لیس من بلد الاسیطؤہ الدجال الا مکۃ والمدینۃ الحدیث ومع ذلک لم یعقد المصنف لذلک ترجمۃ ولم ار من تعرض لہ فلیتدبر۔

ص۱۰۵٦ باب یاجوج وماجوج تقدم شئ من احوالہم فی باب قصۃ یاجوج وماجوج من کتاب الانبیاء ولا یتوہم التکرار فذکرہم ہناک لکونہم من جملۃ الخلائق وہہنا لمناسبۃ فتنتہم کما لایخفی ونظائرہ فی البخاری کثیرۃ ثم البراعۃ فی قولہ انہلک وفینا الصالحون وایضاً فی ردم یاجوج وماجوج مذکر لاہوال القیامۃ۔

کتاب الاحکام

قال الحافظ الاحکام جمع حکم والمراد بیان آدابہ وشروطہ وکذا الحاکم ویتناول لفظ الحاکم الخلیفۃ والقاضی فذکر مایتعلق بکل منہما والحکم الشرعی عند الاصولیین خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر ومادۃ الحکم من الاحکام وہو الاتقان للشئ ومنعہ من العیب اھ قال القسطلانی جمع حکم وہو عند الاصولیین خطاب اللہ وہو کلامہ النفسی الازلی المسمی فی الازل خطابا المتعلق بافعال المکلفین وہم البالغون العاقلون من حیث انہم مکلفون وخرج بفعل المکلفین خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بذاتہ وصفاتہ وذوات المکلفین والجمادات کمدلول لا الہ الا ہو خالق کل شئ ولقد خلقناکم ویوم نسیر الجبال واذا تقرر ان الحکم خطاب اللہ فلا حکم الا للہ خلافا للمعتزلۃ القائلین بتحکیم العقل اھ قلت وترجم فی المؤطا بکتاب الاقضیۃ وفی الاوجز عن الدر المختار القضاء بالمد والقصر لغۃ الحکم وقال الدردیر ہو لغۃ یطلق علی معان منہا الفراغ ومنہا الاداء ومنہا الحکم وہو المراد ہہنا والقاضی الحاکم وبسط فی الاوجز الکلام علی ابواب القضاء عن ابن رشد وفی الفیض بعد ذکر معنی الحکم ولا یدری ما ذا یرید بہ المحدثون فانہم یعقدون باب الاحکام ثم یخرجون تحتہ جزئیات القضاء اھ کذا قال ولکن لا اشکال فیہ فانہ قد تقدم عن الدر المختار ان الحکم والقضاء بمعنی فاخراج المصنف تحتہ جزئیات القضاء لیس فی غیر محلہ۔

ص۱۰۵۷ باب قول اللہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم الآیۃ قال الحافظ فی ہذا اشارۃ من المصنف الی ترجیح القول الصائر الی ان الآیۃ نزلت فی طاعۃ الامراء خلافاً لمن قال نزلت فی العلماء وقد رجح ذلک ایضاً الطبری وتقدم فی تفسیرہا فی سورۃ النساء بسط القول فی ذلک اھ۔

ص۱۰۵۷ باب الامراء من قریش ولفظ الترجمۃ لفظ حدیث اخرجہ ابو یعلی والطبرانی وفی لفظ للطبرانی الائمۃ بدل الامراء ولہ شاہد من حدیث علی رفعہ الا ان الامراء من قریش ما اقاموا ثلاثا الحدیث الی آخر ما ذکر الحافظ من الروایات الواردۃ فی ذلک ثم قال ولما لم یکن شئ منہا علی شرط المصنف فی الصحیح اقتصر علی الترجمۃ واورد الذی صح علی شرطہ مما یودی معناہ فی الجملۃ وبسط الحافظ الکلام علی مضمون حدیث الباب کون الامراء من قریش قال القسطلانی قال النووی فی الحدیث ان الخلافۃ مختصۃ بقریش لایجوز عقدہا لغیرہم وعلی ہذا انعقد الاجماع فی زمن الصحابۃ ومن بعدہم ومن خالف فی ذلک من اہل البدع فہو محجوج باجماع الصحابۃ قال ابن المنیر وقد ظہر ما قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمن زمنہ الی الآن لم تزل الخلافۃ فی قریش من غیر مزاحمۃ لہم علی ذلک ومن تغلب علی الملک بطریق الشوکۃ لاینکر ان الخلافۃ فی قریش وانما یدعی ان ذلک بطریق النیابۃ منہم اھ ویحتمل ان یکون بقاء الامر فی قریش فی بعض الاقطار دون بعض الی آخر ما ذکر القسطلانی قال الحافظ بحثا علی المسئلۃ قال القرطبی ہذا الحدیث خبر عن المشروعیۃ ای لاتنعقد الامامۃ الکبری الا لقرشی مہما وجد احد وکانہ جنح الی انہ خبر بمعنی الامر اھ وفی الفیض والمشہور فی کتب الکلام ان القریشیۃ شرط للخلافۃ الکبری وفی الدر المختار فی باب الامامۃ ان الامامۃ علی نوعین امامۃ صغری وامامۃ کبری وتشترط القرشیۃ فی الکبری ولایشترط کونہ سید القوم فی مواہب الرحمان انہا لیست بشرط عندامامنا الی آخر ما ذکر۔

ص۱۰۵۷ باب اجر من قضی بالحکمۃ الخ سقط لفظ اجر من روایۃ ابی زید المروزی وعلی تقدیر ثبوتہا فلیس فی الباب ما یدل علیہ فیمکن ان یوخذ من لازم الاذن فی تغبیط من قضی بالحکمۃ فانہ یقتضی ثبوت الفضل فیہ وما ثبت فیہ الفضل ترتب علیہ الاجر اھ من الفتح۔

ص۱۰۵۷ باب السمع والطاعۃ للامام مالم تکن معصیۃ انما قیدہ بالامام وان کان فی احادیث الباب الامر بالطاعۃ لکل امیر ولو لم یکن اماما لان محل الامر بطاعۃ الامیر ان یکون مؤمرا من قبل الامام اھ من الفتح

ص۱۰۵۸ باب من لم یسأل اللہ الامارۃ اعانہ اللہ کذا فی النسخ الہندیۃ وفی نسخ الشروح الثلاثۃ من الفتح والعینی والقسطلانی والنسخۃ التی علیہا حاشیۃ السندی ففیہا باب من لم یسأل الامارۃ بدون زیادۃ لفظ الجلالۃ ولم یتعرض لذلک الاختلاف احد من الشراح وما فی نسخ الشروح ہو الاوجہ قال الحافظ تحت حدیث الباب ویستفاد منہ ان طلب مایتعلق بالحکم مکروہ فیدخل فی الامارۃ القضاء والحسبۃ ونحو ذلک وان من حرص علی ذلک لایعان ویعارضہ فی الظاہر ما اخرجہ ابو داؤد عن ابی ہریرۃ رفعہ من طلب قضاء المسلمین حتی ینالہ ثم غلب عدلہ جورہ فلہ الجنۃ ومن غلب جورہ عدلہ فلہ النار والجمع بینہما انہ لایلزم من کونہ لایعان بسبب طلبہ ان لایحصل منہ العدل اذا ولی او یحمل الطلب ہنا علی القصد وہناک علی التولیۃ قال المہلب والاصل فیہ ان من تواضع للہ رفعہ اللہ وقال ابن التین ہو محمول علی الغالب والا فقد قال یوسف اجعلنی علی خزائن الارض وقال سلیمان وہب لی ملکا قال ویحتمل ان یکون فی غیر الانبیاء اھ وقال القاری فی المرقاۃ تحت شرح حدیث الباب الامارۃ بکسر الہمزۃ ای لاتطلب الحکومۃ والولایۃ لامن الخلق ولامن الخالق

ص۱۰۵۸ باب من سأل الامارۃ وکل الیہا قال العلامۃ العینی تحت حدیث الباب ہذا طریق آخر فی الحدیث المذکور فی الباب قبلہ وہو حدیث واحد غیر انہ جعل لہ ترجمتین باعتبار اختلاف رواتہ وباعتبار قسمتہ علی شطرین فجعل لکل شطر ترجمۃ اھ قلت فعل ذلک لمزید الاہتمام ومثلہ فی الکتاب کثیر کما لایخفی علی الناظر

ص۱۰۵۸ باب مایکرہ من الحرص علی الامارۃ ای علی تحصیلہا ووجہ الکراہۃ ماخوذ مما سبق فی الباب الذی قبلہ قال النووی ہذا اصل عظیم فی اجتناب الولایۃ ولاسیما لمن کان فیہ ضعف وہو فی حق من دخل فیہا بغیر اہلیۃ ولم یعدل فانہ یندم علی ما فرط منہ اذا جوزی بالخزی یوم القیامۃ واما من کان اہلا وعدل فیہا فاجرہ عظیم کما تظاہرت بہ الاخبار ولکن فی الدخول فیہا خطر عظیم ولذلک امتنع الاکابر منہا واللہ تعالیٰ اعلم اھ من الفتح۔

ص۱۰۵۸ باب من استرعی رعیۃ فلم ینصح قولہ استرعی بضم المثناۃ علی البناء للمجہول یعنی جعل راعیا علی رعیۃ وجواب من محذوف اکتفی عن ذکرہ بما فی حدیث الباب اھ من العینی قال الحافظ وقد اخرج الطبرانی فی الکبیر من وجہ آخر عن الحسن قال لما قدم علینا عبید اللہ بن زیاد امیرا امرہ علینا معاویۃ غلاما سفیہا یسفک الدماء سفکا شدیدا الی آخر ما فی الفتح۔

ص۱۰۵۹ باب من شاق شاق اللہ علیہ فی روایۃ النسفی من شق بغیر الف والمعنی من ادخل علی الناس المشقۃ ادخل اللہ علیہ المشقۃ فہو من الجزاء بجنس العمل قالہ الحافظ۔

ص۱۰۵۹ باب القضاء والفتیا فی الطریق قال الحافظ کذا سوی بینہما والاثر ان مذکوران فی الترجمۃ صریحان فیما یتعلق بالقضاء والحدیث المرفوع یوخذ منہ جواز الفتیا فیلحق بہ الحکم ونقل عن المہلب الفتیا فی الطریق وعلی الدابۃ ونحو ذلک من التواضع فان کانت لضعیف فہو محمود وان کانت لرجل من اہل الدنیا ولمن یخشی لسانہ فہو مکروہ قلت والمثال الثانی لیس بجید فقد یترتب علی المسئول من ذلک ضرر فیجیب لیامن شرہ فیکون فی ہذہ الحالۃ محمودا قال واختلف فی القضاء سائرا او ماشیا فقال الاشہب لاباس اذا لم یشغلہ عن الفہم وقال سحنون لاینبغی وقال ابن حبیب لاباس بما کان یسیرا واما الابتداء بالنظر ونحوہ فلا قال ابن بطال وہو حسن وقول اشہب اشبہ بالدلیل وقال ابن التین لایجوز الحکم فی الطریق فیما یکون غامضا کذا اطلق والاشبہ التفصیل وقد تقدم فی کتاب العلم ترجمۃ الفتیا علی الدابۃ ووقع فی حدیث جابر الطویل فی حجۃ الوداع عند مسلم وطاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی راحلتہ لیراہ الناس ولیشرف لہم لیسئلوہ والاحادیث فی سوال الصحابۃ لہ وہو سائر ماشیا وراکبا کثیرۃ اھ وفی فیض الباری قدم ان الفتیا والقضاء قد یختلفان فی الفقہ والظاہر من کلام المصنف ان لافرق فی القضاء والفتوی عندہ اھ

ص۱۰۵۹ باب ما ذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ بواب ای راتب یمنع الناس من الدخول علیہ قالہ القسطلانی قال الحافظ قال المہلب لم یکن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم بواب راتب یعنی فلا یرد ما تقدم فی المناقب من حدیث ابی موسی انہ کان بوابا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لما جلس علی القف قال الکرمانی معنی قولہ لم یجد علیہ بوابا انہ لم یکن لہ بواب راتب او فی حجرتہ التی کانت مسکنا لہ او لم یکن البواب بتعیینہ بل باشر ذلک بالنفس یعنی اباموسی وجاء قلت والاول کاف وفی الثانی نظر لانہ اذا انتفی فی الحجرۃ مع کونہا مظنۃ الخلوۃ فانتفائہ فی غیرہا اولی الی آخر ما ذکر الحافظ وقال القسطلانی واختلف فی مشروعیۃ الحجاب للحاکم فقال امامنا الشافعی لاینبغی اتخاذہ لہ وقال آخرون بالجواز وقال آخرون یستحب لترتیب الخصوم ومنع المستطیل ودفع الشریر وکرہ دوام الاحتجاب وقد یحرم ففی ابی داؤد والترمذی بسند جید مرفوعا من ولاہ اللہ من امر الناس شیئا فاحتجب عن حاجتہم احتجب اللہ عن حاجتہ یوم القیامۃ اھ زاد الحافظ ومنہم من قید جوازہ بغیر وقت جلوسہ للناس لفصل الاحکام ومنہم من عمم الجواز اھ

ص۱۰۵۹ باب الحاکم یحکم بالقتل علی من وجب علیہ دون الامام الذی فوقہ ای الذی ولاہ من غیر احتیاج الی استیذانہ فی خصوص ذلک قالہ الحافظ وفی الفیض یعنی ان القضاء بالقصاص لایختص بالحاکم الاعلی بل یقضی بہ من کان تحتہ من الحکام ایضاً اھ ویظہر من کلام الشراح ان الغرض من الترجمۃ الرد علی من زعم ان الحدود لایقیمہا عمال البلاد الا بعد مشاورۃ الامام الذی ولاہم کما فی الفتح وغیرہ قال الحافظ قال ابن بطال اختلف العلماء فی ہذا الباب فذہب الکوفیون الی ان القاضی حکمہ حکم الوکیل لایطلق یدہ الا فیما اذن لہ فیہ وحکمہ عند غیرہم حکم الوصی لہ التصرف فی کل شئ ویطلق یدہ علی النظر فی جمیع الاشیاء الا ما استثنی اھ ونقل الطحاوی عنہم ان الحدود لایقیمہا الا امراء الامصار ولایقیمہا عامل السواد ولا نحوہ ونقل ابن القاسم لاتقام الحدود فی المیاہ بل تجلب الی الامصار ولا یقام القصاص فی القتل فی مصر کلہا الا بالفسطاط یعنی لکونہا منزل متولی مصر وقال اشہب بل من فوض لہ الوالی ذلک من عمال المیاہ جاز لہ ان یفعل وعن الشافعی نحوہ قال ابن بطال والحجۃ فی الجواز حدیث معاذ فانہ قتل المرتد دون ان یرفع امرہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ من الفتح قلت وحاصل المقام انہ یجوز عندنا الحنفیۃ لامیر البلد اقامۃ الحد صرح بہ صاحب الہدایۃ اذ قال وللامام ان یستخلف علی اقامۃ الحدود لانہ لایقدر علی استیفاء الجمیع بنفسہ فلو لم یجز الاستخلاف لتعطلت الحدود ثم الاستخلاف نوعان تنصیص وتولیۃ اما التنصیص فہو ان ینص علی اقامۃ الحدود ویجوز للخلیفۃ اقامتہا بلا شک واما التولیۃ فعلی ضربین عامۃ وخاصۃ فالعامۃ ہی ان یولی رجلا ولایۃ عامۃ مثل امارۃ اقلیم او بلد عظیم فیملک المولی اقامۃ الحدود وان لم ینص علیہا والخاصۃ ہی ان یولی رجلا ولایۃ خاصۃ مثل جبایۃ الخراج ونحو ذلک فلا یملک اقامۃ الحدود لان ہذہ التولیۃ لم تتناول اقامۃ الحدود اھ ملخصا فحدیث معاذ فی قتل المرتد لایخالف الحنفیۃ

لان اباموسیٰ ومعاذ اکانا امیرین علی الیمن وہو بلد عظیم ولذا قال النووی فی شرح مسلم تحت حدیث معاذ ہذا قال القاضی عیاض وفیہ ان للامراء الامصار اقامۃ الحدود فی القتل وغیرہ وہو مذہب مالک والشافعی وابی حنیفۃ والعلماء کافۃ الی آخر ماقال وا ما عال السواد والمیاہ فیجوز لہم اقامۃ الحد عند الشافعی وروایۃ عن مالک کما تقدم فی کلام الحافظ ولایجوز لہم اقامۃ الحد عندنا الحنفیۃ کما تقدم النقل بذلک عن الطحاوی فاستدلال بعض شراح البخاری مثل الحافظ وتبعہ القسطلانی علی انہ یجوز لعمال السواد اقامۃ الحدود فہذا الاستدلال کما تری لیس فی محلہ وایضا فان حدیث الباب فی قتل المرتد واحکام المرتد تغایر احکام الحدود فان قتل المرتد عندنا ایضا غیر مفوض الی الامام کما فی حاشیۃ ابن عابدین بخلاف اقامۃ حد الرجم فانہ مفوض الیہ او الی نائبہ فتدبر وتشکر فہذا غایۃ توضیح للمقام وفی الحدیث الاول قد استشکلت مطابقۃ الحدیث للترجمۃ فاشار الکرمانی الی انہا توخذ من قولہ دون الحاکم لان معناہ عندہ وہذا جید ان ساعدتہ اللغۃ وعلی ہذا فکان قیسا کان من وظیفتہ ان یفعل ذلک بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامرہ سواء کان خاصا ام عاما قال الکرمانی ویحتمل ان یکون دون بمعنی غیر قال وہو الذی یحتملہ الحدیث الثانی لاغیر قلت فیلزم ان یکون استعمل الترجمۃ دون فی معنیین اھ وقال العلامۃ السندی ذکر فیہ ثلاثۃ احادیث فالاول والثانی لمجرد نصب الامام الحاکم لان ترجمۃ الباب تتوقف علیہ والثالث لافادۃ حکم ذلک الحاکم بالقتل او الاولان لافادۃ الترجمۃ ایضا نظرا الی العادۃ حیث ان نصب الحاکم عادۃ لایخلو عن حکمہ بالقتل واللہ اعلم اھ۔

۱۰۵۹ باب ہل یقضی الحاکم او یفتی وہو غضبان وفی نسخۃ الفتح القاضی بدل الحاکم قال الحافظ قال المہلب سبب ہذا النہی ان الحکم حالۃ الغضب قد یتجاوز بالحاکم الی غیر الحق فمنع وبذلک قال فقہاء الامصار وقال ابن دقیق العید فیہ النہی عن الحکم حالۃ الغضب لما یحصل بسببہ من التغیر الذی یختل بہ النظر فلا یحصل استیفاء الحکم علی الوجہ قال وعداہ الفقہاء بہذا المعنی الی کل ما یحصل بہ تغیر الفکر کالجوع والعطش المفرطین وغلبۃ النعاس وسائر ما یتعلق بہ القلب تعلقا یشغلہ عن استیفاء النظر وقد اخرج البیہقی بسند ضعیف عن ابی سعید رفعہ لایقضی القاضی الا وہو شبعان ریان قال الشافعی فی الام اکرہ للحاکم ان یحکم وہو جائع او تعب او مشغول القلب ثم قال لو خالف فحکم فی حال الغضب صح ان صادف الحق مع الکراہۃ ہذا قول الجمہور وقال بعض الحنابلۃ لاینفذ الحکم فی حال الغضب لثبوت النہی عنہ اھ مختصرا والبسط فی الفتح وفی الفیض تحت ترجمۃ الباب وقد ورد عنہ النہی فی الحدیث واشار المصنف الی التقسیم فیہ فان ملک نفسہ ولم یغلب عقلہ جاز لہ القضاء والا لا اھ۔

۱۰۶۰ باب من رای القاضی ان یحکم بعلمہ فی امر الناس الخ قال الحافظ اشار الی قول ابی حنیفۃ ومن وافقہ ان للقاضی ان یحکم بعلمہ فی حقوق الناس ولیس لہ ان یقضی بعلمہ فی حقوق اللہ تعالی کالحدود لانہا مبنیۃ علی المسامحۃ ولہ فی حقوق الناس تفصیل قال ان کان ما علمہ قبل ولایۃ لم یحکم بخلاف ما علمہ فی ولایتہ اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ ففی الاوجز تحت حدیث لعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ الحدیث قال الزرقانی تمسک بہ احمد ومالک فی المشہور عنہ ان الحاکم لایقضی بعلمہ لاخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ لایحکم الا بما سمع ولم یقل علی نحو ما علمت وقال الشافعی وجماعۃ یقضی بعلمہ مطلقا وقال ابوحنیفۃ فی المال فقط دون الحدود وغیرہا واجمعوا علی انہ یجرح ویعدل بعلمہ اھ وقال الموفق ظاہر المذہب ان الحاکم لایحکم بعلمہ فی حد ولا فی غیرہ لا فی ما علمہ قبل الولایۃ ولا بعدہا وہذا قول مالک وعن احمد روایۃ اخری یجوز ذلک وہو قول ابی ثور وقال ابوحنیفۃ ما کان من حقوق اللہ لایحکم فیہ بعلمہ واما حقوق الآدمیین فما علمہ قبل ولایتہ لم یحکم بہ وما علم فی ولایتہ حکم بہ اھ وہذا التفصیل فی مسلک الحنفیۃ انما ہو علی قول الامام واما عند صاحبیہ فیجوز مطلقا فی حقوق العباد سواء علمہ قبل القضاء او بعدہ کما فی الدر المختار وغیرہ واما قولہ اذا لم یخف الظنون والتہمۃ فقید بہ قول من اجاز للقاضی ان یقضی بعلمہ لان الذین منعوا ذلک مطلقا اعتلوا بانہ غیر معصوم فیجوز ان تلحقہ التہمۃ اذا قضی بعلمہ ان یکون حکم لصدیقہ علی عدوہ فجعل المصنف محل الجواز ما اذا لم یخف الحاکم الظنون والتہمۃ اھ من الفتح۔

۱۰۶۰ باب الشہادۃ علی الخط المختوم الخ مرادہ ہل تصح الشہادۃ علی الخط بانہ خط فلان وقید بالمختوم لانہ اقرب الی عدم التزویر علی الخط قولہ وما یجوز من ذلک الخ یرید ان القول بذلک لایکون علی التعمیم اثباتا ونفیا بل لایمنع ذلک مطلقاً فتضیع الحقوق ولایعمل بذلک مطلقا فلا یومن فیہ التزویر فیکون جائزا بالشروط قولہ وکتاب الحاکم الی عاملہ الخ یشیر الی الرد علی من اجاز الشہادۃ علی الخط ولم یجزہا فی کتاب القاضی وکتاب الحاکم کذا فی الفتح وفیہ ایضا وجملۃ ما تضمنتہ ہذہ الترجمۃ بآثارہا ثلثۃ احکام الشہادۃ علی الخط وکتاب القاضی الی القاضی والشہادۃ علی الاقرار بما فی الکتاب وظاہر صنیع الامام البخاری جواز جمیع ذلک فاما الحکم الاول فقال ابن بطال اتفق العلماء علی ان الشہادۃ لاتجوز للشاہد اذا رای خطہ الا اذا تذکر تلک الشہادۃ فان کان لایحفظہا فلا یشہد فانہ من شاء انتقش خاتما ومن شاء کتب کتابا وقد فعل مثلہ فی ایام عثمان فی قصۃ مذکورۃ فی سبب قتلہ وقد قال اللہ تعالی الا من شہد بالحق وہم یعلمون واجاز مالک الشہادۃ علی الخط ونقل عن ابن وہب انہ قال لا آخذ بقول مالک وقال الطحاوی خالف مالکا جمیع الفقہاء وعدوا قولہ شذوذا لان الخط یشبہ الخط واما الحکم الثانی فقال ابن بطال اختلفوا فی کتب القضاۃ فذہب الجمہور الی الجواز واستثنی الحنفیۃ الحدود وہو قول الشافعی والمزنی احتج بہ البخاری علی الحنفیۃ قوی لانہ لم یبصر مالا الا بعد ثبوت القتل قال وما ذکرہ عن القضاۃ من التابعین من اجازۃ ذلک حجتہم فیہ ظاہرۃ من الحدیث لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی الملوک ولم ینقل انہ اشہد احدا علی کتابہ قال ثم اجمع فقہاء الامصار علی ما ذہب الیہ سوار وابن ابی لیلی من اشتراط الشہود لما دخل الناس من الفساد فاحتیط للدماء والاموال واما الحکم الثالث فقال ابن بطال اختلفوا اذا اشہد القاضی شاہدین علی ما کتبہ ولم یقرأہ علیہما ولا عرفہما بما فیہ وقال مالک یجوز ذلک وقال ابوحنیفۃ

والشافعی لایجوز ذلک اھ مختصراً من الفتح والبسط فیہ وفی الفیض ص ۴۸۵ ثم اشتہر ان الخط غیر معتبر عندنا لان الخط یشبہ الخط قلت وذلک عند مایقع الجحود واما فی البین فہو معتبر کما ایدہ الشامی فی رسالۃ سماہا بانشر العرف وحقق اعتبارہ اذا امن من التزویر واعتبرہ فی کتاب القاضی الی القاضی ایضاً اھ وفی ہامش النسخۃ الہندیۃ قولہ وقال بعض الناس الخ اراد بہ الحنفیۃ ولیس غرضہ من ہذا الا التشنیع علیہم وحاصل غرض البخاری اثبات المناقضۃ فیما قالہ الحنفیۃ فانہم قالوا کتاب القاضی جائز الا فی الحدود ثم قالوا ان کان القتل خطأً یجوز فیہ لان قتل الخطاء فی نفس الامر لعدم القصاص فیہ ملحق بسائر الاموال والجواب ان یقال لانسلم ان الخطاء والعمد واحد فان مقتضی العمد القصاص ومقتضی الخطاء عدم القصاص ووجوب المال وای نسبۃ بین المال وبین القصاص اھ مختصراً قولہ یکتبون کتب القضاء بغیر محضر من الشہود الخ قال صاحب الفیض وہذا غیر مختار عندنا بل لابد من الشہود والکتابۃ عندنا اھ

۱۰۶۱ باب متی یستوجب الرجل القضاء الخ قال الحافظ ای متی یستحق ان یکون قاضیا قال ابوعلی الکرابیسی صاحب الشافعی فی کتاب آداب القضاء لہ لا اعلم بین العلماء ممن سلف خلافا ان احق الناس ان یقضی بین المسلمین من بان فضلہ وصدقہ وعلمہ وورعہ قارئا لکتاب اللہ عالما باکثر احکامہ عالما بسنن رسول اللہ حافظا لاکثرہا وکذا اقوال الصحابۃ عالما بالوفاق والخلاف واقوال فقہاء التابعین یعرف الصحیح من السقیم یتبع فی النوازل الکتاب فان لم یجد فالسنن فان لم یجد عمل بما اتفق علیہ الصحابۃ فان اختلفوا فما وجدہ اشبہ بالقرآن ثم بالسنۃ ثم بفتوی اکابر الصحابۃ عمل بہ ویکون کثیر المذاکرۃ مع اہل العلم والمشاورۃ لہم ویکون حافظا للسانہ ولبطنہ وفرجہ فہما بکلام الخصوم ثم قال وہذا وان کنا نعلم انہ لیس علی وجہ الارض احد یجمع ہذہ الصفات ولکن یجب ان یطلب من اہل کل زمان اکملہم وافضلہم قال ابن العربی واتفقوا علی انہ لایشترط ان یکون غنیا والاصل قولہ تعالی ولم یوت سعۃ من المال واتفقوا علی اشتراط الذکوریۃ فی القاضی الا عن الحنفیۃ واستثنوا الحدود واطلق ابن جریر وحجۃ الجمہور الحدیث الصحیح ما افلح قوم ولوا امرہم امرأۃ اھ وفی حاشیۃ البجیرمی من فروع الشافعیۃ ولایجوز ان یلی القضاء الا من استکمل فیہ خمس عشرۃ خصلۃ الاسلام، والبلوغ، والعقل، والحریۃ والذکوریۃ والعدالۃ ومعرفۃ احکام الکتاب والسنۃ ومعرفۃ الاجماع والاختلاف ومعرفۃ طرق الاجتہاد ومعرفۃ طرف من لسان العرب ومعرفۃ تفسیر کتاب اللہ تعالی وان یکون سمیعا وبصیرا وان یکون کاتبا والخامسۃ عشرۃ ان یکون متیقظا اھ وفی البدائع من فروع الحنفیۃ الصلاحیۃ للقضاء لہا شرائط منہا العقل ومنہا البلوغ ومنہا الاسلام ومنہا الحریۃ ومنہا البصر ومنہا النطق ومنہا السلامۃ عن حد القذف لان القضاء من باب الولایۃ بل ہو اعظم الولایات وہولاء (ای الفاقدون عن ہذہ الصفات) لیست لہم اہلیۃ ادنی الولایات وہی الشہادۃ فلا یکون لہم اہلیۃ اعلاہا اولی واما الذکورۃ فلیست من شرط جواز التقلید فی الجملۃ لان المرأۃ من اہل الشہادات فی الجملۃ الا انہا لاتقضی بالحدود والقصاص لانہ لاشہادۃ لہا فی ذلک واہلیۃ القضاء تدور مع اہلیۃ الشہادۃ،

واما العلم بالحلال والحرام وسائر الاحکام فہل ہو شرط جواز التقلید عندنا لیس بشرط الجواز بل شرط الندب والاستحباب وعند اصحاب الحدیث کونہ عالماً بالحلال والحرام وسائر الاحکام مع بلوغ درجۃ الاجتہاد فی ذلک شرط جواز التقلید کما قالوا فی الامام الاعظم وعندنا ہذا لیس بشرط الجواز فی الامام الاعظم لانہ یمکنہ ان یقضی بعلم غیرہ بالرجوع الی فتوی غیرہ من العلماء فکذا فی القاضی لکن مع ہذا لاینبغی ان یقلد الجاہل بالاحکام لان الجاہل بنفسہ ما یفسد اکثر مما یصلح وکذا العدالۃ عندنا لیست بشرط الجواز لکنہا شرط الکمال اھ مختصراً۔ قولہ وقرأ انا انزلنا التوراۃ فیہا ہدی ونور الخ قال صاحب الفیض ذکر ابن خلدون فی مقدمتہ ان الیہود کانوا تفرقوا فرقتین منہم من کان یعمل بالقیاس ویسمی بالربانیین ومنہم من کان یذکرہ ویقال لہم الاحبار والعہد ابن حزم حیث شدد الکلام فی القائسین ومن وافقہم اھ

۱۰۶۲ باب رزق الحکام والعاملین علیہا الخ ہو من اضافۃ المصدر الی المفعول والرزق ما یرتبہ الامام من بیت المال لمن یقوم بمصالح المسلمین وقال المطرزی الرزق ما یخرجہ الامام کل شہر للمرتزقۃ من بیت المال والعطاء ما یخرجہ کل عام ویحتمل ان یکون قولہ والعاملین علیہا عطف علی الحاکم ای ورزق العاملین علیہا ای علی الحکومات ویحتمل ان یکون اورد الجملۃ علی الحکایۃ یرید الاستدلال علی جواز اخذ الرزق بآیۃ الصدقات وہم من جملۃ المستحقین لہا لعطفہم علی الفقراء والمساکین بعد قولہ انما الصدقات قال الطبری ذہب الجمہور الی جواز اخذ القاضی الاجرۃ علی الحکم لکونہ یشغلہ الحکم عن القیام بمصالحہ غیر ان طائفۃ من السلف کرہت ذلک منہم مسروق ولا اعلم احدا منہم حرمہ قال المہلب وجہ الکراہۃ انہ فی الاصل محمول علی الاحتساب لقولہ تعالی لنبیہ قل لا اسئلکم علیہ اجراً الی آخر ما ذکرہ الحافظ فی شرائط الاخذ اذا کانت فی مال بیت المال شبہۃ

۱۰۶۳ باب من قضی ولاعن فی المسجد قال الحافظ الظرف یتعلق بالامرین فہو من تنازع الفعلین ویحتمل ان یتعلق بقضی لدخول لاعن فیہ فانہ من عطف الخاص علی العام قال ابن بطال استحب القضاء فی المسجد طائفۃ وقال مالک ہو الامر القدیم لانہ یصل الی القاضی فیہ المرأۃ والضعیف واذا کان فی منزلہ لم یصل الیہ الناس لامکان الاحتجاب قال وبہ قال احمد واسحق وکرہت ذلک طائفۃ وکتب عمر بن عبدالعزیز الی القاسم بن عبدالرحمان ان لاتقض فی المسجد فانہ یاتیک الحائض والمشرک وقال الشافعی احب الی ان یقضی فی غیر المسجد ذلک اھ

وفی الہدایۃ ویجلس للحکم جلوسا ظاہرا فی المسجد کیلا یشتبہ مکانہ علی الغرباء وبعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانہ اشہر وقال الامام الشافعی یکرہ الجلوس فی المسجد للقضاء الی ان قال وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

يفصل الخصومة في مسجده وكذا الخلفاء الراشدون كانوا يجلسون في المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادة الى آخر ماذكر قلت وقد تقدم نحو هذا الباب في ابواب المساجد بلفظ باب القضاء واللعان في المسجد بين الرجال والنساء ذكر صاحب الفيض ههنا تحت ترجمة الباب وافق اباحنيفة في ان القضاء عبادة فيصح في المسجد فان كان المدعى عليه من لايجوز له الدخول في المسجد كالحائض يخرج اليه او يرسل نائبه وقال الشافعية انه ليس بعبادة فلا يقضي في المسجد اهـ

ص١٠٦٢ باب من حكم في المسجد حتى اذا اتى على حد امر ان يخرج الخ قال الحافظ كانه يشير بهذه الترجمة الى من خص جواز الحكم في المسجد بما اذا لم يكن هناك شئ يتاذى به من في المسجد او يقع به للمسجد نقص كالتلويث اهـ وتعقب عليه العلامة العيني فارجع اليه لو شئت وقال تحت حديث الباب قوله كنت فيمن رجمه بالمصلي الخ مطابقته للترجمة ظاهرة اهـ وقال القسطلاني تحت قوله اذهبوا به فارجموه الخ وانما امر باخراجه من المسجد لان الرجم فيه يحتاج الى قدر زائد من حفر وغيره مما لايناسب المسجد فلا يلزم من تركه فيه ترك اقامة غيره من الحدود وفليتامل مع الترجمة ثم ذكر اختلاف العلماء في اقامة الحدود في المسجد قال الحافظ تحت شرح حديث الباب قال ابن بطال ذهب الى المنع من اقامة الحدود في المسجد الكوفيون والشافعي واحمد واسحق واجازه الشعبي وابن ابي ليلى وقال مالك لاباس بالضرب بالسياط اليسيرة فاذا كثرت الحدود فليكن ذلك خارج المسجد وفي الباب حديثان ضعيفان في النهي عن اقامة الحدود في المساجد انتهى والمشهور فيه حديث مكحول عن ابي الدرداء وواثلة وابي امامة مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم الحديث وفيه واقامة حدودكم اخرجه البيهقي في الخلافيات واصله في ابن ماجة من حديث واثلة وليس فيه ذكر الحدود وسنده ضعيف اهـ من الفتح وفي الفيض قوله كنت فيمن رجمه بالمصلي الخ كتب بين السطور ان مصلي الجنائز وهو البقيع قلت وهو غلط بل البقيع غيره كما عرف اهـ قلت وهو كذلك فقد تقدم في باب الرجم بالمصلي قول القسطلاني اي عند مصلي العيد والجنائز وهي من جهة بقيع الغرقد اهـ

ص١٠٦٢ باب موعظة الامام للخصوم قال القسطلاني ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة فينبغي للحاكم ان يعظ الخصمين ويحذرهما من الظلم وطلب الباطل اقتداء به صلى الله عليه وسلم اهـ

ص١٠٦٢ باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء وفي الفيض يعني اذا كانت عند القاضي شهادة في امر لايسع ان يقضي بها بنفسه ولكنه يؤديها بحضرة قاض آخر او نائبه ثم يحكم بها ذلك القاضي اهـ قال الحافظ اي هل يقضي له على خصمه بعلمه ذلك او يشهد له عند حاكم آخر بكذا اورد الترجمة مستفهما بغير جزم لقوة الخلاف في المسئلة وان كان آخر كلامه يقتضي اختيار ان لايحكم بعلمه فيها اهـ قلت وقد تقدمت مذاهب الائمة في قضاء القاضي بعلمه قريبا في باب من رأى للقاضي ان يحكم بعلمه الخ وقال الحافظ اتفقوا على انه يقضي في قبول الشاهد ورده بما يعلمه منه من تجريح او تزكية وتحصل الآراء في هذه المسئلة سبعة الى آخر ماذكرها قوله قال عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر الخ بسط العلامة السندي في شرح هذا الكلام وتوجيهه فارجع اليه لوشئت قوله ولم يذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم اشهد من حضره في الفيض وهذه مسئلة اخرى وهي انه لايجب على القاضي ان يعيد حجة قصة المتخاصمين بين يدي الشاهدين اهـ

ص١٠٦٣ باب امر الوالي اذا وجه اميرين الى موضع قال ابن بطال وغيره في الحديث الحض على الاتفاق لما فيه من ثبات المحبة والالفة والتعاون على الحق وفيه جواز نصب قاضيين في بلد واحد فيقعد كل منهما في ناحية وقال ابن العربي كان النبي صلى الله عليه وسلم اشركهما فيما ولاهما فكان ذلك اصلا في تولية اثنين قاضيين مشتركين في الولاية كذا جزم به قال وفيه نظر لان محل ذلك فيما اذا نفذ حكم كل منهما فيه لكن قال ابن المنير يحتمل ان يكون ولاهما ليشتركا في الحكم في كل واقعة ويحتمل ان يستقل كل منهما بالحكم به ويحتمل ان يكون لكل منهما عمل يخصه والله اعلم كيف كان وقال ابن التين جاء في غير هذه الرواية انه اقر كلا منهما على مخلاف والمخلاف الكورة وكان اليمن مخلافين قال الحافظ وهو المعتمد والرواية التي اشار اليها تقدمت في غزوة حنين باللفظ المذكور اهـ من الفتح وفي منهاج الطالبين للامام النووي ولو نصب قاضيين في بلد وخص كلا بمكان او زمان او نوع جاز وكذا ان لم يخص في الاصح الا ان يشترط اجتماعهما على الحكم اهـ

ص١٠٦٣ باب اجابة الحاكم الدعوة الاصل فيه عموم الخبر وورد الوعيد في الترك قال العلماء لايجيب الحاكم دعوة تخص بعينه دون غيره من الرعية لما في ذلك من كسر قلب من لم يجبه الا ان كان له عذر في ترك الاجابة كرؤية المنكر قال ابن بطال عن مالك لاينبغي للقاضي ان يجيب الدعوة الا في الوليمة خاصة ثم ان شاء اكل وان شاء ترك والترك احب الينا لانه انزه الا ان يكون لاخ في الله او خالص قرابة او مودة وكره مالك لاهل الفضل ان يجيبوا كل من دعاهم اهـ من الفتح وقد تقدم المذاهب في اجابة الدعوة في الوليمة وغيره من كتاب النكاح.

ص١٠٦٣ باب هدايا العمال قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه احمد وابو عوانة بسنده عن ابي حميد رفعه هدايا العمال غلول ثم تكلم الحافظ على سند الحديث واثبت ضعفه وقال يقال انه اختصره اسماعيل بن عياش من حديث الباب اهـ قال العيني تحت حديث الباب وفيه ان ما اهدي الى العمال وخدمة السلطان بسبب السلطنة انه لبيت المال الا ان الامام اذا اباح له قبول الهدية لنفسه فهو يطيب له كما قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن قد علمت الذي دار عليك في مالك واني قد طيبت لك الهدية فقبلها معاذ واتى بما اهدي اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجده قد توفي فاخبر بذلك الصديق رضي الله عنه فاجازه وقال ابن التين هدايا العمال رشوة وليست بهدية اهـ قلت وفي الدر المختار ويرد هدية ولو تأذى المهدي بالرد يعطيه مثل قيمتها ولو تعذر الرد لعدم معرفته او بعد مكانه وضعها في بيت المال ومن خصوصياته عليه الصلوة والسلام ان هداياه لا تختص به ومفاده انه ليس للامام قبول الهدية والالم يكن من خصوصيته وفيها يجوز للامام والمفتي والواعظ قبول الهدية لانه انما يهدى الى العالم لعلمه بخلاف القاضي الا من اربع السلطان والباشا قريبه المحرم او ممن جرت عادته بذلك بقدر عادته اهـ

ص١٠٦٣ باب استقضاء الموالي واستعمالهم اي توليتهم القضاء واستعمالهم اي على امرة البلاد حربا او خراجا او صلوة قاله الحافظ وقال تحت شرح الحديث ومناسبة الحديث للترجمة من جهة تقديم سالم وهو مولى على من ذكر من الاحرار في امامة الصلوة ومن كان رضي في امر الدين فهو رضي في امور الدنيا فيجوز ان يولى القضاء والامرة على الحرب وعلى جباية الخراج واما الامامة العظمى فمن شروط صحتها ان يكون الامام قرشيا ويدخل في هذا ما اخرجه مسلم من طريق ابي الطفيل ان نافع بن عبد الحارث لقي عمر بعسفان وكان عمر استعمله على مكة فقال من استعملت عليهم فقال ابن ابزي يعني ابن عبد الرحمان قال استعملت عليهم مولى قال انه قارئ لكتاب الله عالم بالفرائض فقال عمر ان نبيكم قد قال ان الله يرفع بهذا الكتاب اقواما ويضع به آخرين اهـ وفي الفيض تحت الترجمة يجوز للعبد ان يقضي في بعض الامور اما اذا اعتق فالامر ظاهر اهـ

ص١٠٦٤ باب العرفاء للناس جمع عريف بوزن عظيم وهو القائم بامر طائفة من الناس قال ابن بطال في الحديث مشروعية اقامة العرفاء لان الامام لايمكنه ان يباشر جميع الامور بنفسه فيحتاج الى اقامة من يعاونه ليكفيه مايقيمه فيه ثم قال الحافظ وفيه ان الخبر الوارد في ذم العرفاء لايمنع اقامة العرفاء لانه محمول ان ثبت على ان الغالب على العرفاء الاستطالة ومجاوزة الحد وترك الانصاف المفضي الى الوقوع في المعصية والحديث المذكور اخرجه ابوداؤد من طريق المقدام بن معديكرب رفعه العرافة حق ولابد للناس من عريف والعرفاء في النار ولاحمد عن ابي هريرة رفعه ويل للامراء ويل للعرفاء اهـ مختصراً من الفتح.

ص١٠٦٤ باب مايكره من ثناء السلطان واذا خرج قال غير ذلك الاضافة فيه للمفعول اي من الثناء على السلطان بحضرته بقرينة قوله اذا خرج اي من عنده قال غير ذلك وقد تقدم معنى هذه الترجمة في اواخر كتاب الفتن اذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه وهذه اخص من تلك ثم ذكر الحافظ تحت حديث ان شر الناس ذو الوجهين وتعرض ابن بطال ههنا لذكر مايعارض ظاهره من قوله صلى الله عليه وسلم للذي استاذن عليه بئس اخو العشيرة الحديث وتكلم على الجمع بينهما وحاصله انه حيث ذمه كان لقصد التعريف بحاله وحيث تلقاه بالبشر كان لتاليفه او لاتقاء شره اهـ

ص١٠٦٤ باب القضاء على الغائب قال الحافظ اي في حقوق الآدميين دون حقوق الله بالاتفاق حتى لو قامت البينة على غائب بسرقة مثلا حكم بالمال دون القطع قال ابن بطال اجاز مالك والليث والشافعي وجماعة الحكم على الغائب قال ابن ابي ليلى وابوحنيفة لايقضي على الغائب مطلقا وقال ابن قدامة اجازه الاوزاعي واسحق وهو احد الروايتين عن احمد الخ من الفتح ثم ذكر المصنف حديث عائشة في قصة هند قال القسطلاني وقد استدل جمع من العلماء من اصحاب الشافعي وغيرهم بهذا الحديث على القضاء على الغائب قال النووي ولايصح هذا الاستدلال لان هذه القصة كانت بمكة وابوسفيان حاضر وشرط القضاء على الغائب ان يكون غائبا عن البلد او مستترا لايقدر عليه ولم يكن هذا الشرط في ابي سفيان موجودا فلايكون قضاء على الغائب بل هو افتاء الى آخر ماذكر من توجيه استدلال المصنف في ذلك فليرجع اليه لوشئت وفي مسئلة القضاء على الغائب عند الحنفية تفصيل اشار الى بعضه صاحب الفيض ايضا فليراجع الى كتب الفقه.

ص١٠٦٤ باب من قضي له بحق اخيه قال الحافظ اي خصمه فهي اخوة بالمعنى الاعم وهو الجنس لان المسلم والذمي والمعاهد والمرتد في هذا الحكم سواء اهـ قلت وفي حديث الباب مسئلة خلافية شهيرة وهي نفاذ قضاء القاضي ظاهرا او باطنا قال الحافظ والحديث حجة لمن اثبت انه قد يحكم بالشئ في الظاهر ويكون الامر في الباطن بخلافه ولا مانع من ذلك اذ لايلزم منه محال عقلا ولا نقلا الى آخر ماذكر وفي هامش اللامع قال الزرقاني تحت قوله صلى الله عليه وسلم انما اقطع له قطعة من النار فيه دلالة قوية لمذهب الائمة الثلثة والجمهور ان الحكم فيما باطن الامر فيه بخلاف الظاهر لايحل الحرام ولاعكسه فاذا شهد شاهدا زور لانسان بمال فحكم به القاضي لظاهر العدالة لم يحل له ذلك المال وقال ابوحنيفة يحل الحرام في العقود كنكاح وطلاق وبيع وشراء فاذا ادعت امرأة على رجل انه تزوجها واقامت شاهدي زور حل له وطيها اهـ وفي المحلى احتج لبعضهم لما جاء عن علي رضي الله عنه ان رجلا خطب امرأة فابت فادعى انه تزوجها واقام شاهدين فقالت المرأة انهما شهدا بالزور فزوجني انت منه فقال شاهداك زوجاك وامضى عليهم النكاح وتعقب بانه لم يثبت اهـ قلت وحديث الباب ليس بوارد على الحنفية فانه وارد في الاموال دون العقود والفسوخ والحنفية قالوا بنفاذه ظاهرا او باطنا في الانشاءات والعقود لا في الاملاك المرسلة اهـ من هامش اللامع بزيادة وبسط الحافظ الكلام على هذه المسئلة ههنا وعلى دلائل الفريقين ثم ذكر المصنف في هذا الباب حديثين فمطابقة الاول منهما بالترجمة ظاهرة واما مطابقة الحديث الثاني فقال العيني وجه ايراد هذا الحديث ان الحكم بحسب الظاهر ولو كان في نفس الامر خلاف ذلك فانه صلى الله تعالى عليه وسلم حكم في ابن وليدة زمعة بحسب الظاهر وان كان في نفس الامر ليس من زمعة ولايسمى ذلك خطاء في الاجتهاد فيدخل هذا في معنى الترجمة وهكذا يوجد في كلام الحافظ وتبعه القسطلاني ايضا واما الشيخ قدس سره فانه وان ذكر مطابقة الحديث بالترجمة على هذه الوطيرة لكن بعكس ماقال الشراح حيث قال ودلالة الرواية الثانية على الترجمة باعتبار ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قضى بالولد لاخي عتبة بحسب مالظاهر له من جهة ذي مشابهته به) هي خلاف الواقع لم يثبت نسب ولده منه بحسب نفس الامر ولم يكن ابنه في الواقع فان الولد للفراش لاغيرا اهـ فلله در الشيخ قدس سره فانه جعل حكمه صلى الله عليه وسلم بالحاق الولد لزمعة موافقا لما في نفس الامر ومطابقا للواقع بخلاف الشراح فانهم جعلوا هذا الحكم موافقا للظاهر دون الواقع ففي صنيع الشيخ قدس سره من حسن التادب ماليس في صنيعهم.

باب الحكم في البئر ونحوها قال ابن المنير وجه دخول هذه الترجمة في القضية مع انه لا فرق بين البئر والدار والعبد حتى ترجم على البئر وحده بانه اراد الرد على من زعم ان الماء لا يملك فحقق بالترجمة انه يملك لو قوع الحكم بين المتخاصمين فيها انتهى وفيه نظر من وجهين احدهما انه لم يقتصر في الترجمة على البئر بل قال ونحوها والثاني لو اقتصر لم يكن فيه حجة على من منع بيع الماء لانه يجوز بيع البئر والايدخل الماء وليس في الخبر تصريح بالماء فكيف يصح الرد اهـ من الفتح ولم يتعرض القسطلاني لغرض الترجمة واما العلامة العيني فاقتصر على حكاية ما ذكره الحافظ.

باب القضاء في قليل المال وكثيره سواء الخ قال الحافظ قال ابن المنير كان خشي غائلة التخصيص في الترجمة التي قبل هذه فترجم بان القضاء عام في كل شئ قل او جل ثم ذكر فيه حديث ام سلمة المذكور قبل بباب نقول فيه فمن قضيت له بحق مسلم فهو يتناول القليل والكثير وكانه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من قال ان للقاضي ان يستنيب بعض من يريد في بعض الامور دون بعض بحسب قوة معرفته ونفاذ كلمته في ذلك وهو منقول عن بعض المالكية او على من قال لا يجب اليمين الا في قدر معين من المال ولا تجب في الشئ التافه او على من كان من القضاة لا يتعاطى الحكم في الشئ التافه بل اذا رفع اليه رده الى نائبه مثلاً قاله ابن المنير قال وهو نوع من الكبر والاول اليق بمراد البخاري اهـ.

باب بيع الامام على الناس اموالهم الخ قال الحافظ قال ابن المنير اضاف البيع الى الامام ليشير الى ان ذلك يقع في مال السفيه او في وفاء دين الغائب او من يمتنع او غير ذلك ليتحقق ان للامام التصرف في عقود الاموال في الجملة قال وذكر في الترجمة الضياع ولم يذكر الا بيع العبد فكانه اشار الى قياس العقار على الحيوان قال المهلب انما يبيع الامام على الناس اموالهم اذا رأى منهم سفها في اموالهم واما من ليس بسفيه فلا يباع عليه شئ من ماله الا في حق يكون عليه يعني اذا امتنع من اداء الحق وهو كما قال لكن قصة بيع المدبر ترد على هذا الحصر اهـ مختصراً

باب من لم يكترث بطعن من لا يعلم في الامراء كذا في النسخة الهندية زاد في نسخ الشروح بعده لفظ حديثا قال القسطلاني اي حديثا يعبأ به فلو طعن بعلم اعتد به وان كان بامر محتمل رجع الى رأي الامام وسقط قوله حديثا لابوي الوقت وذر والاصيلي قال الحافظ قوله لم يكترث اي لم يلتفت وزنه ومعناه وهو افتعال من الكرث وهو المشقة ويستعمل نفيه في موضع عدم المبالاة قال المهلب معنى هذه الترجمة ان الطاعن اذا لم يعلم حال المطعون عليه فرماه بما ليس فيه لا يعبأ بذلك الطعن ولا يعمل به واشار بقيد من لم يعلم الى ان من طعن بعلم يعمل به فلو طعن بامر محتمل كان ذلك راجعا الى رأي الامام وعلى هذا يتنزل فعل عمر مع سعد حتى عزله مع برائته مما رماه به اهل الكوفة الى آخر ما في الفتح وفيه قال ابن المنير قطع النبي صلى الله عليه وسلم بسلامة العاقبة في امرة اسامة فلم يلتفت لطعن من طعن واما عمر فسلك سبيل الاحتياط لعدم قطعه بمثل ذلك اهـ

باب الالد الخصم بفتح المعجمة وكسر الصاد المهملة وقد تقدم بيان المراد به في كتاب المظالم وفي تفسير سورة البقرة وقوله وهو الدائم في الخصومة من تفسير المصنف ويحتمل ان يكون المراد الشديد الخصومة فان الخصم من صيغ المبالغة فيحتمل الشدة ويحتمل الكثرة اهـ من الفتح.

باب اذا قضى الحاكم بجور او خلاف اهل العلم فهو رد قال الحافظ قال ابن بطال الاثم وان كان ساقطاً عن المجتهد في الحكم اذا تبين انه بخلاف جماعة اهل العلم لكن الضمان لازم للمخطئ عند الاكثر مع الاختلاف هل يلزم ذلك عاقلة الحاكم او بيت المال اهـ وقال القسطلاني تحت حديث الباب وانما لم يعاقبه لانه كان مجتهد او اتفقوا على ان القاضي اذا قضى بجور او بخلاف ما عليه اهل العلم فحكمه مردود فان كان على وجه الاجتهاد والخطاء كما صنع خالد فالاثم ساقط والضمان لازم فان كان الحكم في قتل فالدية في بيت المال عند ابي حنيفة واحمد وعلى عاقلته عند الشافعي وابي يوسف ومحمد اهـ وسيأتي في كتاب الاعتصام باب اذا اجتهد العامل او الحاكم فاخطأ الخ وسيأتي الفرق بين الترجمتين هناك.

باب الامام يأتي قوما فيصلح بينهم قال ابن المنير فقه الترجمة التنبيه على جواز مباشرة الحاكم الصلح بين الخصوم ولا يعد ذلك تصحيفا في الحكم وعلى جواز ذهاب الحاكم الى موضع الخصوم للفصل بينهم اما عند عظم الخطب واما ليكشف ما لا يحاط به الا بالمعاينة ولا يعد ذلك تخصيصا ولا تميزاً ولا وهنا اهـ من الفتح.

باب ما يستحب للكاتب ان يكون امينا عاقلا اي كاتب الحكم وغيره ذكر فيه حديث زيد بن ثابت في قصته مع ابي بكر وعمر في جمع القرآن والغرض منه قول ابي بكر لزيد انك رجل شاب عاقل لا نتهمك حكى ابن بطال عن المهلب في هذا الحديث ان العقل اصل الخلال المحمودة لانه لم يصف زيد ابا بكر من العقل وجعله سببا لامانته ورفع التهمة عنه قلت وليس كما قال فان ابابكر ذكر عقب الوصف المذكور وقد كنت تكتب الوحي الى آخر ما ذكره الحافظ وفي آخره والا فمجرد قوله لا نتهمك مع قوله عاقل لا يكفي في ثبوت الكفاية والامانة فكم من بارع في العقل والمعرفة وجدت منه الخيانة اهـ من الفتح

باب كتاب الحاكم الى عماله والقاضي الى امنائه قوله عماله بضم العين وتشديد الميم جمع عامل وهو الوالي على بلد مثلاً لجمع خراجها او زكوتها او الصلوة باهلها او التامير على جهاد عدوها قوله والقاضي الى امنائه اي الذين يقيمهم في ضبط امور الناس ذكر فيه حديث سهل بن ابي حثمة والغرض منه قوله فيه فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم اي الى اهل خيبر به اي بالخبر الذي نقل اليه قال ابن المنير ليس في الحديث انه صلى الله عليه وسلم كتب الى نائبه ولا الى امينه وانما كتب الى الخصوم انفسهم لكن يؤخذ من مشروعية مكاتبة الخصوم والبناء على ذلك جواز مكاتبة النواب والكتاب في حق غيرهم

بطريق الاولى اهـ من الفتح.

باب هل يجوز للحاكم ان يبعث رجلا وحده للنظر في الامور قال الحافظ والغرض من الحديث قوله عليه الصلوة والسلام واغد يا انيس على امرأة هذا والحكمة في ايراده الترجمة بصيغة الاستفهام الاشارة الى خلاف محمد بن الحسن فانه قال لا يجوز للقاضي ان يقول اقر عندي فلان بكذا الشئ يقضي به عليه من قتل او مال او عتق او طلاق حتى يشهد معه على ذلك غيره وادعى ان مثل هذا الحكم الذي في حديث الباب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم قال وينبغي ان يكون في مجلس القاضي ابداً عدلان يسمعان من يقر ويشهدان على ذلك وينفذ الحكم بشهادتهما اهـ وهكذا في العيني وزاد وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا اقر رجل عند القاضي باي شئ كان وسعه ان يحكم به وقال ابن القاسم على مذهب مالك ان كان القاضي عدلا وحكم به ينفذ وبه قال الشافعي اهـ

باب ترجمة الحكام الخ قال العلامة العيني الترجمة تفسير الكلام بلسان غير لسانه قوله وهل يجوز ترجمان واحد الخ انما ذكره بلفظ الاستفهام لاجل الخلاف فعند ابي حنيفة واحمد يكتفي بواحد واختاره البخاري وابن المنذر وآخرون وقال الشافعي واحمد في الاصح اذا لم يعرف الحاكم لسان الخصم لا يقبل فيه الا عدلان كالشهادة وعن مالك يكفي ترجمة ثقة مسلم مأمون واثنان احب الي والمرأة تجزي ولا يقبل ترجمة كافر ولا يترجم من لا تجوز شهادته اهـ مختصراً قوله وقال بعض الناس الخ قيل اراد به الشافعي وقيل اراد به بعض الحنفية لان محمد بن الحسن قال بانه لابد من اثنين اما مطابقة الحديث بالترجمة فبسط الحافظ الكلام عليه اذ قال قال ابن بطال لم يدخل البخاري حديث هرقل حجة على جواز الترجمان المشترك لان ترجمان هرقل كان على دين قومه وانما ادخله ليدل على ان الترجمان كان يجري عند الامم مجرى الخبر لا مجرى الشهادة وقال ابن المنير وجه الدليل من قصة هرقل مع ان فعله لا يحتج به ان مثل هذا صواب من رأيه لان كثيرا مما اورده في هذه القصة صواب موافق للحق فموضع الدليل تصويب حملة الشريعة لهذا وامثاله من رأيه وحسن تفطنه ومناسبة استدلاله وان كان غلبت عليه الشقاوة انتهى وتكملة هذا ان يقال يؤخذ من صحة استدلاله فيما يتعلق بالنبوة والرسالة انه كان مطلعا على شرائع الانبياء فتحمل تصرفاته على وفق الشريعة التي كان مستمسكا بها الى آخر ما في الفتح

باب محاسبة الامام عماله قال الحافظ ذكر فيه حديث ابي حميد في قصة ابن اللتبية وقد تقدم في باب هدايا العمال والمقصود هنا قوله فلما جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وحاسبه اي على ما قبض وصرف اهـ مختصراً

باب بطانة الامام واهل مشورته الخ بضم المعجمة وسكون الواو وفتح الراء من يستشيره في اموره وعطف اهل مشورته على البطانة من عطف الخاص على العام وقد ذكرت حكم المشورة في باب متى يستوجب الرجل القضاء وانها الواجبة في امرا سبيل ان رجلا قال يا رسول الله ما الحزم قال ان تشاور ذا الرأي ثم تطيعه اهـ من الفتح ولعل الحافظ اشار بذلك الى ما ذكره في الباب المذكور من بعض الآثار الواردة في استحباب الاستشارة وتقدم بعض ذلك هنا.

باب كيف يبايع الامام الناس برفع الامام ونصب الناس وفي نسخة بالعكس كذا في هامش النسخة المصرية قال الحافظ المراد بالكيفية الصيغ القولية لا الفعلية بدليل ما ذكره فيه من الاحاديث الستة وهي البيعة على السمع والطاعة وعلى الهجرة وعلى الجهاد وعلى الصبر وعلى عدم الفرار ولو وقع الموت وعلى بيعة النساء وعلى الاسلام وكل ذلك وقع عند البيعة بينهم فيه بالقول اهـ

باب من بايع مرتين اي في حالة واحدة

باب بيعة الاعراب اي مبايعتهم على الاسلام والجهاد وقال ابن التين انما امتنع النبي صلى الله عليه وسلم من اقالته بانه لا يعين على معصية لان البيعة في اول الامر كانت على ان لا يخرج من المدينة الا باذنه فخروجه عصيان وكانت الهجرة الى المدينة فرضا قبل فتح مكة على كل من اسلم ومن لم يهاجر لم يكن بينه وبين المؤمنين موالاة الى آخر ما ذكره الحافظ.

باب بيعة الصغير اي هل تشرع او لا قال ابن المنير الترجمة موهمة والحديث يزيل ايهامها فهو دال على عدم انعقاد بيعة الصغير اهـ من الفتح وقال العيني ولم يذكر الحكم فيه على عادته غالبا اما اكتفاء بما بين في حديث الباب واما لمحل الخلاف فيه فقال جماعة من العلماء البيعة لا تلزم الا من تلزمه عقد الاسلام كلها من البالغين وقال بعض العلماء انها تلزم الاصاغر بمبايعة آبائهم اهـ

باب من بايع ثم استقال البيعة ذكر فيه حديث جابر في قصة الاعرابي وقد تقدم شرحه قبل بباب قاله الحافظ قال العيني ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة

باب من بايع رجلا لا يبايعه الا للدنيا اي ولا يقصد طاعة الله في مبايعة من يستحق الامامة قاله الحافظ وقال تحت شرح الحديث والاصل في مبايعة الامام ان يبايعه على ان يعمل بالحق ويقيم الحدود ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فمن جعل مبايعته لمال يعطاه دون ملاحظة المقصود في الاصل فقد خسر خسرانا مبينا ودخل في الوعيد المذكور وحاق به ان لم يتجاوز الله عنه وفيه ان كل عمل لا يقصد به وجه الله واريد به عرض الدنيا فهو فاسد وصاحبه آثم والله الموفق اهـ

باب بيعة النساء ذكر المصنف فيه اربعة احاديث ومطابقة تلك الاحاديث ما سوى الحديث الثاني ظاهرة اما الحديث الثاني فقال الحافظ قال ابن المنير ادخل حديث عبادة في ترجمة بيعة النساء لانها وردت في القرآن في حق النساء فعرفت بهن ثم استعملت في الرجال قال الحافظ وقد وقع في بعض طرق هذا الحديث عن عبادة قال اخذ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اخذ على النساء الحديث

باب من نكث بيعة قال الحافظ في رواية الكشميهني بيعته بزيادة الضمير وذكر فيه حديث جابر

فی قصة الاعرابی وورد فی الوعید علی نکث البیعة حدیث ابن عمر لا اعلم غدرا اعظم من ان یبایع رجل علی بیع الله ورسوله ثم ینصب له القتال وقد تقدم فی اواخر کتاب الفتن وجاء نحوه عنه مرفوعا بلفظ من اعطی بیعة ثم نکثها لقی الله ولیست معه یمینه اخرجه الطبرانی بسند جید وفیه حدیث ابی ہریرة رفعه الصلوٰة کفارة الا من ثلث الشرک بالله ونکث الصفقة الحدیث وفیه تفسیر نکث الصفقة ان تعطی رجلا بیعتک ثم تقاتله اخرجه احمد اهـ

ص١٠٧١ باب الاستخلاف ای تعیین الخلیفة عند موته خلیفة بعده او یعین جماعة لیتخیروا منهم واحدا قال النووی وغیره اجمعوا علی انعقاد الخلافة بالاستخلاف وعلی انعقادها بعقد اہل الحل والعقد لانسان حیث لا یکون ہناک استخلاف غیره وعلی جواز جعل الخلیفة الامر شوری بین عدد محصور او غیره واجمعوا علی انه یجب نصب خلیفة وعلی ان وجوبه بالشرع لا بالعقل وخالف بعضهم کالاصم وبعض الخوارج فقالوا لا یجب نصب الخلیفة وخالف بعض المعتزلة فقالوا یجب بالعقل لا بالشرع وہما باطلان الی آخر ما ذکره الحافظ

ص١٠٧٢ باب (بغیر ترجمة) کذا للجمیع بغیر ترجمة وسقط لفظ باب فی بعض النسخ وہو کالفصل من الذی قبله وتعلقه به ظاہر اهـ من الفتح مختصرا قوله یکون اثنا عشر امیرا الخ بسط الکلام علی شرح ہذا الحدیث مع ما له وما علیه فی ہامش اللامع اشد البسط من کلام الشیخ الگنگوہی ومن کلام الحافظ وغیره من الشراح فذکر اثنی عشر قولا فی شرح ہذا الحدیث فارجع الیه لو شئت

ص١٠٧٣ باب اخراج الخصوم واہل الریب من البیوت الخ قال الحافظ تقدمت ہذه الترجمة والاثر المعلق فیہا والحدیث فی کتاب الاشخاص وقال فیه المعاصی بدل اہل الریب اهـ وقال العینی قوله بعد المعرفة ای بعد شہرتہم بذلک یعنی لا یتجسس علیہم وذلک الاخراج لاجل تاذی الجیران ولاجل مجاہرتہم بالمعاصی قال المہلب اخراج اہل الریب والمعاصی من دورہم بعد المعرفة بہم واجب علی الامام واذا لم یعرفوا باعیانہم فلا یلزم البحث عن امرہم لانه من التجسس الذی نہی الله عنه وقیل لیس ہذا الاخراج بواجب لمن ثبت علیه ما یوجب الحد اقیم علیه اهـ مختصرا

ص١٠٧٣ باب ہل للامام ان یمنع المجرمین الخ ای ہل یجوز للامام ان یمنع المجرمین من الاجرام وفی روایة ابی احمد الجرجانی المجنونین والاول اولی لان المجنون لا یتحقق عصیانه قوله واہل المعصیة من عطف العام علی الخاص قاله العینی قلت کذا فی نسخة العینی التی بایدینا وفی نسخة الفتح ان فی روایة ابی احمد الجرجانی المحبوس بدل المجرمین قال الحافظ وہو اوجه لان المحبوس قد لا یتحقق عصیانه اهـ ثم البراعة عندی فی حدیث کعب فی التخلف فانه کان لبکاء الرحیل من احوال الآخرة ۔

کتاب التمنی

ص١٠٧٣ باب ما جاء فی التمنی ومن تمنی الشہادة کذا فی النسخ الہندیة وہکذا فی نسخة الفتح وفی نسخة العینی کتاب التمنی باب من تمنی الشہادة قال الحافظ فی ذکر اختلاف النسخ ولابی نعیم من الجرجانی کتاب التمنی والامانی واقتصر الاسماعیلی علی باب ما جاء فی تمنی الشہادة والتمنی تفعل من الامنیة والجمع امانی والتمنی ارادة تتعلق بالمستقبل فان کانت فی خیر من غیر ان تتعلق بحسد فہی مطلوبة والا فہی مذمومة وقد قیل ان بین التمنی والترجی عموما وخصوصا فالترجی فی الممکن والتمنی فی اعم من ذلک اهـ وتقدم توجیه تمنی الشہادة مع ما یشکل علی ذلک فی باب تمنی الشہادة من کتاب الجہاد وقال العلامة العینی مطابقة الحدیث للترجمة ظاہرة من لفظ وددت اذ التمنی اعم من ان یکون بحرف لیت وغیرہا اهـ قلت وانما ترجم الامام البخاری بکتاب مستقل لانه قد ورد فی القرآن العظیم والاحادیث النبویة الآیات والروایات المختلفة فی التمنی من الاباحة والندب والنہی فذکر البخاری کتاب التمنی واورد فیه الابواب المختلفة فی ذلک لیری الناظر مواقع النہی وغیره وقد نقل عن الامام الشافعی انه قال لولا انا نأثم بالتمنی لتمنینا ان یکون کذا وظاہره انه لیس علی عمومه کما لا یخفی ۔

ص١٠٧٣ باب تمنی الخیر قال الحافظ اشار بذلک الی ان التمنی المطلوب لا ینحصر فی طلب الشہادة اهـ وہکذا فی العینی ۔

ص١٠٧٣ باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لو استقبلت من امری ما استدبرت الترجمة جزء الحدیث والحدیث مضی فی الحج ۔

ص١٠٧٣ باب قوله لیت کذا وکذا غرض الترجمة ظاہر من انه ثابت عنه صلی الله علیه وسلم ۔

ص١٠٧٣ باب تمنی القرآن والعلم ذکر فیه حدیث ابی ہریرة وہو ظاہر فی تمنی القرآن واضاف العلم الیه بطریق الالحاق به فی الحکم قاله الحافظ وفی ہامش النسخة المصریة ای قراءة القرآن وتحصیل العلم اهـ

ص١٠٧٣ باب ما یکره من التمنی الخ قال ابن عطیة یجوز تمنی ما لا یتعلق بالغیر ای مما یباح وعلی ہذا فالنہی عن التمنی مخصوص بما یکون داعیة الی الحسد والتباغض وعلی ہذا یحمل قول الشافعی لولا انا نأثم بالتمنی لتمنینا ان یکون کذا ولم یرد ان کل التمنی یحصل به الاثم اهـ من الفتح وفیه ایضا قال النووی فی الحدیث التصریح بکراہة تمنی الموت لضر نزل به من فاقة او محنة بعدو او نحوه من مشاق الدنیا فاما اذا خاف ضررا او فتنة فی دینه فلا کراہة فیه لمفہوم ہذا الحدیث وقد فعله خلائق من السلف لذلک وفیه ان من خالف فلم یصبر علی الضر وتمنی الموت لضر نزل به فلیقل الدعاء المذکور (اللہم احینی ما کانت الحیوة خیرا لی الحدیث) قال الحافظ ظاہر الحدیث المنع مطلقا والاقتصار علی الدعاء مطلقا لکن الذی قاله الشیخ لا باس به لمن وقع منه التمنی لیکون عونا علی ترک التمنی اهـ واورد الحافظ ہہنا علی المطابقة حیث قال ذکر فیه ثلاثة احادیث کلہا فی الزجر عن تمنی الموت وفی مناسبتہا لہذه الآیة غموض الا ان کان اراد ان المکروه من التمنی ہو جنس ما دلت علیه الآیة وما دل علیه الحدیث الی آخر ما ذکر قلت والایراد المذکور وارد لو جعلت الآیة جزء للترجمة وحاصل ما اجاب الحافظ بجعل الآیة مثبتة للترجمة لا جزءا منہا فالترجمة ما یکره من التمنی ثم بعد ذلک اشار الامام البخاری الی بعض انواعه بالآیة الکریمة والی بعض الاخر بالروایات ۔

ص١٠٧٣ باب قول الرجل لولا الله ما اہتدینا ہکذا فی النسخة الہندیة وکذا فی نسخة الفتح والعینی وقال ہکذا فی روایة الاکثرین وفی روایة المستملی والسرخسی باب قول النبی صلی الله علیه وسلم اهـ

ص١٠٧٣ باب کراہیة تمنی لقاء العدو قال الحافظ تقدم فی اواخر الجہاد باب لا تمنوا لقاء العدو وتقدم ہناک توجیہه مع جواز تمنی الشہادة وطریق الجمع بینہما لان ظاہرہما التعارض لان تمنی الشہادة محبوب فکیف ینہی عن تمنی لقاء العدو وہو یفضی الی المحبوب وحاصل الجواب ان حصول الشہادة اخص من اللقاء لامکان تحصیل الشہادة مع نصرة الاسلام ودوام عزه بکسرة الکفار واللقاء قد یفضی الی عکس ذلک فنہی عن تمنیه ولا ینافی ذلک تمنی الشہادة او لعل الکراہیة مختصة بمن یثق بقوته ویعجب بنفسه ونحو ذلک اهـ

ص١٠٧٤ باب ما یجوز من اللو الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع یعنی ان مطلق لفظ اللو وان کانت للشرط غیر منہی عنه وانما ما کان للتمنی وکان فیه اظہار ما لزجر او جزع من التقدیر ودلالة الروایة علی ہذا المعنی لا یحتاج الی کثیر تفصیل وبیان اهـ وفی ہامشه توضیح ذلک انه ورد فی بعض الروایات ایاک واللو فاراد البخاری بالترجمة جواز استعمال ہذا اللفظ کما افاده الشیخ وبسط الحافظ فی تخریج ہذا الحدیث ایاک واللو فان اللو تفتح عمل الشیطان ذکره صاحب المشکوٰة بروایة مسلم وذکره الحافظ بروایة مسلم والنسائی وابن ماجة والطحاوی وغیرہا الی آخر ما فی ہامش اللامع قال الحافظ وفی قوله ما یجوز من اللو اشارة الی انہا فی الاصل لا یجوز الا ما استثنی وقال ایضا قال السبکی الکبیر مقصود البخاری بالترجمة واحادیثہا ان النطق بلو لا یکره علی الاطلاق وانما یکره فی شیء مخصوص یؤخذ ذلک من قوله من اللو فاشار الی التبعیض وقد وردت فی الاحادیث الصحیحة وقد بسط الحافظ الکلام علی طریق الجمع بین ہذا النہی وبین ما ورد من الاحادیث الدالة علی الجواز فارجع الیه لو شئت !!!

کتاب اخبار الآحاد

ص١٠٧٦ باب ما جاء فی اجازة خبر الواحد الخ ہکذا فی النسخ الہندیة ولیس فی نسخ الشروح الثلاثة من الفتح والعینی والقسطلانی کتاب اخبار الآحاد بل اقتصر فیہا علی الباب المذکور قال الحافظ ہکذا عند الجمیع بلفظ باب الا فی نسخة الصغانی فوقع فیہا کتاب اخبار الآحاد ثم قال باب ما جاء الی آخره فاقتضی انه من جملة کتاب الاحکام وہو واضح وبه یظہر ان الاولی فی التمنی ان یقال باب لا کتاب او یؤخر عن ہذا الباب اهـ وقال القسطلانی فی آخر ہذا الکتاب وہذا آخر کتاب الاحکام وما بعده من التمنی واجازة خبر الواحد اهـ وفیه ایماء الی ان التمنی واخبار الآحاد لیسا بکتابین مستقلین ثم قال الحافظ والمراد بالاجازة جواز العمل به والقول بانه حجة وبالواحد حقیقة الوحدة واما فی اصطلاح الاصولیین فالمراد به ما لم یتواتر وقصد الترجمة الرد علی من یقول ان الخبر لا یحتج به الا اذا رواه اکثر من شخص واحد حتی یصیر کالشہادة ویلزم منه الرد علی من شرط اربعة او اکثر فقد نقل الاستاذ ابو منصور البغدادی ان بعضہم اشترط فی قبول خبر الواحد ان یرویه ثلاثة عن ثلاثة الی منتہاه واشترط بعضہم اربعة عن اربعة وبعضہم خمسة عن خمسة وبعضہم سبعة عن سبعة انتہی وکان کل قائل منہم یری ان العدد المذکور یفید التواتر او یری تقسیم الخبر الی متواتر وآحاد ومتوسط بینہم وفات الاستاذ ذکر من اشترط اثنین عن اثنین کالشہادة علی الشہادة وہو منقول عن بعض المعتزلة ونسب الی الحاکم وانه ادعی انه شرط الشیخین ولکنه غلط علی الحاکم کما اوضحته فی الکلام علی علوم الحدیث اهـ وقال القسطلانی والمراد بالواحد ہنا حقیقة الوحدة وعند الاصولیین ما لم یتواتر والتقیید بالصدق لا بد منه فلا یحتج بالکذوب اتفاقا اما من لم یعرف حاله فشانہا یجوز ان اعتقده اهـ وقال الحافظ فی باب الحجة علی من قال ان احکام النبی صلی الله علیه وسلم کانت ظاہرة کما سیأتی فی کتاب الاعتصام قال ابن بطال اراد الرد علی الرافضة والخوارج الذین یزعمون ان احکام النبی صلی الله علیه وسلم وسننه منقولة عنه نقل تواتر وانه لا یجوز العمل بما لم ینقل متواترا قال وقولہم مردود فقد انعقد الاجماع علی القول بالعمل باخبار الآحاد اهـ قال الحافظ قوله والفرائض قال الکرمانی لیعلم ان ما ہو فی العملیات لا فی الاعتقادیات اهـ مختصرا وکتب الشیخ فی اللامع قوله کتاب اخبار الآحاد یعنی بذلک اثبات ان اخبار الآحاد یعنی ما لیس بمتواتر مفیدة للعلم وان لم یبلغ حد الجزم اهـ وقال صاحب الفیض دخل المصنف فی بعض مسائل الاصول فذکر اجازة خبر الواحد وحاصله انه یفید القطع اذا احتف بالقرائن کخبر الصحیحین عند الشیخ ابن الہمام ... ونسب الی احمد ان اخبار الآحاد تفید القطع مطلقا اهـ وکتب الشیخ فی اللامع اراد بالترجمة انه لا یشترط العدد فی کل خبر بل یکتفی بخبر الواحد فی کثیر من المواضع

اذا كان عدلا ودلالة الروايات على هذا المدعى ظاهرة حيث اكتفى فى اكثر ها باخبار الواحد اذا كان عدلا وفى بعضها دلالة على قبول اخبار جماعة لم تبلغ حد التواتر اهـ وفى هامشه ثم لا يذهب عليك ما قال السندى فان قلت كيف يصح الاستدلال بما ذكر فى هذا الباب من الاحاديث على حجية خبر الآحاد مع ان كلها اخبار آحاد والاحتجاج بها يتوقف على كون خبر الواحد حجة فهو دور قالجواب انه اشار باكثار الاخبار فى هذا الباب الى ان القدر المشترك متواتر ولهذا اكثر والاقدابه فى الابواب الاقتصار على حديث او حديثين والله اعلم اهـ يعنى الاستدلال ليس بمجرد واحد بل باخبار كثيرة وصلت الى حد التواتر فكانه استدل على قبول خبر الواحد بخبر المتواتر معنى اهـ قوله والاحكام قال القسطلانى جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون وهو من عطف العام على عام اخص منه لان الفرائض فرد من الاحكام اهـ قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية قال الحافظ وجه الدلالة منها يؤخذ من مفهومى الشرط والصفة فانهما يقتضيان قبول خبر الواحد وهذا الدليل يورد للتقوى لا للاستقلال لان المخالف قد لا يقول بالمفاهيم واحتج الائمة ايضا بآيات اخرى وبالاحاديث المذكورة فى الباب واحتج من منع بان ذلك لا يفيد الا الظن واجيب بان مجموعها مفيد القطع كالتواتر المعنوى وقد شاع فاشيا عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير نكير فاقتضى الاتفاق منهم على القبول واحتج بعض الائمة بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك مع انه كان رسولا الى الناس كافة ويجب عليه تبليغهم فلو كان خبر الواحد غير مقبول لتعذر ابلاغ الشريعة الى الكل ضرورة لتعذر خطاب جميع الناس شفاها وكذا تعذر ارسال عدد التواتر اليهم وهو مسلك جيد الى آخر ما ذكر الحافظ من الدلائل وشبهات المخالفين الى ان قال وكل هذا مبسوط فى اصول الفقه اكتفيت هنا بالاشارة اليه وجملة ما ذكره المصنف هنا اثنان وعشرون حديثا۔

ص١٠١ باب بعث النبى صلى الله عليه وسلم الزبير طليعة وحده قال الحافظ ذكر فيه حديث جابر وهو الحديث الرابع عشر من اجازة خبر الواحد اهـ

ص١٠١ باب قول الله لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم الخ قوله فاذا اذن له واحد جاز وجه الاستدلال به انه لم يقيده بعدد فصار الواحد من جملة ما يصدق عليه وجود الاذن وهو متفق على العمل به عند الجمهور ثم ذكر فيه حديثين احدهما حديث ابى موسى فى الاستئذان وهو حديث الخامس عشر والثانى حديث عمر فى قصة المشربة وهو طرف من حديث طويل تقدم فى تفسير سورة التحريم وهو السادس عشر واراد البخارى ان صيغة يؤذن لكم على البناء للمجهول تصح للواحد فما فوقه اهـ من الفتح

ص١٠١ باب كان النبى صلى الله عليه وسلم يبعث من الامراء والرسل واحدا بعد واحد قال الحافظ وقد سبق الى ذلك ايضا الشافعى فقال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرايا وعلى كل سرية واحد وبعث رسله الى الملوك الى كل ملك واحد قال الحافظ فاما امراء السرايا فقد استوعبهم محمد بن سعد فى الترجمة النبوية وعقد لهم بابا سماهم فيه على الترتيب ثم ذكر الحافظ اسماء امراء البلاد التى فتحت وكذا ذكر بعض امراء القرى ثم قال واما رسله الى الملوك فسمى منهم دحية وعبد الله بن حذافة وجاء فى هذه الترجمة سواء اخرجه مسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث رسله الى الملوك يعنى الذين كانوا فى عصره وقد استوعبهم محمد بن سعد ايضا اهـ ثم لا يذهب عليك ان هذه الترجمة بظاهرها مكررة لانه قد تقدم قريبا فى مبدء كتاب اخبار الآحاد كيف بعث النبى صلى الله عليه وسلم امراءه واحدا بعد واحد ويمكن التفصى عنه بان الاولى ليست بترجمة مستانفة بل هى جزء للترجمة او يقال ان الترجمة الاولى مثبتة (بكسر الباء) لاصل الباب وهو اجازة خبر الواحد وهذه الترجمة مثبتة (بفتح الباء) كما بسطت ذلك فى الاصل الستين من اصول التراجم من ان بعض التراجم يكون مثبتا اهـ ثم لا يخفى عليك ان القصة المذكورة فى حديث الباب غير القصة المذكورة فى ترجمة الباب لا كما توهم بعض الشراح من اتحاد القصتين قال القسطلانى وقد قرأت فى تلقيح الزركشى ما نصه عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه الى كسرى ثم قال كذا وقع الحديث فى الامهات ولم يذكر فيه دحية بعد قوله بعث والصواب اثباته وقد ذكره البخارى معلقا وهو الصواب اهـ ونقل عنه صاحب المصابيح ساكتا عليه قال فى الفتح بعد ان ذكره فيه خبط وكانه توهم ان القصتين واحدة وحمله على ذلك كونهما من رواية ابن عباس والحق ان المبعوث لعظيم بصرى هو دحية والمبعوث لعظيم البحرين عبد الله بن حذافة وان لم يسم فى هذه الرواية فقد سمى فى غير ها ولو لم يكن فى الدليل على المغايرة بينهما الا بعد ما بين بصرى والبحرين فان بينهما نحو شهر وبصرى كانت فى مملكة هرقل ملك الروم والبحرين كانت فى مملكة كسرى ملك الفرس قال وانما نبهت على ذلك خشية ان يغتر به من ليس له اطلاع على ذلك والله الموفق اهـ

ص١٠٢ باب وصاة النبى صلى الله عليه وسلم وفود العرب الخ الوصاة بالقصر بمعنى الوصية والواو مفتوحة ويجوز كسرها وقد تقدم بيان ذلك فى اوائل كتاب الوصايا وذكر فيه حديثين والغرض من الحديث الثانى قوله فى آخره واحفظوهن وابلغوهن من وراءكم فان الامر بذلك يتناول كل فرد فلولا ان الحجة تقوم بتبليغ الواحد ما حضهم عليه اهـ من الفتح مختصرا

ص١٠٢ باب خبر المرأة الواحدة الترجمة بظاهرها مكررة لانها تقدم قريبا فى كتاب اخبار الآحاد كيف بعث النبى صلى الله عليه وسلم امراءه واحدا بعد واحد ويمكن التفصى عنه بان الاولى ليست بترجمة مستانفة بل هى جزء للترجمة السابقة ويمكن ان يقال ان الترجمة الاولى مثبتة بكسر الباء لاصل الباب وهو اجازة خبر الواحد وهذه الترجمة الثانية مثبتة بفتح الباء وهو الاصل الستون من اصول التراجم وفى تقرير المكى قوله واحدا بعد واحد ليس المراد به الارسال على سبيل التعاقب بل المراد ارسال الآحاد بالكثرة سواء كان على سبيل الاستقلال او على سبيل التعاقب قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عمر وبه وبما فى البابين قبله تكمل الاحاديث اثنين وعشرين حديثا اهـ ثم البراعة فى لفظ التوبة واكل اللحم وهو مذبوح على ان قوله

سعد يذكر قوله عز اسمه فمنهم شقى وسعيد الآية وقوله سنة يذكر قوله عز اسمه وان يوما عند ربك كالف سنة الآية وقال كم لبثتم فى الارض عدد سنين وايضا الامساك عن الاكل لكونه من شان الموتى۔

كتاب الاعتصام

هذا الكتاب عند هذا العبد الضعيف آخر كتاب من هذا الصحيح فان الامام البخارى رحمه الله بدأ كتابه ببدء الوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وختمه بكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فانه الاصل فى الدين والشريعة وما سبقه وما خذه فهو الوحى وما سيأتى من كتاب الرد على الجهمية ليس بكتاب مستانف عندى فانه بمنزلة التكملة بهذا الكتاب فان من عادة الامام الهمام البخارى ان يذكر فى الكتب الاضداد ايضا ولذا ذكر ابواب الكفر فى كتاب الايمان وابواب الجهل فى كتاب العلم وابواب الدعاء لمنع المطر فى كتاب الاستسقاء وامثال ذلك ولما كان ابواب البدعة من اضداد كتاب الاعتصام من الكتاب والسنة ذكرها بعده قال الحافظ الاعتصام افتعال من العصمة والمراد امتثال قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا الآية قال الكرمانى المراد بالكتاب القرآن المتعبد بتلاوته وبالسنة ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم من اقواله وافعاله وتقريره وما هم بفعله والسنة فى اصل اللغة الطريقة وفى اصطلاح الاصوليين والمحدثين ما تقدم وفى اصطلاح بعض الفقهاء ما يرادف المستحب اهـ مختصرا من هامش اللامع وبسط الكلام فيه على تحقيق معنى السنة فارجع اليه لو شئت وقد تقدم فى مقدمة اللامع فى بيان ذكر المناسبات بين الكتب والابواب ما قال الحافظ ولما كانت الاحكام كلها تحتاج الى الكتاب والسنة قال الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر احكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف وكان اصل العصمة اولا واخرا هو توحيد الله تعالى فختم بكتاب التوحيد اهـ قلت وما ذكره الحافظ فى الغرض من هذا الكتاب قد سبق الى ذلك الكرمانى اذ قال فى آخر كتاب الاعتصام وهذا آخر ما قصد ايراده فى الجامع من مسائل اصول الفقه اهـ واما المناسبة بين كتاب الاعتصام والرد على الجهمية فيمكن ان يقال لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجبا للهداية مرة والضلالة اخرى فقد قال الله تعالى فى الكتاب الحكيم يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازا عن الاستنباط المضل كذا فى هامش اللامع

ص١٠١ باب الاعتصام بالكتاب والسنة هكذا فى النسخ الهندية واما فى نسخ الشروح فليس فيها هذا الباب بل فيها كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر تحته احاديث الباب قوله قال ابو عبد الله وقع ههنا يغنيكم وانما هو نعشكم ينظر فى اصل كتاب الاعتصام هذه العبارة موجودة فى نسخ الشروح وكذا على حاشية النسخ الهندية قال الحافظ قوله ينظر الخ فيه اشارة الى انه صنف كتاب الاعتصام مفردا وكتب منه ههنا ما يليق بشرطه فى هذا الكتاب كما صنع فى كتاب الادب المفرد فلما راى هذه اللفظة مغايرة لما عنده انه الصواب احال على مراجعة ذلك الاصل وكانه كان فى هذه الحالة غائبا عنه فامر بمراجعته وان يصلح منه وقد وقع له نحو هذا فى تفسير انقض ظهرك اهـ

ص١٠١ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم بعثت بجوامع الكلم قال الحافظ يعنى انه صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعنى وجزم غير الزهرى بان المراد بجوامع الكلم القرآن بقرينة قوله بعثت والقرآن هو الغاية فى ايجاز اللفظ واتساع المعانى اهـ قوله ونصرت بالرعب الخ كتب فى هامش النسخ المصرية عن العلامة السندى اى على خلاف المعتاد من الرعب بسبب المال والسلاح والعبيد والافراس كما عليه الامراء اذ معلوم انه صلى الله عليه وسلم ربما يمضى عليه شهران ولم يوقد النار فى بيته صلى الله عليه وسلم والرعب مسيرة شهر على هذا الحال من خواصه صلى الله عليه وسلم نعم كان منه نصيب لمن كان على حاله من خلفائه صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ثم اعلم ان المصنف ذكر فى الباب حديثين عن ابى هريرة احدهما بلفظ الترجمة وثانيهما بقوله صلى الله عليه وسلم ما من الانبياء نبى الا اعطى من الآيات الحديث وتقدم ايضا فى فضائل القرآن ومر هناك الكلام على شرح هذا الحديث قال الحافظ قيل يؤخذ من ايراد البخارى هذا الحديث عقب الذى قبله ان الراجح عنده ان المراد بجوامع الكلم القرآن وليس ذلك بلازم فان دخول القرآن فى قوله بعثت بجوامع الكلم لا شك فيه وانما النزاع هل يدخل غيره من كلامه من غير القرآن ثم ذكر الحافظ امثلة جوامع الكلم من الآيات والاحاديث النبوية فارجع اليه لو شئت

ص١٠١ باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم اى قبولها والعمل بما دلت عليه فاما اقواله صلى الله عليه وسلم فتشتمل على امر ونهى واخبار وسيأتى حكم الامر والنهى فى باب مفرد واما افعاله فتأتى ايضا فى باب مفرد قريبا قال الحافظ قوله كل امتى الخ افاد العلامة السندى فى هامش النسخ المصرية لعل المراد بالامة امة الدعوة والمراد بمن ابى من ابى الايمان به وهو المراد بالعصيان لا مطلق العصيان والله تعالى اعلم اهـ

ص١٠٢ باب ما يكره من كثرة السؤال الخ وقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء الخ الغرض من هذه الترجمة الاشارة الى مسئلة خلافية وهى هل ينبغى ان يسئل عن النوازل قبل وقوعها ام لا وظاهر ميل البخارى الى كراهة ذلك قوله ومن تكلف ما لا يعنيه كانه بيان لقوله ما يكره من كثرة السؤال ونظير ذلك ما تقدم فى كتاب الطهارة من باب التماس الوضوء اذا حانت الصلوة وتقدم فى كتاب العلم باب الرحلة فى المسئلة النازلة وجمهور العلماء على جواز السؤال عن النوازل قبل وقوعها قال الحافظ واشتد انكار جماعة من الفقهاء منهم ابو بكر بن العربى فقال اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل الى ان تقع تعلقا بهذه الآية وليس كذلك قال الحافظ وهو كما قال لان ظاهرها اختصاص ذلك بزمان نزول الوحى ويؤيده حديث سعد الذى صدر به المصنف الباب من سأل عن شئ لم يحرم فحرم من اجل مسئلته الى آخر ما بسطه وكذا بسط الكلام فى الاوجز على حديث النهى عن قيل وقال وكثرة السؤال الى آخر ما فى هامش اللامع۔

ص۱۰۸۱ باب الاقتداء بافعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقدمت الاشارة قبل باب الی ہذه الترجمة فی کلام الحافظ وظاہر کلامه فی الترجمة المتقدمة انہا بمنزلة الکتاب للابواب الآتیة وعندی یحتمل ان یکون الباب الاول لبیان سنن الہدی من الاقوال والافعال وغیرہا والمراد بہذا الباب سنن الزوائد من الافعال العادیة کما یدل علیه روایة الباب لکن الاوجه عند ہذا العبد الضعیف ان الغرض من الترجمتین مختلف جدا فالغرض من الترجمة الاولی التاکید والتحریض علی اتباع النبی صلی اللہ علیه وسلم عملا بقوله تعالی ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی وبقوله عزاسمه ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنه فانتہوا وردا علی الفرقة القرآنیة القائلین بانا لا ناخذ الا بما فی القرآن وقد وردت فی ذمہم الروایات الکثیرة ذکر عدة منہا صاحب المشکوٰة فی کتاب الاعتصام والغرض من ہذا الباب الثانی الاشارة الی اختلافہم فی حکم افعاله صلی اللہ علیه وسلم والمسئلة مبسوطة فی اصول الفقه قال العینی قال قوم یجب اتباعه فی فعله کما یجب فی قوله حتی یقوم دلیل علی الندب او الخصوصیة به قال ابن شریح وابو سعید الاصطخری وقال آخرون یحتمل الوجوب والندب والاباحة ویحتاج الی القرینة وبه قال ابو بکر بن ابی الطیب قال آخرون للندب اذا ظہر وجه القربة وقیل لو لم یظہر وقال آخرون ما فعله ان کان بیانا لمجمل فحکمه حکم ذلک المجمل وجوبا او ندبا او اباحة وقال الشافعی انه یدل علی الندب وقال مالک یدل علی الاباحة اھ وہکذا فی الفتح بدون النسبة الی قائلیہا وعزا القول الثالث الی الجمہور الی آخر ما فی ہامش اللامع فارجع الیه لو شئت

ص۱۰۸۲ باب ما یکره من التعمق والتنازع والغلو فی الدین والبدع قال الحافظ زاد غیر ابی ذر فی العلم وہو یتعلق بالتنازع والتعمق معا کما ان قوله والغلو فی الدین والبدع یتعلق بہما وقوله لقول اللہ تعالی یا اہل الکتاب لا تغلوا فی دینکم الخ صدر الآیة یتعلق بفروع الدین وہی المعبر عنه فی الترجمة بالعلم وما بعده یتعلق باصوله وقال ایضاً ذیل شرح الاحادیث قال ابن بطال فی احادیث الباب ما ترجم له من کراہیة التنطع والتنازع لاشارته الی ذم من استمر علی الوصال بعد النہی ولاشارة علی الی ذم من غلا فیه فادعی ان النبی صلی اللہ علیه وسلم خصه بامور من علم الدیانة دون غیره واشارته صلی اللہ علیه وسلم الی ذم من شدد فیما ترخص فیه وفی قصة بنی تمیم ذم التنازع المودی الی التشاجر ونسبة احدہما الآخر الی قصد مخالفته فان فیه اشارة الی ذم کل حالة تؤول بصاحبہا الی افتراق الکلمة او المعاداة وفی حدیث عائشة اشارة الی ذم التعسف فی المعانی التی تخشیتہا من قیام ابی بکر مقام رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اھ قوله انی اعلمہم باللہ الخ فی ہامش النسخة المصریة عن شیخ الاسلام اشار به الی القوة العلمیة وقوله واشدہم له خشیة اشار به الی القوة العملیة ای یتوہمون ان رغبتہم عما فعلت افضل لہم عند اللہ تعالی ولیس کذلک اذ انا اعلمہم بالافضل واولاہم بالعمل به اھ

ص۱۰۸۲ قوله تزعمان ان ابا بکر فیہا کذا الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع الکلام علی شرح ہذا المقام ورد ما استدل به طائفة الشیعة علی مخترعاتہم وتوہماتہم الفاسدة فارجع الیه لو شئت وقد ذکر الشیخ قدس سره توجیہا نفیسا لہذا الحدیث وفی ہامش النسخة المصریة قوله الظالم الخ انما ساغ للعباس ان یقول ذلک لعلی لانه کالوالد له وللوالد ما لیس لغیره او ہی کلمة لا یراد بہا حقیقتہا اھ

ص۱۰۸۶ باب اثم من آوی محدثا قال القسطلانی ای مبتدعا او ظالما قوله رواه علی الخ قال فی الفتح تقدم موصولا فی الباب الذی قبله قال فی عمدة القاری لیس فی الباب الذی قبله ما یطابق الترجمة وانما الذی یطابقہا ما تقدم فی باب الجزیة فی باب اثم من عاہد ثم غدر قال فیه فمن احدث فیہا حدثا او آوی محدثا فعلیه لعنة اللہ اھ من القسطلانی

ص۱۰۸۶ باب ما یذکر من ذم الرای وتکلف القیاس کتب الشیخ قدس سره فی اللامع اراد المؤلف بذکر البابین ہذا وما بعده ان کل قیاس غیر محمود ولا کله مذموم فما قیاس مجتہدی الامة ای ما لا یخالف اصول الشرع وقواعد الدین وکان مستندا الی اہل الادلة فہذا النوع من القیاس محمود والمذموم ما یخالف ذلک ویلزم فیه تخصیص النص او مخالفته او ترک العمل به الی غیر ذلک مما ہو معروف اھ وفی ہامشه وحاصل ما افاده الشیخ ان الغرض من ہذا الباب الرد علی من یزعم ان کل قیاس صحیح محمود وان لم یبتن علی اصل شرعی والغرض من الباب الآتی وہو قوله باب من شبه اصلا معلوما الخ الرد علی من زعم ان کل قیاس باطل مذموم فمن حکی عن الامام البخاری انه منکر للقیاس بناء ونظرا علی ہذا الباب الاول فقط فلم یصب قال الحافظ قوله باب ما یذکر من ذم الرای ای الفتوی بما یؤدی الیه النظر وہو یصدق علی ما یوافق النص وعلی ما یخالفه والمذموم منه ما یوجد النص بخلافه واشار بقوله الی ان بعض الفتوی بالرای لا یذم وہو اذا لم یوجد النص من کتاب او سنة او اجماع وقوله وتکلف القیاس ای اذا لم یوجد الامور الثلثة واحتاج الی القیاس فلا یتکلفه بل یستعمله علی اوضاعه ولا یتعسف فی اثبات العلة الجامعة التی ہی من ارکان القیاس بل اذا لم تکن العلة الجامعة واضحة فلیتمسک بالبراءة الاصلیة ویدخل فی تکلف القیاس ما اذا استعمله علی اوضاعه مع وجود النص وما اذا وجد النص فخالفه وتاول لمخالفته شیئا بعیدا ویشتد الذم فیه لمن ینتصر لمن یقلده مع احتمال ان لا یکون الاول اطلع علی النص اھ وہکذا فی العینی وزاد فان قلت روی البیہقی بسنده الی عمر قال ایاکم واصحاب الرای فانہم اعداء السنن اعیتہم الاحادیث ان یحفظوہا فقالوا بالرای فضلوا واضلوا قلت فی صحته نظر ولئن سلمنا فانه اراد به الرای مع وجود النص اھ کذا فی ہامش اللامع.

ص۱۰۸۸ باب ما کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یسأل مما لم ینزل علیه الوحی الخ قال الحافظ ای کان له اذا سئل عن الشیء الذی لم یوح الیه فیه حالان اما ان یقول لا ادری واما ان یسکت حتی یاتیه بیان ذلک بالوحی ولم یذکر لقوله لا ادری دلیلا فان کلا من الحدیثین المعلق والموصول من امثلة الشق الثانی واجاب عن المتاخرین بانه استغنی بعدم جوابه والذی یظہر انه اشار بالترجمة الی ما ورد فی ذلک ولکنه لم یثبت عنده منہ شیء علی شرطه وان کان یصلح للحجة کعادته فی امثال ذلک وقد وردت فیه عدة

احادیث منہا حدیث ابن عمر جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیه وسلم فقال ای البقاع خیر قال لا ادری فاتاه جبرئیل فسأله فقال لا ادری فقال سل ربک فانتفض جبرئیل انتفاضة الحدیث اخرجه ابن حبان واما حدیث ابی ہریرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال ما ادری الحدود کفارة لاہلہا ام لا وہو عند الدارقطنی والحاکم فقد تقدم فی شرح حدیث عبادة من کتاب العلم الکلام علیه اھ مختصراً قلت ومثله ما اخرجه الامام ابو داؤد فی باب التخییر بین الانبیاء علیہم السلام عن ابی ہریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ما ادری اتبع لعین ہو ام لا وما ادری اعزیر نبی ہو ام لا قال الشیخ فی البذل وہذا قبل ان یوحی الیه فی امره ثم اعلمه اللہ بعد ذلک انه اسلم فقد روی احمد من حدیث سہل الساعدی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لا تسبوا تبعا فانه قد اسلم وقوله اعزیر نبی ہو ام لا لعله اعلم بعد ذلک انه نبی اھ من البذل مختصرا وفی ہامش اللامع بعد ذکر اقاویل الشراح فی غرض الترجمة والاوجه عند ہذا العبد الضعیف ان غرض المصنف بہذه الترجمة الاشارة الی مسئلة خلافیة شہیرة وہی ہل کان للنبی صلی اللہ علیه وسلم حق الاجتہاد ام لا بد من انتظار الوحی ذکر الحافظ الاشارة الی ہذه المسئلة فی باب سیاتی بعد عدة ابواب من قوله لیس لک من الامر شیء الخ قال ویحتمل ان یکون مراده الاشارة الی الخلافیة المشہورة فی اصول الفقه وہی ہل کان له صلی اللہ علیه وسلم ان یجتہد فی الاحکام ام لا اھ والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار الی ہذه المسئلة بہذا الباب لا بالباب الآتی ثم ذکر فی ہامش اللامع تفصیل الاقوال فی ہذه المسئلة وفیه قال ابن رسلان فی شرح ابی داؤد تحت حدیث لولا ان اشق علی امتی الخ قد اختلف الاصولیون فی ہذه المسئلة علی اربعة اقوال ثالثہا کان له ان یجتہد فی الحروب والآراء دون الاحکام ورابعہا الوقف وقال النووی فی حدیث الغیلة وفیه جواز اجتہاده صلی اللہ علیه وسلم وبه قال جمہور اہل الاصول وقیل لا یجوز لتمکنه من الوحی والصواب الاول وقال ایضاً اما امور الدنیا فاتفق العلماء علی جواز اجتہاده صلی اللہ علیه وسلم فیہا ووقوعه منه واما امور الدین فقال اکثر العلماء بالجواز وحکاه العینی عن الشافعی واحمد وابی یوسف قال السرخسی فی المبسوط وہو الصحیح عندنا لانه اذا جاز لغیره فله صلی اللہ علیه وسلم اولی وقال جماعة لا یجوز له لقدرته علی الیقین وحکاه الآبی عن الجبائی وابنه والامامیة الی آخر ما فیه فارجع الیه لو شئت

ص۱۰۸۱ باب تعلیم النبی صلی اللہ علیه وسلم امته من الرجال والنساء قال المہلب مراده ان العالم اذا کان یمکنه ان یحدث بالنصوص لا یحدث بنظره ولا قیاسه انتہی قال الحافظ والمراد بالتمثیل القیاس وہو اثبات مثل حکم معلوم لآخر لاشتراکہما فی علة الحکم والرای اھ قال الکرمانی موضع الترجمة من الحدیث قوله کان لہا حجابا من النار فانه امر توفیقی لا یعلم الا من قبل اللہ تعالی لا دخل للقیاس والرای فیه اھ قال السندی قوله ولا تمثیل ای ولا رد للمثل الی مثله وہو حقیقة القیاس وبہذا اشتہر ہذا الاسم بین المناطقة فی القیاس اھ

ص۱۰۸۷ باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم لا تزال طائفة من امتی ظاہرین علی الحق ہذه الترجمة لفظ حدیث اخرجه مسلم عن ثوبان وبعده لا یضرہم من خذلہم حتی یاتی امر اللہ وہم کذلک وله من حدیث جابر مثله لکن قال یقاتلون علی الحق ظاہرین الی یوم القیامة قوله وہم اہل العلم ہو من کلام المصنف واخرج الترمذی حدیث الباب ثم قال سمعت محمد بن اسماعیل ہو البخاری یقول سمعت علی بن المدینی یقول ہم اصحاب الحدیث وعن احمد ان لم یکونوا اہل الحدیث فلا ادری من ہم اھ من الفتح

ص۱۰۸۸ باب قول اللہ او یلبسکم شیعا ویرد علی ظاہر الترجمة ان محلہا کتاب الفتن والاوجه عندی ان ہذه الترجمة بمنزلة التکملة للباب السابق فان ظاہر قوله لا تزال طائفة من امتی ظاہرین علی الحق ای ان یکونوا متفقین فیما بینہم کما یدل علیه ظاہر سیاق الترجمة الاولی فنبه الامام البخاری بعقد ہذا الباب علی انہم مع ظہورہم علی الحق وغلبتہم علیه لا یکونون متفقین فیما بینہم فہو اشارة الی اختلاف اہل الحق فیما بینہم لانه تعالی لم یستجب دعوته صلی اللہ علیه وسلم فی عدم اختلاف الامة ورفع تنازعہم وقال الحافظ وجه مناسبته لما قبله ان ظہور بعض الامة علی عدوہم دون بعض یقتضی ان بینہم اختلافا حتی انفردت طائفة منہم بالوصف لان غلبة الطائفة المذکورة ان کانت علی الکفار ثبت المدعی وان کانت علی طائفة من ہذه الامة ایضاً فہو اظہر فی ثبوت الاختلاف فذکر بعده اصل وقوع الاختلاف وانه صلی اللہ علیه وسلم کان یرید ان لا یقع فاعلمه اللہ تعالی انه قضی بوقوعه وان کل ما قدره لا سبیل الی رفعه قال ابن بطال اجاب اللہ تعالی دعاء نبیه فی عدم استیصال امته بالعذاب ولم یجبه فی ان لا یلبسہم شیعا ای فرقا مختلفین اھ من ہامش اللامع بزیادة من الفتح

ص۱۰۸۸ باب من شبه اصلا معلوما باصل مبین وبہذا الباب استدل من قال ان الامام البخاری قائل بالقیاس والاجتہاد وہو الاوجه عند ہذا العبد الضعیف ولہذا رد المشائخ قول من عزا الی الامام البخاری انکار القیاس والاجتہاد قال الحافظ قال ابن بطال التشبیه والتمثیل ہو القیاس عند العرب وقد احتج المزنی بہذین الحدیثین الذین ذکرہما البخاری فی الباب علی من انکر القیاس قال واول من انکر القیاس ابراہیم النظام وتبعه بعض المعتزلة وممن ینسب الی الفقه داؤد بن علی وما اتفق علیه الجماعة ہو الحجة فقد قاس الصحابة فمن بعدہم من التابعین وفقہاء الامصار اھ وقد صرح الکرمانی وغیره من العینی والقسطلانی ان غرض ہذا الباب اثبات القیاس وکتب الشیخ فی اللامع عنی بالمعلوم ما ارید علمه واستنباطه وبالمبین ما ہو معلوم من قبل وقوله بین اللہ حکمہما ای فی الکتاب والسنة من قبل بیان حکم ذلک الامر المطلوب علمه اھ وقال السندی فی حاشیته قوله معلوما ای مطلوبا بالعلم والبیان للمخاطب وقوله باصل مبین ای قد بین للمخاطب من قبل او المراد بالمعلوم المعلوم للمتکلم المجیب وکذا المبین والمطلوب تشبیه المجہول علی المخاطب بالمعلوم عنده مع ان کلا منہما معلوم عند المتکلم بدون ہذا التشبیه وانما یشبه

لتفهيم السائل المخاطب والتوضيح عنده لا لاثبات الحكم كما يقول به اهل القياس فهذا جواب عن ادلة مثبتي القياس بان ما جاء من القياس كان للايضاح والتفهيم بعد ان كان الحكم ثابتا في كل من الاصلين ولم يكن لاثبات الحكم والله تعالى اعلم اه هذا ما افاده العلامة السندي في الغرض من الترجمة واما غيره من اكثر الشراح الحافظان والقسطلاني فقد تقدم انهم صرحوا بان غرض المصنف بهذا الباب اثبات حجية القياس

ص١٠٨٧ باب ما جاء في اجتهاد القضاء بما انزل الله الخ كذا في النسخة الهندية والفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني القضاة قال القسطلاني بصيغة الجمع ولابي ذر ولابي الوقت القضاء بفتح القاف والضاد والمد واضافة الاجتهاد اليه والمعنى الاجتهاد في الحكم وفيه حذف تقديره اجتهاد متولي القضاء والاجتهاد بذل الوسع للتوصل الى معرفة الحكم الشرعي اه قال الحافظ قال ابن بطال لا يجوز للقاضي الحكم الا بعد طلب حكم الحادثة من الكتاب او السنة فان عدمه رجع الى الاجماع فان لم يجده نظر هل يصح الحمل على بعض الاحكام المقررة لعلة تجمع بينهما فان وجد ذلك لزمه القياس عليها الى آخر ما ذكر وقال ايضا ذكر المصنف في هذا الباب حديثين الاول لشق الاول والثاني للثاني اه

ص١٠٨٨ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من كان قبلكم قال ابن بطال اعلم صلى الله عليه وسلم ان امته ستتبع المحدثات من الامور والبدع والاهواء كما وقع للامم قبلهم وقد انذر في احاديث كثيرة بان الآخر شر والساعة لا تقوم الا على شرار الناس وان الدين انما يبقى قائما عند خاصة من الناس قال الحافظ قد وقع معظم ما انذر به صلى الله عليه وسلم وسيقع بقية ذلك اه

ص١٠٨٨ باب اثم من دعا الى ضلالة الخ وهذا الباب عندي تكملة للباب السابق قال المهلب هذا الباب والذي قبله في معنى التحذير من الضلال واجتناب البدع ومحدثات الامور في الدين والنهي عن مخالفة سبيل المؤمنين انتهى ووجه التحذير ان الذي يحدث البدعة قد يتهاون بها لخفة امرها في اول الامر ولا يشعر بما يترتب عليها من المفسدة وهو ان يلحقه اثم من عمل بها من بعده ولو لم يكن هو عمل بها بل لكونه كان الاصل في احداثها اه من الفتح وفيه ايضا وورد فيما ترجم به حديثان بلفظ وليسا على شرطه واكتفى بما يؤدي معناهما وهما ما ذكرهما من الآية والحديث فاما حديث من دعا الى ضلالة فاخرجه مسلم وابو داؤد والترمذي واما حديث من سن سنة سيئة فاخرجه مسلم واخرجه الترمذي ايضا من وجه آخر بلفظ من سن سنة خير ومن سن سنة شر اه مختصرا من الفتح

ص١٠٨٩ باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق اهل العلم الخ قال الحافظ قال ابن بطال عن المهلب غرض البخاري بهذا الباب واحاديثه تفضيل المدينة بما خصها الله به من معالم الدين وانها دار الوحي ومهبط الملائكة بالهدى والرحمة وشرف الله بقعتها بسكنى رسوله وجعل فيها قبره ومنبره وبينهما روضة من رياض الجنة قال الحافظ وفضل المدينة ثابت لا يحتاج الى اقامة دليل خاص وقد تقدم من الاحاديث في فضلها في اواخر الحج ما فيه شفاء وانما المراد هنا تقدم اهلها في العلم على غيرهم الى آخر ما قال وما اختاره الحافظ في الغرض من الترجمة به جزم القسطلاني اذ قال ومراده من سياق احاديث هذا الباب تقديم اهل المدينة في العلم على غيرهم في العصر النبوي ثم بعده قبل تفرق الصحابة في الامصار ولا سبيل الى التعميم كما لا يخفى اه واما العلامة العيني فانه قد مال الى رأي المهلب الذي سبق في كلام الحافظ فانه ذكر قول المهلب في الغرض من الترجمة وسكت عليه فكانه رضي به ثم اعلم انه يستفاد من كلام بعض الشراح ان غرض المصنف بهذا الباب واحاديثه بيان مسئلة الاجماع ففي الفيض باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الخ شرع في بيان حجية الاجماع لاسيما اجماع اهل الحرمين اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان هذا الباب ليس من باب الاجماع بل يأتي مسئلة الاجماع قريبا في باب قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الخ بل الغرض عندي من هذا الباب الاشارة الى اختلافهم في وجوه ترجيح الروايات بعضها على بعض واليه يظهر ميل الشيخ الهند مولانا محمود الحسن قدس سره رئيس المدرسين في دار العلوم بديوبند ففي تقريره كما حكاه مولانا مشتاق احمد البنجابي لما كان غرض المؤلف من هذا الكتاب بيان قواعد الشرع كيف نعلم قال اعتصموا بالكتاب والسنة فهو الآن في هذا الباب يبين قاعدة كلية لان المسائل اذا تعارضت فينظر الى اتفاق اهل العلم واجماعهم ثم بعد ذلك ينظر الى عمل اهل الحرمين فيرجح ما اتفقوا عليه اه قلت قال الحازمي في جملة وجوه الترجيح الرابعة عشر ان يكون اسناد احد الحديثين حجازيا واسناد الآخر عراقيا او شاميا سيما اذا كان الحديث مدني المخرج لانها دار الهجرة ومجمع المهاجرين والانصار والحديث اذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوي وكان الشافعي رحمه الله تعالى يقول كل حديث لا يوجد له اصل في حديث الحجازيين واه وان تداولته الثقات اه وفي هامش اللامع وليس هذا من وجوه الترجيح عندنا الحنفية كما تقدم من كلام العيني من قوله وذهب اصحاب ابي حنيفة الى انهم ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد الى آخر ما فيه قوله وقد زيد فيه الخ اي في الصاع في زمن عمر بن عبد العزيز حتى صار مدا وثلث مد من الامداد العمرية والجملة حالية قال شيخنا ومناسبة الحديث للترجمة ان الصاع مما اجمع عليه اهل الحرمين بعد العهد النبوي واستمر فلما زاد بنو امية فيه لم يتركوا اعتبار صاع النبوي فيما ورد فيه التقدير بالصاع من زكوة الفطر وغيرها بل استمروا على اعتباره في ذلك اه

ص١٠٩١ باب قول الله تعالى ليس لك من الامر شئ قال ابن بطال دخول هذه الترجمة في كتاب الاعتصام من جهة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على المذكورين لكونهم لم يذعنوا للايمان ليعتصموا به من اللعنة وان معنى قوله ليس لك من الامر شئ هو معنى قوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء انتهى ويحتمل ان يكون مراده الاشارة الى الخلافية المشهورة في اصول الفقه وهي هل كان له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد في الاحكام اولا وقد تقدم لبسط ذلك قبل ثمانية ابواب اه من الفتح قلت وهذا الغرض الاخير قد تقدم عندي في الباب الذي اشار اليه الحافظ بقوله قبل ثمانية ابواب وهو باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل وقد تقدم البسط هناك

ص١٠٩١ باب قوله وكان الانسان اكثر شئ جدلا الخ ووجه دخول هذه الترجمة عندي ههنا من حيث انه اشار الى انه لا ينبغي للمرء ان يجادل في المجتهدات والمسائل الخلافية بل ينبغي له التمسك والاعتصام بالكتاب والسنة ذكر المصنف في الباب حديثين فالاول منها مطابق للجزء الاول من الترجمة والثاني للثاني قال العيني تحت الحديث الثاني مطابقته للجزء الثاني للترجمة من حيث انه صلى الله عليه وسلم بلغ اليهود ودعاهم الى الاسلام فقالوا بلغت ولم يذعنوا للطاعة فبالغ في تبليغهم وكرره وهذه مجادلة بالتي هي احسن اه وذكره الحافظ ايضا في الفتح وعزاه الى المهلب۔

ص١٠٩٢ باب قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الخ قد تقدم قريبا في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق اهل العلم الخ ان غرض الامام البخاري بهذا الباب عند هذا العبد الضعيف اثبات حجية الاجماع وهكذا في تقرير شيخ الهند اذ قال لعل غرض البخاري من هذا الباب بيان ان هذه الامة مرحومة وقولهم معتبر في الدنيا كما ان شهادتهم مقبولة في العقبى وهذا اشارة الى حجية الاجماع الذي هو اصل رابع في الدين والله تعالى اعلم قلت وبهذه الآية استدل اهل الاصول على حجية الاجماع كما قال الكرماني وقال القسطلاني والاستدلال بالآية على ان الاجماع حجة لان الله تعالى وصف هذه الامة بالعدالة والعدل هو المستحق للشهادة وقبولها فاذا اجتمعوا على شئ وشهدوا به لزم قبوله اه وفي نور الانوار في بحث الاجماع وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثالهم اه واثبت الرازي في تفسيره حجية الاجماع بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية وذكر الحاكم في المستدرك تسعة احاديث في حجية الاجماع وقد بسط الشوكاني في الكلام على الاجماع واجماع اهل المدينة وغيرها في المقصد الثالث من ارشاد الفحول اه مختصرا من هامش اللامع

ص١٠٩٣ باب اذا اجتهد العامل او الحاكم فاخطأ الخ قال الحافظ في رواية الكشميهني العالم بدل العامل والواو للتنويع وقد تقدم في كتاب الاحكام ترجمة اذا قضى الحاكم بجور او خلاف اهل العلم فهو مردود وهي معقودة لمخالفة الاجماع وهذه معقودة لمخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة الاولى من باب القضاء يعني مجرد قضاء القاضي لا يعتبر بل هو مردود الى حكم الشرع واما هذه الترجمة الثانية فهو من باب الاعتصام بالكتاب والسنة والحاصل ان من اجتهد ثم علم انه خلاف السنة فاجتهاده مردود فقد قال الحافظ قال ابن بطال مراده ان من حكم بغير السنة جهلا او غلطا يجب عليه الرجوع الى حكم السنة وترك ما خالفها امتثالا لامر الله تعالى بايجاب طاعة رسوله وهذا هو نفس الاعتصام بالكتاب والسنة ويمكن ان يقال انه اشار بهذه الترجمة الثانية الى مسئلة اصولية شهيرة وهي هل المجتهد يخطئ ويصيب او كل مجتهد مصيب والى هذا اشار صاحب الفيض اذ قال وعند الترمذي ان المجتهد اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر اه قال القسطلاني قال ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد المسئلة التي لا قاطع فيها كل مجتهد فيها مصيب ثم قال بعد ما بسط الكلام على المسئلة وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد الى آخر ما بسط وقال النووي بحثا على المسئلة كل مجتهد مصيب وهذا هو المختار عند كثير من المحققين او اكثرهم والمذهب الآخر المصيب واحد والمخطئ غير متعين لنا والاثم مرفوع عنه اه وفي نور الانوار المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود في المفوضة اه قال الحافظ في شرح الحديث الآتي في الترجمة الآتية قال المازري تمسك به كل من الطائفتين من قال ان الحق في طرفين ومن قال ان كل مجتهد مصيب اما الاولى فلانه لو كان كل مصيبا لم يطلق على احدهما الخطاء لاستحالة النقيضين في حالة واحدة واما المصوبة فاحتجوا بانه صلى الله عليه وسلم جعل له اجرا فلو كان لم يصب لم يوجر واجابوا عن اطلاق الخطاء في الخبر على من ذهل عن النص او اجتهد فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات اه وقال الكرماني المراد بالعامل عامل الزكوة و بالحاكم القاضي وقوله فاخطأ اي في اخذ واجب الزكوة او في قضاء وقال الحافظ وعلى تقدير ثبوت رواية الكشميهني فالمراد بالعالم المفتي اي اخطأ في فتواه وقال وفي الترجمة نوع تحريف قلت ليس فيها تعلق الا في اللفظ الذي بعد قوله فاخطأ فصار ظاهر التركيب ينافي المقصود لان من اخطأ خلاف الرسول لا يذم بخلاف من اخطأ وخالفه وليس ذلك المراد وانما تم الكلام عند قوله فاخطأ وهو متعلق بقوله اجتهد وقوله خلاف الرسول اي فقال خلاف الرسول وحذف قال يقع في الكلام كثيرا فاي تحريف في هذا والشارح من شانه ان يوجه كلام الاصل مهما امكن ويغتفر القدر اليسير من الخلل تارة ويحمله على الناسخ تارة وكل ذلك في مقابلة الاحسان الكثير الباهر ولا سيما مثل هذا الكتاب اه

ص١٠٩٤ باب اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ الخ قال الحافظ يشير الى انه لا يلزم من رد حكمه او فتواه اذا اجتهد فاخطأ ان يأثم بذلك بل اذا بذل وسعه اجر فان اصاب ضوعف اجره لكن لو اقدم فحكم او افتى بغير علم لحقه الاثم كما تقدمت الاشارة اليه قال ابن المنذر وانما يوجر الحاكم اذا اخطأ اذا كان عالما بالاجتهاد واما اذا لم يكن عالما فلا ومال الخطابي الى ان العالم انما يوجر اذا اجتهد فاصاب واما اذا اخطأ فلا يوجر على الخطاء بل يوضع عنه الاثم فقط وكانه يرى ان قوله وله اجر واحد مجاز عن وضع الاثم اه مختصرا وفي هامش النسخة المصرية عن شيخ الاسلام مر حديث الباب في اواخر البيوع وفيه دلالة على ان الحق عند الله واحد وان المجتهد يخطئ ويصيب اه

صـ۲۹۲ باب الحجة على من قال ان احكام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة قال الكرماني وتبعه
العيني قوله ما كان يغيب الخ عطف على مقول القول وما نافية او على الحجة فما موصولة اه قال الحافظ وما موصولة
وجوز بعضهم ان تكون نافية وانها من بقية القول المذكور وظاهر السياق يأباه وهذه الترجمة معقودة لبيان
ان كثيرا من الاكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم او يفعله من الاعمال التكليفية
فيستمر على ما كان اطلع عليه هو اما على المنسوخ لعدم اطلاعه على ناسخه واما على البراءة الاصلية واذا تقرر ذلك
قامت الحجة على من قدم عمل الصحابي الكبير على رواية غيره متمسكا بان ذلك الكبير لولا ان عنده ما هو اقوى من
تلك الرواية لما خالفها وقال ابن بطال اراد الرد على الرافضة والخوارج الذين يزعمون ان احكام النبي صلى
الله عليه وسلم وسنته منقولة عنه نقل تواتر وانه لا يجوز العمل بما لم ينقل متواترا قال وقولهم مردود بما صح ان الصحابة
كان ياخذ بعضهم عن بعض ورجع بعضهم الى ما رواه غيره وانعقد الاجماع على القول بالعمل باخبار الآحاد اهـ و
قال صاحب الفيض قوله كانت ظاهرة فيه رد على الباطنية حيث زعموا ان المراد بالجنة والنار ليس ما يفهم من اسميهما
بل هما عبارتان عن نعيم وعذاب معنويين فرد عليهم المصنف ان احكام النبي صلى الله عليه وسلم كلها محمولة على ظاهرها
لا ان لها بواطن تخالف ظواهرها اهـ ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة
اصولية خلافية وهي مسئلة وجوب تقليد الصحابي قال صاحب نور الانوار تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
وقال الكرخي لا يجب الا فيما لا يدرك الا بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس
اولا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان اهـ فلا يبعد عندي ان
المصنف اشار الى هذا الاخير بناء ان بعضهم لا يشهدون بموضع يشهده غيره وطالما لا يعرفون المنسوخ من الناسخ

صـ۱۹۳ باب من رأى ترك النكير من النبي صلى الله عليه وسلم حجة الخ كتب مولانا محمد حسن المكي
في تقريره عن شيخه الگنگوهي قوله حجة اي في الدين كالقرآن اما ترك النكير من غيره عليه الصلوة والسلام كالصحابة
فليس بحجة في الدين بل هو دليل على ان ذلك مذهبه اهـ قال الحافظ النكير المبالغة في الانكار وقد اتفقوا على
ان تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لما يفعل بحضرته او يقال ويطلع عليه بغير انكار دال على الجواز لان العصمة
تنفي عنه ما يحتمل في حق غيره مما يترتب على الانكار فلا يقر على باطل فمن ثم قال لا من غير الرسول فان سكوته لا يدل
على الجواز واشار ابن التين الى ان الترجمة تتعلق بالاجماع السكوتي وان الناس اختلفوا فقالت طائفة
لا ينسب لساكت قول لانه في مهلة النظر وقالت طائفة ان قال المجتهد قولا وانتشر لم يخالفه غيره بعد الاطلاع
عليه فهو حجة وقيل لا يكون حجة حتى يتعدد القيل به ومحل هذا الخلاف ان لا يخالف ذلك القول نص كتاب او سنة
فان خالفه فالجمهور على تقديم النص واحتج من منع مطلقا ان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية فمنهم
من كان ينكر على غيره اذا كان القول عنده ضعيفا وكان عنده ما هو اقوى منه من نص كتاب او سنة ومنهم
من كان يسكت فلا يكون سكوته دليلا على الجواز لتجويز ان يكون لم يتضح له الحكم فسكت لتجويز ان يكون ذلك
القول صوابا وان لم يظهر له وجهه اهـ وقال القسطلاني قوله حجة لانه لا يقر احدا على باطل سواء استبشر به مع ذلك
ام لا لكن دلالته مع الاستبشار اقوى وقد تمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في النسب بالامرين الاستبشار
وعدم الانكار في قصة المدلجي وسواء كان المسكوت عنه ممن يغريه الانكار اولا كافرا كان او منافقا والقول
باستثناء من يزيده الانكار اغراء حكاه ابن السمعاني عن المعتزلة بناء على انه لا يجب انكاره عليه للاغراء قال
والاظهر انه يجب انكاره عليه ليزول توهم الاباحة والقول باستثناء ما اذا كان الفاعل كافرا او منافقا قول
امام الحرمين بناء على ان الكافر غير مكلف بالفروع الى آخر ما ذكره وفي نور الانوار ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ان كان ذلك الشيء من باب القول او شروعهم في الفعل ان كان من
بابه ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعضهم على قول او فعل ويسكت الباقون
منهم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي اهـ مختصرا

صـ۱۹۳ باب الاحكام التي تعرف بالدلائل الخ قال الكرماني قوله بالدلائل اي بالملازمات الشرعية
او العقلية قال ابن الحاجب وغيره الادلة المتفق عليها خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاستدلال وذلك كما اذا علم ثبوت الملزوم شرعا او عقلا علم ثبوت لازمه عقلا او شرعا وقوله
كيف معنى الدلالة الخ ومعنى الدلالة هو كارشاد النبي صلى الله عليه وسلم ان الخاص وهو الحمير حكمه داخل
تحت حكم العام وهو فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان من ربطها في سبيل الله فهو عامل للخير يرى جزاءه
خيرا ومن ربطها فخرا ورياء فهو عامل للشر جزاؤه شر واما تفسيرها فكتعليم عائشة رضي الله عنها للمرأة
السائلة التوضؤ بالفرصة اهـ قال الحافظ الدلالة في عرف الشرع الارشاد الى ان حكم الشيء الخاص
الذي لم يرد فيه نص خاص داخل تحت حكم دليل آخر بطريق العموم فهذا معنى الدلالة واما التفسير فالمراد
به تبيينها وهو تعليم المامور كيفية ما امر به والى ذلك الاشارة في ثاني احاديث الباب ويستفاد من الترجمة
بيان الرأي المحمود وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من اقواله وافعاله بطريق التنصيص و
بطريق الاشارة فيندرج في ذلك الاستنباط ويخرج الجمود على الظاهر المحض اهـ وفي تقرير شيخ الهند
نور الله مرقده قوله باب الاحكام الخ هذا ايضا قاعدة كلية من القواعد الشرعية لان الاحكام قد
تعرف بالدلالة من الحديث وقال مولانا سلمه الله تعالى ان البخاري لم يكتف بذكر ان علاء الدين الوحي
بل حتى القواعد ايضا اثبتها من الاحاديث ولله دره اهـ وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان الامام البخاري
قد اشار في كتاب الاعتصام بتراجم عديدة الى مسائل الاصول كما ترى فهكذا اشار بهذه الترجمة الى امر
قد نبه عليها اصحاب الاصول الاول ما قالوا ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
واشار الى هذه الاربعة بقوله التي تعرف بالدلائل ولما كان الكلام على هذه الاربعة قد تقدم من مبدء كتاب
الاعتصام الى ههنا اشار اليها بقوله التي تعرف بالدلائل والامر الثاني هو ما ذكروه من تقسيم الاستدلال
من الكتاب والسنة الى اقسام عديدة معروفة عندهم من عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه فاشار
الى هذا الامر الثاني بقوله وكيف معنى الدلالة الخ

صـ۱۹۳ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تسئلوا اهل الكتاب عن شيء الخ قال الحافظ هذه
الترجمة لفظ حديث اخرجه احمد وغيره من حديث جابر ان عمر اتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب اصابه
من بعض اهل الكتاب فقرأه عليه فغضب وقال لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسئلوهم عن شيء فيخبروكم بحق
فتكذبوا به او بباطل فتصدقوا به والذي نفسي بيده لو ان موسى كان حيا ما وسعه الا ان يتبعني ورجاله
موثقون الا ان في مجالد ضعفا قال ابن بطال عن المهلب هذا النهي انما هو في سوالهم عما لا نص فيه لان
شرعنا مكتف بنفسه فاذا لم يوجد فيه نص ففي النظر والاستدلال غنى عن سوالهم ولا يدخل في النهي سوالهم
عن الاخبار المصدقة لشرعنا والاخبار عن الامم السالفة واما قوله تعالى فاسئل الذين يقرؤن الكتاب
من قبلك فالمراد به من امن منهم والنهي انما هو عن سوال من لم يؤمن منهم ويحتمل ان يكون الامر يختص بما
يتعلق بالتوحيد والرسالة المحمدية وما اشبه ذلك والنهي عما سوى ذلك اهـ قلت وقد تقدم مني ان
الامام البخاري طالما اشار في هذا الكتاب الى المسائل الاصولية فهكذا ههنا عندي انه اشار الى مسئلة
اخرى خلافية وهي شرائع من قبلنا هل تلزمنا مطلقا او لا ففي نور الانوار قال بعضهم تلزم علينا مطلقا
وقال بعضهم لا تلزمنا قطعا والمختار ان شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار وهذا
اصل كبير لابي حنيفة يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية فهذا كله باق علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى
وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر الآية ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا الى آخر
ما قال وقال الحافظ ابن كثير تحت قوله وكتبنا عليهم فيها الآية وقد استدل كثير ممن ذهب من الاصوليين
والفقهاء الى ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا حكى مقررا ولم ينسخ كما هو المشهور عن الجمهور وقد
حكى الشيخ ابو زكريا النواوي في هذه المسئلة ثلاثة اوجه ثالثها ان شرع ابراهيم حجة دون غيره وصحح منها
عدم الحجية ونقلها الشيخ ابو اسحق الاسفرائيني اقوالا عن الشافعي واكثر الاصحاب ورجح انه حجة عند الجمهور
من اصحابنا فالله اعلم اهـ

صـ۱۹۴ باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التحريم الا ما يعرف اباحته هكذا هذه الترجمة
جاءت في النسخ الهندية وقد اختلفت نسخ الشروح ههنا ففي نسخة العيني والقسطلاني ههنا باب كراهية
الخلاف قال القسطلاني وهذا الباب اي كراهية الخلاف عند ابي ذر بعد باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم
عن التحريم وقبل هذا الباب المذكور باب قول الله تعالى وامرهم شورى بينهم اهـ قلت وبهذا الترتيب
الذي اشار اليه القسطلاني وقع في نسخة الفتح ففيه ذكر اولا باب قول الله وامرهم شورى بينهم
وثانيا باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم الخ وثالثا باب كراهية الاختلاف فتقدم البعض ووقع في بعض الشرح في
هذه الابواب الثلاثة الاخيرة تقديم وتاخير والخطب فيها سهل اهـ قوله من التحريم هكذا بلفظ عن في النسخ
الهندية وكذا في نسخة متن الكرماني وفي هامش الهندية عن الخير الجاري متعلق بمحذوف اي نهى عن التحريم
وفي نسخ الشروح الاربعة بلفظ على بدل عن وعليها بنوا شروحهم اذ قالوا اي محمول على التحريم والمعنى
ان نهيه صلى الله عليه وسلم محمول على التحريم الا ما يعرف كراهته بقرائن وكذا امره ايجاب الا ما يعرف اباحته
بالقرائن قال الحافظ وقد انهى بعض الاصوليين صيغة الامر الى سبعة عشر وجها والنهي الى ثمانية
اوجه ونقل القاضي ابوبكر ابن الطيب عن مالك والشافعي ان الامر عندهما على الايجاب والنهي على
التحريم حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك وقال ابن بطال هذا قول الجمهور وقال كثير من الشافعية
وغيرهم الامر على الندب والنهي على الكراهة حتى يقوم دليل الوجوب في الامر ودليل التحريم في النهي و
توقف كثير منهم اهـ وفي نور الانوار وموجب الامر الوجوب عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض
وهم اكثر المعتزلة ويروى عن الشافعي في قول ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض كما نقل عن بعض اصحاب
مالك الى آخر ما ذكر۔

صـ۱۹۵ باب كراهية الاختلاف قال الحافظ ولبعضهم الخلاف اي في الاحكام الشرعية او اعم من ذلك اهـ
ثم لا يذهب عليك الفرق بين هذا الباب وبين ما تقدم من باب قوله تعالى وكان الانسان اكثر شيء جدلا فانه
اخص منه هذا وكذا ما تقدم قبله من باب قول الله او يلبسكم شيعا فان غرضه عندي خاص كما تقدم هناك

صـ۲۰۰ باب قول الله وامرهم شورى بينهم الخ قال الحافظ اما الآية الاولى فاخرج البخاري في
الادب المفرد وابن ابي حاتم بسند قوي عن الحسن قال ما تشاور قوم قط بينهم الا هداهم الله لافضل
ما يحضرهم وفي لفظ الا عزم الله لهم بالرشد او بالذي ينفع واما الآية الثانية فاخرج ابن ابي حاتم
بسند حسن عن الحسن ايضا قال قد علم انه ما به اليهم حاجة ولكن اراد ان يستن به من بعده وفي حديث
ابي هريرة ما رأيت احدا اكثر مشورة لاصحابه من النبي صلى الله عليه وسلم ورجاله ثقات الا انه منقطع
وقد اختلف في متعلق المشاورة فقيل في كل شيء ليس فيه نص وقيل في الامر الدنيوي فقط وقال
الداؤدي انما كان يشاورهم في امر الحرب مما ليس فيه حكم قال ومن زعم انه كان يشاورهم في الاحكام
فقد غفل غفلة عظيمة وقال غيره اللفظ وان كان عاما لكن المراد به الخصوص للاتفاق على انه لم يكن
يشاورهم في فرائض الاحكام قال الحافظ وفي هذا الاطلاق نظر فقد اخرج الترمذي وحسنه وصححه ابن
حبان من حديث علي قال لما نزلت يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول قال لي النبي صلى الله عليه
وسلم ما ترى دينار قلت لا يطيقونه قال فنصف دينار قلت لا يطيقونه قال فكم قلت شعيرة قال
انك لزهيد فنزلت أأشفقتم الآية قال فبي خفف الله عن هذه الامة ففي هذا الحديث المشاورة في بعض

الاحكام اھ وہذا آخر كتاب الاعتصام الذي ہو آخر كتاب من ہذا الجامع الصحيح كما تقدم في مبدء الكتاب اما براعة الاختتام عند الحافظ في قوله سبحانك ہذا بہتان عظيم والتسبيح مشروع في الختام فلذلك ختم به كتاب التوحيد والحمد لله بعد التسبيح آخر دعوى اہل الجنة قال الله تعالى دعواہم فيہا سبحانك اللہم وتحيتہم فيہا سلام وآخر دعواہم ان الحمد لله رب العالمين وقد ورد في حديث ابي ہريرة في ختم المجلس ما اخرجه الترمذي وابن حبان وغيرہما عنه مرفوعا من جلس في مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللہم وبحمدك اشہد ان لا الہ الا انت استغفرك واتوب اليك غفر له ما كان في مجلسه ذلك قاله الحافظ ابن حجر وما ظہر لہذا العبد الفقير الى رحمة تعالى ان الامام البخاري رحمه الله تعالى يذكر الرحيل في آخر كل كتاب موته كما تقدم غير مرة فہكذا ہہنا في آخر كتاب الاعتصام تحصل ہذه البراعة عندي من حديث قصة الافك اذ في تمامه اشارات كثيرة مذكرة للموت تظہر بالتامل لمن يعتبر

كتاب الرد على الجهمية وغيرهم

يأتي قريبا ذكر اختلاف النسخ وقد تقدم في مبدء كتاب الاعتصام ان الاوجه عند ہذا العبد الضعيف ان ہذا الكتاب ليس بكتاب مستانف بل ہو بمنزلة التكملة لكتاب الاعتصام لكن منه على ذكره في ہامش النسخة الہندية عن الكرماني لما فرغ البخاري من مسائل اصول الفقه شرع في مسائل اصول الكلام وما يتعلق بہا وبذلك ختم كتابه فان قلت الاولى تقديم الكلاميات على سائر ما في الجامع لانہا الاصل والاساس والكل متفرع مبني عليه قالوا وضع الطبع ان يقدم مسائل اصول الكلام على مسائل اصول الفقه ثم ہو على مسائل الفقه ونحوہا من سائر العمليات قلت لعله من باب الترقي ارادة لختم الكتاب بالاشرف وختامه مسك ثم انه قدم التوحيد على غيره لانه اصل الاصول وہو معنى كلمة الشہادة التي ہي شعائر الاسلام الى آخر ما ذكر من تقسيم الصفات الى عدمية ووجودية وغير ذلك ثم اعلم انه اختلفت النسخ ہہنا ففي النسخ الہندية كتاب الرد على الجهمية وغيرہم التوحيد باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الخ وفي النسخ المصرية من المتون والشروح كتاب التوحيد باب ما جاء الخ قال الحافظ كذا للنسفي وحماد بن شاكر وعليه اقتصر الاكثر عن الفربري وزاد المستملي الرد على الجهمية وغيرہم ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرہم التوحيد وضبطوا التوحيد بالنصب على المفعولية وظاہره معترض لان الجهمية وغيرہم من المبتدعة لم يردوا التوحيد وانما اختلفوا في تفسيره وحجج الباب ظاہرة في ذلك اھ ثم قال الحافظ قال الكرماني الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جہم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة ان لا قدرة للعبد اصلا وہم الجبرية قال الحافظ وليس الذي انكروه على الجهمية مذہب الجبر خاصة وانما الذي اطبق السلف على ذمہم بسببه انكار الصفات حتى قالوا ان القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق وقد ذكر ابو منصور عبد القاہر في كتاب الفرق بين الفرق ان رؤس المبتدعة اربعة الى ان قال والجهمية اتباع جہم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال وقال لا فعل لاحد غير الله تعالى وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا وزعم ان علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شئ او حي او عالم او مريد حتى قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال واصفه بانه خالق ومحي ومميت وموحد بفتح المہملة الثقيلة لان ہذه الاوصاف خاصة به وزعم ان كلام الله حادث ولم يسم الله متكلما قال البخاري في كتاب خلق افعال العباد بلغني ان جہما كان ياخذ عن الجعد بن درہم وكان خالد القسري وہو امير العراق خطب فقال اني مضح بالجعد لانه زعم ان الله لم يتخذ ابراہيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما وكان ذلك في خلافة ہشام بن عبد الملك وقتل جہم كان بعد ذلك بمدة واسند ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة له ان قتل جہم كان في سنة اثنتين وثلاثين ومائة والمعتمد ما ذكره الطبري انه كان في سنة ثمان وعشرين وذكر ابن ابي حاتم ان قصة جہم كانت سنة ثلاثين ومائة ونقل البخاري عن محمد بن مقاتل قال

قال عبد الله بن المبارك سه ولا اقول بقول الجہم ان له قولا يضارع قول الشرك احيانا

وعن ابن المبارك انا لنحكي كلام اليہود والنصارى ونستعظم ان نحكي قولہم وعن عبد الله بن شوذب قال ترك جہم الصلوة اربعين يوما على وجه الشك واخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد على الجهمية من طريق خلف بن سليمان البلخي قال كان جہم من اہل الكوفة وكان فصيحا ولم يكن له نفاذ في العلم فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له صف لنا ربك الذي تعبده فدخل البيت لا يخرج مدة ثم خرج فقال ہو ہذا الہواء مع كل شئ اھ وايضا نقل عنه انه قال ان اسماء الله تعالى مخلوقة لان الاسم غير المسمى وقال لو قلت ان لله تسعة وتسعين اسما لعبدت تسعة وتسعين الہا كما سيأتي في باب ان لله مائة اسم الخ قوله وغيرہم قال الحافظ والمراد بقوله وغيرہم القدرية واما الخوارج فتقدم ما يتعلق بہم في كتاب الفتن وكذا الرافضة تقدم ما يتعلق بہم في كتاب الاحكام وہؤلاء الفرق الاربع ہم رؤس البدعة وقال ايضا قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس اہل السنة ثم المعتزلة ومنہم القدرية ثم المرجئة ومنہم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنہم الشيعة ثم الخوارج ومنہم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة الى ان قال وفي مقالاتہم ما يخالف اہل السنة الخلاف البعيد والقريب فاقرب فرق المرجئة من قال الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست العبادة من الايمان وابعدہم الجهمية القائلون بان الايمان عقد بالقلب فقط وان اظہر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية اھ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ثم ان المقصود بالرد ہہنا ليس ہو طائفة مخصوصة من اہل البدع بل كل من ادى اليه فكر المؤلف وقت ذكر الحديث فكن على ذكر من ذلك اھ قوله التوحيد كتب الشيخ في اللامع اي ہذا بيان التوحيد فان الكتاب لما كان وضعه للرد عليہم

وہم انكروا صفاته تبارك وتعالى واثبتوا للخلق قوة الخلق دون الاكتساب فقط كما ہو مسلك اہل السنة والجماعة اراد ان يرد على ہؤلاء زعمہم الباطل اھ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله التوحيد بالنصب ظرف للرد ومعناه كتاب الرد عليہم في التوحيد اي في باب التوحيد باثبات الصفات له تعالى التي انكرہا الجهمية اھ قلت وعلى ہذا لا يرد ما اورده الحافظ كما تقدم من قوله وظاہره معترض الخ فلله در الشيخ قدس سره واورد العلامة العيني على قول الحافظ بقوله لا اعتراض عليہا فان من الجهمية طائفة يردون التوحيد اھ وقال صاحب الفيض التوحيد بالنصب والرفع اما النصب فبناء على انه مفعول للرد اي ہذا كتاب في الرد على توحيدہم الذي اعتقدوه واما الرفع فلعطفه على كتاب الرد اي الرد عليه ہو التوحيد اھ وقد تقدم في بيان اختلاف النسخ ان الواقع في اكثر النسخ من المتون والشروح بلفظ كتاب التوحيد فقال صاحب الخير الجاري كما في ہامش النسخة الہندية وعنوان الكتاب بالتوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالالہيات فكما يذكرون فيہا مباحث الذات والصفات والنبوات وخلق الاعمال والحشر والميزان فكذا ذكره البخاري في ہذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الامور المذكورة ولكن ہذا عندك اصلا حتى لا تحتاج في كل مقام الى تكلف مال اليه الشراح اھ (فائدة) وللامام ابن ابي حاتم ايضا تاليف باسم كتاب الرد على الجهمية وقد اكثر الحافظ في الاخذ عنه في شرح التراجم الآتية

۱۰۹۶ باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم امته الى توحيد الله الخ قال القسطلاني وہو الشہادة بان الله واحد ومعنى انه تعالى واحد كما قاله بعضہم نفي التقسيم لذاته ونفي التشبيه عن حقه وصفاته ونفي الشريك معه في افعاله ومصنوعاته فلا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات ولا فعل لغير حتى يكون شريكا في فعله او عديلا له وہذا ہو الذي تضمنته سورة الاخلاص من كونه واحدا احدا الى آخرہا فالحق سبحانه وتعالى مخالف لمخلوقاته كلہا مخالفة مطلقة اھ قلت وقد تقدم في شرح قوله التوحيد بالنصب ان المقصود الرد على توحيد المبتدعة لا رد التوحيد مطلقا ومن ہہنا شرع المصنف في الرد على تلك الفرق الباطلة المذكورة في صدر الكتاب فابتدء باثبات التوحيد الذي يقول به اہل السنة والجماعة على رغم انف ہؤلاء الفرق الباطلة وايضا يخطر ببالي في الغرض من الترجمة ان الامام البخاري ترجم بذلك دفعا لما يتوہم مما تقدم من لفظ الرد على الجهمية التوحيد انه اثبت في ہذا الكتاب رد التوحيد والعياذ بالله فاتى بہذه الترجمة دفعا لہذا الايہام الموحش

۱۰۹۷ قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى قال ابن بطال غرضه في ہذا الباب اثبات الرحمة وہي من صفات الذات قال والمراد برحمته ارادته تنعيم من سبق في علمه انه ينفعه واما الرحمة التي جعلہا في قلوب عباده فہي من صفات الفعل وصفہا بانه خلقہا في قلوب عباده وہي رقة على المرحوم وہو سبحانه وتعالى منزه عن الوصف بذلك فتتاول بما يليق به اھ من الفتح وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي ہذا شروع في اثبات الصفات له تعالى وكان قبل ہذا اثبات توحيد الذات اھ ثم انه قد يشكل ہہنا من ان مسئلة الصفات من باب الاعتقاد وقد اثبتہا المصنف باحاديث الباب وہي من قبيل اخبار الآحاد التي لا تنتہض حجة في الاعتقاديات وقد تعرض لہذا الاشكال والجواب عنه الحافظ قدس سره فاجاد حيث قال والذي يظہر من تصرف البخاري في كتاب التوحيد انه يسوق الاحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منہا في باب ويؤيده باية من القرآن للاشارة الى خروجہا عن اخبار الآحاد وان من انكرہا خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن ابي مطيع وہو شيخ شيوخ البخاري انه ذكر المبتدعة فقال ويلہم ماذا ينكرون من ہذه الاحاديث والله ما في الحديث شئ الا وفي القرآن مثله يقول الله تعالى ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى تكليما الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فلم يزل اي سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس اھ ثم انه قد تقدم في كلام الحافظ في الغرض من الترجمة من قول ابن بطال وہو اثبات الرحمة ثم قال الحافظ في آخر الباب وكان المصنف لمح في ہذه الترجمة بہذه الآية الى ما ورد في سبب نزولہا عن ابن عباس ان المشركين سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو يا الله يا رحمان فقالوا كان محمد يامرنا بدعاء اله واحد وہو يدعو الہين فنزلت اھ قلت لعل الحافظ اراد بہذا ان المصنف اشار بہذه الآية بحسب شان نزولہا الى اثبات التوحيد فہذا غرض آخر غير ما تقدم عن ابن بطال لكن روايات الباب تؤيد قول ابن بطال

۱۰۹۸ باب قول الله اني انا الرزاق ذو القوة المتين كذا في النسخ الہندية وہكذا في نسخة القسطلاني وفي نسخة الفتح والعيني بلفظ ان الله ہو الرزاق قال الحافظ كذا لابي ذر والاصيلي على وفق القراءة المشہورة ووقع في رواية القابسي اني انا الرزاق الخ وجزم به الصغاني وزعم ان الذي وقع عند ابي ذر وغيره من تغيير بعض لظنہم انه خلاف القراءة قال وقد ثبت ذلك قراءة عن ابن مسعود قلت وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه كذلك كما اخرجه احمد واصحاب السنن قال ابن بطال تضمن ہذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فہو من صفات فعله والقوة من صفات الذات وہي بمعنى القدرة اھ مختصرا قلت والاوجه عندي ان الترجمة تتعلق بالاولى فقط فان صفة القوة سيأتي قريبا في باب قل ہو القادر اذ قالوا ان القوة والقدرة واحد وعلى ہذا فلا يلزم التكرار في الترجمة

۱۰۹۹ باب قول الله عالم الغيب فلا يظہر على غيبه احدا فيه اثبات صفة العلم لله تعالى والرد على المعتزلة حيث قالوا انه عالم بلا علم وانكر الجهمية ايضا كونه عالما قال الحافظ قال ابن بطال

فی ہذہ الآیات اثبات علم اللہ تعالیٰ وہو من صفات ذاتہ خلافا لمن قال انہ عالم بلا علم ثم اذا ثبت ان علمہ قدیم وجب تعلقہ بکل معلوم علی حقیقتہ بدلالۃ ہذہ الآیات وبسط الحافظ ہہنا الکلام علی ہذہ المسئلۃ وذکر شبہات المخالفین وتاویلاتہم الباطلۃ مع الرد علیہم فارجع الیہ لو شئت وکتب الشیخ فی اللامع ولا یخلو اکثر احادیث الباب (ای کتاب الرد علی الجہمیۃ) من اثبات شئی من الصفات او التقدیر او غیر ذلک مما ہو مفید فی الرد علی فرق اہل البدع اھ قلت وہو کذلک فان جمیع ابواب ہذا الکتاب تبلغ ثمانیۃ وخمسین وکلہا رد علی احد من اہل البدع او اثبات لصفۃ من صفاتہ تبارک وتعالیٰ ثم ذکر فی ہامش اللامع الکلام علی جمیع ہذہ الابواب بابا بابا بالاجمال فارجع الیہ لو شئت الکلام المجمل علی ہذہ الابواب۔

۱۰۹۵ باب قول اللہ السلام المؤمن الخ ذکر الشراح ان الغرض منہ اثبات اسمائہ تعالیٰ واشار بہذا اللفظ الی ثلاث آیات من سورۃ الحشر فانہا ختمت لقولہ تعالیٰ لہ الاسماء الحسنیٰ والاوجہ عندی ان الغرض اثبات اسم السلام انہ اسم من اسمائہ تعالیٰ کما فی حدیث الباب واما ذکر الاسماء فسیاتی فی باب مستانف باب ان للہ مائۃ اسم الخ والباب الذی بعدہ من باب السوال باسماء اللہ تعالیٰ الخ وہما الباب الثانی عشر والثالث عشر۔

۱۰۹۸ باب قول اللہ ملک الناس الخ قال ابن بطال ووصفہ بانہ ملک الناس یحتمل وجہین احدہما ان یکون بمعنی القدرۃ فیکون صفۃ ذات وان یکون بمعنی القہر والصرف عما یریدون فیکون صفۃ فعل اھ من الفتح ومال الحافظ الی ان الغرض من الترجمۃ اثبات صفۃ الکلام للہ تعالیٰ وانہ غیر مخلوق حیث قال والذی یظہر لی انہ اشار الی ما قالہ نعیم بن حماد الخزاعی قال ابن ابی حاتم فی کتاب الرد علی الجہمیۃ وجدت فی کتاب نعیم بن حماد قال یقال للجہمیۃ اخبرونا عن قول اللہ تعالیٰ بعد فناء خلقہ لمن الملک الیوم فلا یجیبہ احد فیرد علی نفسہ للہ الواحد القہار وذلک بعد انقطاع الفاظ خلقہ بموتہم افہذا مخلوق انتہی واشار بذلک الی الرد علی من زعم ان اللہ یخلق کلاما فیسمعہ من شاء بان الوقت الذی یقول فیہ لمن الملک الیوم لا یبقی حینئذ مخلوق حیا فیجیب نفسہ فیقول للہ الواحد القہار فثبت انہ یتکلم بذلک وکلامہ صفۃ من صفات ذاتہ فہو غیر مخلوق اھ

۱۰۹۷ باب قول اللہ وہو العزیز الحکیم قال الحافظ قال ابن بطال العزیز یتضمن العزۃ والعزۃ یحتمل ان تکون صفۃ ذات بمعنی القدرۃ والعظمۃ وان تکون صفۃ فعل بمعنی القہر لمخلوقاتہ والغلبۃ لہم ولذلک صحت اضافۃ اسمہ الیہا قال البیہقی العزۃ تکون بمعنی القوۃ فترجع الی معنی القدرۃ ثم ذکر نحو ما ذکرہ ابن بطال والذی یظہر ان مراد البخاری فی الترجمۃ اثبات العزۃ للہ ردا علی من قال انہ العزیز بلا عزۃ اھ

۱۰۹۸ باب قول اللہ عز وجل وہو الذی خلق السموات الخ المقصود بہذا اثبات اسمہ تعالیٰ الحق وبسط الحافظ فی الفتح فی معنی الحق والمراد بہ وقال کانہ اشار بہذہ الترجمۃ الی ما ورد فی تفسیر ہذہ الآیۃ ان معنی قولہ بالحق ای بکلمۃ الحق وہو قولہ تعالیٰ کن ونقل ابن التین عن الداؤدی ان الباء ہہنا بمعنی اللام ای لاجل الحق الی آخر ما بسطہ وقال القسطلانی الحق فی الاسماء الحسنیٰ معناہ الواجب الوجود والبقاء الدائم والدوام المتوالی الجامع للخیر والمجد الی آخر ما بسطہ فالاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بہذہ الترجمۃ اثبات اسمہ تعالیٰ الحق ویکون الحجۃ فی الحدیث فی قولہ انت الحق ثم لا یذہب علیک ان الامام البخاری ترجم بالخلق فی ثلاثۃ ابواب الاول ہذا والثانی ما سیاتی من باب قولہ تعالیٰ ہو اللہ الخالق الباری وہو الباب الثامن عشر والثالث باب ما جاء فی تخلیق السموات والارض وہو الباب السابع والعشرون ولا تکرار فی ہذہ التراجم عندی لاختلاف المقاصد وقد عرفت ان الغرض من الباب الذی نحن بصددہ ہو اثبات اسمہ تعالیٰ الحق ویاتی الکلام علی البابین الآتیین فی محلہما اھ من ہامش اللامع

۱۰۹۹ باب قولہ وکان اللہ سمیعا بصیرا والغرض من الترجمۃ اثبات صفتی السمع والبصر وفی الحاشیۃ عن العینی غرضہ من ہذا الباب الرد علی المعتزلۃ حیث قالوا انہ سمیع بلا سمع وعلی من قال معنی السمیع العالم بالمسموعات لا غیر قال البیہقی فی الاسماء والصفات السمیع من لہ السمع یدرک بہ المسموعات والبصیر من لہ البصر یدرک بہ المرئیات اھ مختصرا وفی حاشیۃ النسخۃ المصریۃ عن شیخ الاسلام غرضہ الرد علی المعتزلۃ فی قولہم انہ یقال سمیع بلا سمع بصیر بلا بصر لاستحالۃ سمیع وبصیر بلا سمع وبصر اھ قال الکرمانی المقصود من ہؤلاء الاحادیث اثبات صفتی السمع والبصر وہما صفتان قدیمتان من الصفات الذاتیۃ وعند حدوث المسموع والمبصر یقع التعلق واما المعتزلۃ فقالوا انہ سمیع یسمع کل مسموع وبصیر یبصر کل مبصر فادعوا انہما صفتان حادثتان وظواہر الآیات والاحادیث ترد علیہم وباللہ التوفیق اھ ویشکل مطابقۃ حدیث ابی بکر بالترجمۃ قال العینی تبعا للکرمانی مطابقۃ للترجمۃ من حیث ان بعض الذنوب مما یسمع وبعضہا مما یبصر لم تقع مغفرتہ الا بعد الاسماع والابصار وقال ابن بطال مناسبۃ للترجمۃ من حیث ان دعاء ابی بکر بما علمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقتضی ان اللہ تعالیٰ سمیع لدعائہ ومجازیہ علیہ وبما ذکر رد علی من قال حدیث ابی بکر لیس مطابقا للترجمۃ اذ لیس فیہ ذکر صفتی السمع والبصر اھ

۱۰۹۹ باب قولہ قل ہو القادر الخ قال ابن بطال القدرۃ من صفات الذات وقد تقدم فی باب قولہ تعالیٰ انی انا الرزاق ان القوۃ والقدرۃ بمعنی واحد اھ من الفتح وکذا قال العینی ان القوۃ والقدرۃ بمعنی واحد اھ قلت وبذلک جزم البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات اذ ترجم ما جاء فی اثبات صفۃ القدرۃ وہی القوۃ اھ وقد تقدم ان الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الغرض من الترجمۃ المذکورۃ سابقا اثبات صفۃ الرزق لا القدرۃ وعلی ہذا فلا تکرار فی الترجمۃ

۱۰۹۹ باب مقلب القلوب قال الحافظ ویستفاد منہ ان اعراض القلب کالارادۃ وغیرہا بخلق اللہ تعالیٰ وہی من الصفات الفعلیۃ ومرجعہا الی القدرۃ وقال ایضا وفیہ حجۃ لمن اجاز تسمیۃ اللہ تعالیٰ بما ثبت فی الخبر ولو لم یتواتر وجواز اشتقاق الاسم لہ تعالیٰ من الفعل الثابت اھ

۱۰۹۹ باب ان للہ مائۃ اسم الا واحد الخ قال ابن ابی حاتم فی کتاب الرد علی الجہمیۃ ذکر نعیم بن حماد ان الجہمیۃ قالوا ان اسماء اللہ تعالیٰ مخلوقۃ لان الاسم غیر المسمی وادعوا ان اللہ کان ولا وجود لہذہ الاسماء ثم خلقہا ثم تسمی بہا قال فقلنا لہم ان اللہ قال سبح اسم ربک الاعلیٰ وقال ذلکم اللہ ربکم فاعبدوہ فاخبر انہ المعبود ودل کلامہ علی اسمہ بما دل بہ علی نفسہ فمن زعم ان اسم اللہ مخلوق فقد زعم ان اللہ امر نبیہ ان یسبح مخلوقا ونقل عن اسحاق بن راہویہ عن الجہمیۃ ان جہما قال لو قلت ان للہ تسعۃ وتسعین اسما لعبدت تسعۃ وتسعین الہا قال فقلنا لہم ان اللہ امر عبادہ ان یدعوہ باسمائہ فقال وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا والاسماء جمع اقلہ ثلاثۃ ولا فرق فی الزیادۃ علی الواحد بین الثلاثۃ وبین التسعۃ والتسعین قال الامام احمد فی کتاب السنۃ قالت الجہمیۃ لمن قال ان اللہ لم یزل باسمائہ وصفاتہ قلتم بقول النصاری حیث جعلوا معہ غیرہ فاجابوا بانا نقول انہ واحد باسمائہ وصفاتہ فلا نصف الا واحدا بصفاتہ کما قال تعالیٰ ذرنی ومن خلقت وحیدا وصفہ بالوحدۃ مع انہ کان لہ لسان وعینان واذنان وسمع وبصر ولم یخرج بہذہ الصفات عن کونہ واحدا وللہ المثل الاعلیٰ اھ من الفتح والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بہذا الباب الی ان لفظ اللہ اسم ذات والباقی اسماء صفات اھ

۱۰۹۹ باب السوال باسماء اللہ تعالیٰ والاستعاذۃ بہا الخ قال الحافظ قال ابن بطال مقصودہ بہذہ الترجمۃ تصحیح القول بان الاسم ہو المسمی فلذلک صحت الاستعاذۃ بالاسم کما تصح بالذات واما شبہۃ القدریۃ التی اوردوہا علی تعدد الاسماء فالجواب عنہا ان الاسم یطلق ویراد بہ المسمی ویطلق ویراد بہ التسمیۃ وہو المراد بحدیث الاسماء اھ وہکذا فی العینی وزاد کون الاسم ہو المسمی لا یمشی الا فی اللہ تعالیٰ کما نبہ علیہ صاحب التوضیح حیث قال غرض البخاری ان یثبت ان الاسم ہو المسمی فی اللہ تعالیٰ علی ما ذہب الیہ اہل السنۃ اھ وبسط الکلام علی ہذہ المسئلۃ شیخ الاسلام ابن تیمیۃ فی فتاواہ اشد البسط والحافظ ابن حجر فی الفتح ویمکن ان یقال ان الغرض بہذا الباب الرد علی من قال ان اسماء اللہ تعالیٰ مخلوقۃ وکلامہ مخلوق کما نقل عن الجہمیۃ ووجہ الرد انہا لو کانت غیرہ لما جازت الاستعاذۃ بہا کما قال البخاری فی کتاب خلق الافعال الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع ثم لا یذہب علیک ما قالہ الحافظ وتبعہ العینی ذکر فی الباب تسعۃ احادیث کلہا بالتبرک باسم اللہ والسوال بہ والاستعاذۃ ویرد علی ظاہرہ ان التبرک باسمہ تعالیٰ لیس بمذکور فی الترجمۃ بل الترجمۃ بلفظ السوال اللہم الا ان یقال ان التبرک باسم الکریم دعاء وسوال منہ والصا یرد علیہ ان الاستعاذۃ لا یثبت نصا بشئی من الروایات الا ان یقال ان الاستعاذۃ یستانس بحدیث جنبنا الشیطان الحدیث

۱۱۰۰ باب ما یذکر فی الذات والنعوت واسامی اللہ ای ما یذکر فی ذات اللہ ونعوتہ من تجویز اطلاق ذلک کاسمائہ او منعہ لعدم ورود النص بہ اھ من الفتح قلت ما یظہر من الحدیث الوارد فیہ ان الغرض جواز اطلاق لفظ الذات علی اللہ تعالیٰ عز اسمہ فانہ مختلف فیہ وفی الفتح عن ابن برہان اطلاق المتکلمین الذات فی حق اللہ تعالیٰ من جہلہم لان الذات تانیث ذو وہو جلت عظمتہ لا یصح لہ الحاق تاء التانیث ولہذا امتنع ان یقال علامۃ وان کان اعلم العالمین وتعقب بان الممتنع استعمالہا بمعنی صاحبۃ اما اذا قطعت عن ہذا المعنی واستعملت بمعنی الاسمیۃ فلا محذور لقولہ تعالیٰ انہ علیم بذات الصدور ای بنفس الصدور وبسط الحافظ الکلام علی لفظ الذات لغۃ واستعمالا قولہ واسامی اللہ جمع اسم وتجمع ایضا علی اسماء قال ابن بطال اسماء اللہ تعالیٰ علی ثلاثۃ اضرب احدہا یرجع الی ذاتہ وہو اللہ والثانی یرجع الی صفۃ قائمۃ بہ کالحی والثالث یرجع الی فعلہ کالخالق وطریق اثباتہا السمع والفرق بین صفات الذات وصفات الفعل ان صفات الذات قائمۃ بہ وصفات الفعل ثابتۃ لہ بالقدرۃ ووجود المفعول بارادتہ جل وعلا اھ وافاد العزیز مولوی محمد یونس فی غرض ہذہ الترجمۃ انہا متضمنۃ بثلاثۃ اجزاء فبالاول وہو الذات اشار الی اطلاق الذات ونحوہ کنفس علی اللہ تعالیٰ والثانی النعوت وہو یشمل کل نعت للہ تعالیٰ والثالث الاسامی وہی غیر النعوت ثم ذکر البخاری بعد ذلک الابواب العدیدۃ لتفصیل ہذہ الترجمۃ الجامعۃ

۱۱۰۱ باب قول اللہ ویحذرکم اللہ نفسہ الخ الغرض منہ اطلاق النفس علی اللہ تعالیٰ قال الحافظ قال ابن بطال فی ہذہ الآیات والاحادیث اثبات النفس للہ تعالیٰ وقال الکرمانی لیس فی حدیث ابن مسعود ہذا ذکر النفس ولعلہ اقام استعمال احد مقام النفس لتلازمہما فی صحۃ استعمال کل واحد منہما مقام الآخر ثم قال والظاہر ان ہذا الحدیث کان قبل ہذا الباب فنقلہ الناسخ الی ہذا الباب انتہی قال الحافظ وکل ہذا اغفلہ عن مراد البخاری فان ذکر النفس ثابت فی ہذا الحدیث وان کان لم یقع فی ہذا الطریق لکنہ اشار الی ذلک کعادتہ فقد اوردہ فی تفسیر سورۃ الانعام والاعراف بزیادۃ ولذلک مدح نفسہ اھ وفی حاشیۃ النسخ المصریۃ عن شیخ الاسلام قولہ ویحذرکم اللہ نفسہ ای ذاتہ فالاضافۃ بیانیۃ وفیہ تقدیر مضاف ای یحذرکم عقابہ وقیل اطلاق النفس علیہ تعالیٰ ممنوع وانما ذکرت فی الآیۃ الثانیۃ فی کلامہ للمشاکلۃ وعلیہ فالمراد بالنفس فی الاولی نفس عباد اللہ کما قیل بہ اھ وفی القسطلانی قال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات والنفس فی کلام العرب علی اوجہ منہا الحقیقۃ کما یقولون فی نفس الامر ولیس للامر نفس منفوسۃ ومنہا الذات وقد قیل فی قولہ تعالیٰ تعلم ما فی نفسی ان معناہ ما اکنہ واسرہ ولا تعلم ما فی ومن قیل ذکر النفس

من المقابلة والمشاكلة وعورض بالآية التي في اول الباب اذ ليس فيها مقابلة اهـ

باب قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه الخ عندي غرض الترجمة بيان جواز اطلاق الوجه على الله تبارك وتعالى قال الحافظ قال ابن بطال في هذه الآية والحديث دلالة على ان لله وجها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من المخلوقين كما نقول انه عالم ولا نقول انه كالعلماء الذين نشاهدهم اهـ وفي القسطلاني قال البيهقي تكرر ذكر الوجه في الكتاب والسنة الصحيحة وهو في بعضها صفة ذات كقوله الا رداء الكبرياء على وجهه وفي بعضها من اجل كقوله انما نطعمكم لوجه الله وفي بعضها بمعنى الرضا كقوله تعالى يريدون وجه الله وليس المراد الجارحة جزما اهـ

باب قوله ولتصنع على عيني الخ غرض الترجمة ظاهر وهو اثبات العين لله عز اسمه قال الحافظ قال ابن المنير وجه الاستدلال على اثبات العين لله من حديث الدجال من قوله ان الله ليس باعور من جهة ان العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى اثبات الجارحة قال ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال احدها انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له اخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تاويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره الى آخر ما في الفتح وفيه ايضا قال ابن بطال احتجت المجسمة بهذا الحديث وقالوا في قوله واشار بيده الى عينه دلالة على ان عينه كسائر الاعين وتعقب باستحالة الجسمية عليه لان الجسم حادث وهو قديم فدل على ان المراد نفي النقص عنه انتهى۔

باب قول الله هو الله الخالق البارئ المصور قد تقدم في باب قول الله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ان الامام البخاري ترجم بالخلق في ثلاثة مواضع فهذا هو الباب الثاني والاوجه عندي ان المقصود به هو اثبات صفة الخالق كما يدل عليه حديث الباب وفي الفتح قال الطيبي قيل ان الالفاظ الثلاثة مترادفة وهو وهم ثم بسط في الفرق بينها وفيه قال ابن بطال الخالق في هذا الباب يراد به المبدع المنشئ لاعيان المخلوقين وهو معنى لا يشارك الله فيه احد قال ولم يزل الله مسميا نفسه خالقا على معنى انه سيخلق لاستحالة قدم الخلق اهـ

باب قول الله تعالى لما خلقت بيدي غرض الترجمة اثبات اليدين له عز اسمه كما هو ظاهر قال الحافظ قال ابن بطال اثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافا للمشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة ويكفي في الرد على من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا على ان له قدرة واحدة في قول المثبتة ولا قدرة له في قول النفاة لانهم يقولون انه قادر لذاته ويدل على ان اليدين ليستا بمعنى القدرة ان في قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي اشارة الى المعنى الذي اوجب السجود فلو كان اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهي قدرته ولقال ابليس واي فضيلة له علي وانا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال خلقتني من نار وخلقته من طين دل على اختصاص آدم بان الله خلقه بيديه الى آخر ما بسط في الفتح وفيه ايضا واليد في اللغة تطلق لمعان كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنى ما بين حقيقة ومجاز ثم ذكر تلك المعاني۔

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص اغير من الله الخ الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان المقصود من هذه الترجمة اثبات صفة الغيرة لله تعالى وهو مصرح في حديث الباب وفي القسطلاني قوله والله اغير مني الخ قال ابن دقيق العيد المنزهون لله اما ساكتون عن التاويل واما مؤولون والثاني يقول المراد بالغيرة المنع من الشئ والحماية وهما من لوازم الغيرة فاطلقت على سبيل المجاز فالمراد الزجر عن الفواحش والتحريم لها والمنع منها اهـ وفي تراجم شيخ المشائخ الدهلوي ان البخاري اشار الى ان النفس والشخص والاحد وقع عندهم بمعنى واحد اهـ حاصله انه اشار الى ان غرض البخاري بالترجمة جواز اطلاق لفظ الشخص على الله تعالى ولما كان يرد عليه ان الوارد في الحديث لفظ احد وفسره بانها بمعنى واحد وعامة الشراح ايضا ذهبوا الى هذا قال الحافظ لم يفصح المصنف باطلاق الشخص على الله تعالى بل اورد ذلك على طريق الاحتمال وقد جزم في الذي بعده بتسمية شيئا لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين اهـ وبسط الشراح في الكلام على الرواية التي ورد فيها لفظ الشخص قبولا وردا قال العيني عن الخطابي اطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لان الشخص انما يكون جسما مؤلفا وخليق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وان تكون تصحيفا من الراوي اهـ قال الحافظ قال ابن بطال اجمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه شخص لان التوقيف لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بانه جسم لا كالاجسام كذا قال والمنقول عنهم خلاف ذلك وقال الكرماني لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات بل حكم ذلك حكم سائر المتشابهات اما التفويض واما التاويل بان يأول بلازمه وهو العالي لان الشاخص عال مرتفع او هو من باب اطلاق الخاص وارادة العام كالشئ الذي هو منصوص به في الروايات وقيل معناه لا ينبغي لشخص ان يكون اغير من الله اهـ وقال

القسطلاني قال في المصابيح هذا ظاهر اذ ليس في هذا اللفظ ما يقتضي اطلاق الشخص على الله وما هو الا بمثابة قولك لا رجل اشجع من الاسد وهذا لا يدل على اطلاق الرجل على الاسد بوجه من الوجوه فاي داع بعد ذلك الى توهين الراوي في ذكر الشخص انه تصحيف من قوله لا شئ اغير من الله كما صنعه الخطابي اهـ قلت وعلى ما اخترت في الغرض من الترجمة لا يحتاج الى شئ من هذه المباحث والايرادات

باب قل اي شئ اكبر شهادة الخ قد اوضح المصنف غرضه بالترجمة وهو اطلاق لفظ الشئ عليه عز اسمه خلافا للجهمية اذ منعوا اطلاق لفظ الشئ على الله تعالى كما تقدم في اول كتاب الرد على الجهمية قال الحافظ وحكى ابن بطال ان في هذه الآيات والآثار ردا على من زعم انه لا يجوز ان يطلق على الله شئ كما صرح به عبد الله الناشي المتكلم وغيره وردا على من زعم ان المعدوم شئ اهـ وقال القسطلاني قوله سمى الله تعالى نفسه شيئا الخ اثباتا لوجوده ونفيا لعدمه وتكذيبا للزنادقة والدهرية وقال ايضا وهذا لان الشئ اسم للموجود ولا يطلق على المعدوم والله تعالى موجود فيكون شيئا ولذا نقول الله تعالى شئ لا كالاشياء اهـ

باب قوله وكان عرشه على الماء الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اراد بذلك اثبات العرش له ليثبت بذلك صفة له تعالى وهو استقراره عليه واستواؤه والاستيلاء والغلبة صفة له تبارك وتعالى اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره في غرض الترجمة ظاهر وفي حاشية النسخة الهندية عن الفتح والعيني ذكر هاتين الآيتين تنبيها على فائدتين الاولى من قوله وكان عرشه على الماء هي لدفع توهم من قال ان العرش لم يزل مع الله تعالى مستدلين من قوله كان الله ولم يكن شئ وكان عرشه على الماء وهذا مذهب باطل والاضافة للتشريف كبيت الله وسماه عرشه لانه مالكه وخالقه والفائدة الثانية من قوله وهو رب العرش العظيم لدفع توهم من قال من الفلاسفة ان العرش هو الخالق والصانع وقوله رب العرش يبطل هذا القول الفاسد فانه يدل على انه مربوب مخلوق والمخلوق كيف يكون خالقا اهـ مختصرا وقد بسط الحافظ الكلام على معنى الاستواء وذكر الاقاويل للفرق المختلفة وايضا على ان الاستواء صفة فعل او ذات فارجع اليه

باب قول الله تعرج الملائكة والروح اليه الخ قال ابن بطال غرض البخاري في هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة في تعلقها بهذه الظواهر وقد تقرر ان الله ليس بجسم ولا يحتاج الى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان وانما اضاف المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان انتهى قال الحافظ وخلط المجسمة بالجهمية من العجب ما يسمع اهـ وهكذا افاد العيني في غرض الترجمة من غير عزو الى ابن بطال وفي هامش النسخة الهندية عن الكرماني هذا الباب كانه من تتمة الباب المتقدم لانهما متقاربان في المقصد اهـ ولا يبعد عندي ان يقال ان مقصود الترجمة اثبات اسم العلي لله تعالى ثم رأيت تقرير الشيخ المكي فكتب المقصود من هذا الباب اثبات صفة العلو كما يدل عليه تعرج وتصعد ونحوها والرد على الجهمية من جهة انهم انكروا الصفات كلها اهـ قال الحافظ وقد تمسك بظواهر احاديث الباب من زعم ان الحق سبحانه وتعالى في جهة العلو وقد ذكرت معنى العلو في حقه جل وعلا في الباب الذي قبله وقال في الباب السابق قال الكرماني قوله في السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزه عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة العلو اشرف من غيرها اضافها اليه اشارة الى علو الذات والصفات وبنحو هذا اجاب غيره عن الالفاظ الواردة من الفوقية ونحوها قال الراغب فوق يستعمل في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة والقهر ثم ذكرها الى ان قال السادس نحو قوله وهو القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم اهـ قوله كان يدعو بهن عند الكرب كتب الشيخ قدس سره في اللامع ودعائه عليه الصلاة والسلام لا سيما عند الكرب امارة عروجها الى السماء فان الدعاء اذا لم تقبل ولم تعرج كانت لغوا وبذلك يثبت مناسبة الترجمة اهـ وفي هامشه ويمكن عندي ان يقال ان هذا الدعاء ذكر وعمل صالح والعمل الصالح يرفعه كما تقدم عن مجاهد في ترجمة الباب اهـ قوله لا يجاوز حناجرهم كتب الشيخ في اللامع فيه الترجمة حيث كان كناية عن عدم القبول على توجيه اهـ وذكر في هامشه اقوال الشراح في بيان المطابقة فارجع اليه قوله مستقرها تحت العرش الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع فكان عروجها اليه ولا ينكرها في الشمس من روحانية اهـ وفي هامشه وما افاده الشيخ قدس سره من وجه المطابقة وجيه جدا وهو ظاهر لا خفاء فيه قال الحافظ ابن المنير جميع الاحاديث في هذه الترجمة مطابقة لها الا حديث ابن عباس فليس فيه الا قوله رب العرش ومطابقته والله اعلم من جهة انه نبه على بطلان قول من اثبت الجهة اخذا من قوله ذي المعارج ففهم ان العلو الفوقي مضاف الى الله تعالى فبين المصنف ان الجهة التي يصدق عليها انها سماء والجهة التي يصدق عليها انها عرش كل منها مخلوق مربوب محدث وقد كان الله قبل ذلك وغيره فحدثت هذه الامكنة وقدمه يحيل وصفه بالتحيز فيها والله اعلم اهـ

باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الخ غرض الترجمة ظاهر وهو الرد على من انكر رؤيته تعالى يوم القيامة من اهل البدع وفي تقرير المكي المقصود من هذا اثبات الرؤية قال الحافظ قال ابن بطال ذهب اهل السنة وجمهور الامة الى جواز رؤية الله في الآخرة ومنع الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة تمسكوا بان الرؤية توجب كون المرئي محدثا وحالا في مكان واولوا قوله ناظرة بمنتظرة وهو خطأ لانه لا يتعدى بالى الى آخر ما بسط الحافظ في دلائل اهل السنة في اثبات ذلك ورد ما تمسك به المخالفون وبسط شئ من الكلام على ذلك في هامش اللامع قوله شافعوها الخ كتب الشيخ في اللامع معناه المنافقون وانما سموا بذلك لاختلاطهم وازدواجهم بهم في الدنيا وفي الآخرة ايضا ولو الى مدة معلومة والشفع الجمع والازدواج وكانه اوشك من الراوي اهـ وقد اجاد الشيخ قدس سره في تفسير هذه الكلمة

ولم يسبق اليه الشراح بل حملوا اللفظ على ظاهر معناه حيث قالوا قوله شافعوها الخ اصله شافعون فسقطت النون للاضافة اى شافعوا الامة قوله او منافقوها قال الحافظ ابن حجر والاول المعتمد كذا قال القسطلانى قوله فيقال لليهود ما كنتم تعبدون الخ قال القسطلانى قال الكرمانى فان قلت انهم كانوا صادقين فى عبادة عزير قلت كذبوا فى كونه ابن الله الى آخر ما بسط وقال العلامة السندى الكذب راجع الى النسبة الخبرية الضمنية التى تضمنتها النسبة التوصيفية فى قولهم عزيرًا ابن الله كما قرروا ان النسب التوصيفية تتضمن النسب الاخبارية ويمكن رجوعها الى نسبة نعبد بالنظر الى كون مفعوله ابن الله والله اعلم اهـ

ص ١١٠ باب ما جاء فى قول الله ان رحمة الله قريب من المحسنين غرض الترجمة ظاهر وهو اثبات صفة الرحمة ويشكل عليه التكرار بالباب الثانى من ابواب هذا الكتاب وهو قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن وتقدم هناك ان الغرض منه اثبات صفة الرحمة والاوجه عندى فى الجواب ان لله تعالى صفتين الرحمٰن والرحيم وفرق بينهما بوجوه فكرر المصنف الترجمة اشارة الى اسمى الرحمٰن والرحيم وايضا اشار بهذا التكرار الى غلبة الرحمة مشيرا الى قوله عز اسمه ان رحمتى سبقت غضبى واما الفرق بين كلمتى الرحمٰن والرحيم فهو مشهور كما ذكره عامة المفسرين.

ص ١١٠ باب قول الله ان الله يمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا الخ الغرض منه عندى اثبات الاصابع لله تعالى كالوجه واليد كما فى حديث الباب وفى حاشية النسخة الهندية عن الامام النووى قوله على اصبع فيه مذهبان التاويل والامساك عنه مع الايمان بها مع اعتقاد ان الظاهر غير مراد فعلى قول المتاولين يتاول الاصابع ههنا على الاقتدار اى خلقها مع عظمها بلا تعب اهـ قال الحافظ قال المهلب الآية تقتضى انهما ممسكتان بغير آلة والحديث يقتضى انهما ممسكتان بالاصبع والجواب ان الامساك بالاصبع محال لانه يفتقر الى ممسك واجاب غيره بان الامساك فى الآية يتعلق بالدنيا وفى الحديث بيوم القيامة اهـ

ص ١١١ باب ما جاء فى تخليق السمٰوٰت والارض الخ هذا هو الباب الثالث من الابواب الثلثة المتعلقة بالخلق التى تقدم ذكرها والغرض بهذا الباب هو مسئلة التكوين قال الحافظ قوله وهو فعل الرب وامره الخ المراد بالامر هنا قوله كن والامر يطلق بازاء معان منها الصفة والشان والاول المراد هنا قوله وهو الخالق المكون غير مخلوق المكون بتشديد الواو المكسورة لم يرد فى الاسماء الحسنى ولكن ورد معناه وهو المصور اهـ قال القسطلانى واختلف فى التكوين هل هو صفة فعل قديمة او حادثة فقال ابو حنيفة وغيره من السلف قديمة وقال الاشعرى فى آخرين حادثة لئلا يلزم ان يكون المخلوق قديما واجاب الاول بانه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق واجاب الاشعرى بانه لا يكون خلق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فالزموه بحدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله تعالى فاجاب بان هذه الصفات لا تحدث فى الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه يلزم ان لا يسمى فى الازل خالقا ولا رازقا وكلام الله تعالى قديم وقد ثبت فيه انه الخالق الرزاق فانفصل بعض الاشعرية بان اطلاق ذلك انما هو بطريق المجاز وليس المراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض بعضهم هذا بل قال هو ذول منقول عن الاشعرى نفسه ان الاسامى جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز فى اللغة واما فى الشرع فلفظ الخالق والرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية والبحث انما هو فيها لا فى الحقيقة اللغوية فالزموه بتجويز اطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فاجاب بان الاطلاق هنا شرعى لا لغوى قال الحافظ ابن حجر وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع فى مسئلة حوادث لا اول لها وبالله التوفيق وسقط لابى ذر قوله من قوله هو المكون وسقط من بعض النسخ قوله وفعله قال الكرمانى وهو اولى ليصح لفظ غير مخلوق قال فى فتح البارى سياق المؤلف يقتضى التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل فالاول من صفات الفاعل والبارى غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة واما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق ومن ثم عقبه بقوله وما كان بفعله وامره الخ وقال المصنف فى كتابه خلق افعال العباد واختلف الناس فى الفاعل والمفعول فقالت القدرية الافاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية كلها من الله تعالى وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد ولذلك قالوا كن مخلوق وقال السلف التخليق فعل الله وافاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات اهـ قلت وعلم من ذلك الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم كما سبق اليه الاشارة وان هذه الترجمة فى هذا المعنى موافق لقول ابى حنيفة كما جزم به الحافظ وتبعه القسطلانى واما ابن بطال فقال غرضه بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على انه لا خالق غير الله وبطلان قول من يقول ان الطبائع خالقة او الافلاك او النور او الظلمة او العرش وفساد جميع هذه الاقاويل لقيام الدليل على حدوث ذلك كله الى آخر ما بسط وفى تقرير المكى قوله باب ما جاء فى تخليق الخ تمت الصفات وهذا اثبات ان العالم مخلوق اهـ وذكر فى هامش اللامع شيئا من المنقول من كلام الشيخ ابن تيمية فارجع اليه، وفى فيض البارى اعلم ان المصنف اشار فى تلك الترجمة الى امرين الاول الى اثبات صفة التكوين القائل بها علماؤنا الماتريدية حتى صرح به الحافظ مع انه ممن لا يرتجى منه ان يتكلم بكلمة يكون فيها نفع للحنفية وانكرها الاشاعرة فالتفصيل ان الصفات عند الاشاعرة سبع والله تعالى مع صفاته السبع قديم الى ان قال وزاد الماتريدية على هذه السبع صفة ثامنة سموها بالتكوين الى آخر ما ذكره ثم قال واما الثانى فهو تاسيس للجواب عما اورد عليه فى مسئلة كلام البارى تعالى وهذه هى المسئلة التى ابتلى بها البخارى وقاسى فيها المصائب فترجم اولا ترجمة طويلة جامعة كالباب ثم ترجم تراجم اخرى فى هذا المعنى كالفصول له كما كان فعل فى كتاب الايمان حيث ترجم اولا ترجمة مبسوطة مفصلة ثم ترجم بعدها تراجم كالفصول لها الى آخر ما ذكر شيئا من الكلام على مسئلة خلق القرآن.

ص ١١١ باب قوله ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين كتب الشيخ قدس سره فى اللامع المراد اثبات الكلام له تعالى لا بمجموع ما هو مضمون الآية اهـ وفى هامشه هذا الباب الباب الثامن والعشرون من ابواب كتاب الرد على الجهمية وما افاده الشيخ قدس سره ظاهر فهذا اول باب فى مسئلة الكلام عند الشيخ قدس سره وهو الاوجه عند هذا العبد الضعيف وهكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى وعند العلامة العينى هو الباب الآتى واما عند الحافظ فهو الباب الثانى والثلثون ولذا بسط الحافظ فيه القول على مسئلة الكلام اشد البسط.

ص ١١١ باب قول الله تعالى انما امرنا لشىء هكذا فى النسخة الهندية وكذا فى نسخة الفتح واما فى النسخ العينى والقسطلانى انما قولنا لشىء اذا الخ قال الحافظ بعد ذكر الاختلاف فى النسخ قال عياض صواب التلاوة انما قولنا لشىء الخ وكانه اراد ان يترجم بالآية الاخرى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فسبق القلم الى هذه قلت وقع فى نسخة معتمدة من رواية ابى ذر انما قولنا على وفق التلاوة فان لم يكن من اصلاح من تاخر عنه والا فالقول ما قاله القاضى عياض ثم قال الحافظ بعد بيان مطابقة الاحاديث بالترجمة قال ابن بطال غرضه الرد على المعتزلة فى زعمهم ان امر الله مخلوق فتبين ان الامر هو قوله تعالى للشىء كن فيكون بامره وان امره وقوله بمعنى واحد وانه يقول كن حقيقة وان الامر غير الخلق لعطفه عليه بالواو انتهى وسياتى مزيد لهذا فى باب والله خلقكم وما تعملون اهـ من الفتح ونحوه ما قال العلامة العينى بدون العزو الى ابن بطال حيث قال وغرض البخارى فى هذا الباب الرد على المعتزلة فى قولهم ان امر الله الذى هو كلامه مخلوق وانه وصف تعالى نفسه بالامر وبالقول فى هذه الآية مجاز واتساع كما فى امتلأ الحوض وقال الحافظ وهذا الذى قالوه فاسد لانه عدول عن ظاهر الآية وحملها على حقيقتها اثبات كونه تعالى حيا والحى لا يستحيل ان يكون متكلما

ص ١١١ باب قول الله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى الخ قال العلامة العينى ومعنى هذا الباب اثبات الكلام لله تعالى صفة لذاته ولم يزل متكلما ولا يزال كمعنى الباب الذى قبله وان كان وصف الله كلامه بانه كلمات فانه شىء واحد لا يتجزى ولا ينقسم وكذلك يعبر عنه بعبارات مختلفة تارة عربية وتارة سريانية وبجميع الالسنة التى انزلها الله على انبيائه وجعلها عبارة عن كلامه القديم الذى لا يشبه كلام المخلوقين ولو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما ينفد البحار والاشجار وجميع المحدثات فكما لا يحاط بوصفه تعالى كذلك لا يحاط بكلماته وجميع صفاته اهـ وقال الكرمانى المقصود من هذه الابواب اثبات ان الله تعالى متكلم بالكلام اهـ قلت ومن عادة الامام البخارى انه طالما يترجم لاثبات امر مهم بتراجم عديدة كما تقدم فى مقدمة اللامع فى بيان اصول التراجم وهو الاصل الثامن والعشرون ونظائره ذكرت هناك ولما كانت مسئلة خلق القرآن من المسائل المهمة لا سيما فى زمن الامام البخارى كما اشتهر فى كتب التواريخ اثبتها بابواب عديدة،

ص ١١٢ باب فى المشية والارادة الخ قال الحافظ قال ابن بطال غرض البخارى اثبات المشية والارادة وهما بمعنى واحد وارادته تعالى صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة انها صفة من صفات فعله وهو فاسد اهـ وقد ترجم البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات جماع ابواب اثبات صفة المشية والارادة لله تعالى وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد اهـ قال القسطلانى لا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية

حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات اهـ وفى هامش اللامع عن فتاوى الشيخ ابن تيمية وقد جاءت الارادة فى كتاب الله تعالى على نوعين احدهما الارادة الدينية كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التى ذكرها ابن تيمية والثانى الارادة الكونية كما قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية وغيرها قال وهذا التقسيم شريف اهـ

ص ١١١ باب قوله ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع قصد بذلك اثبات المطلبين ان العبد كاسب لا كما توهمت الجبرية انه مجبور محض لا دخل له فى شىء مما يوجد من الاقوال والافعال او الحركات والسكنات ودلالة الروايات على هذا المعنى ظاهرة حيث ذكر فى كل منها شيئا من افعال العباد كما يظهر بادنى تامل وان الخالق تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته وما زعمه اهل الاهواء من ان معنى قوله تعالى حيث ورد كما فى قوله قال ربكم وغيره هو خلق القول والكلام فى غيره لا انه تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته باطل واستدل على هذا المدعى بقوله قالوا ماذا قال ربكم حيث نسب القول الى الرب تعالى ولم يقل ماذا خلق ربكم فيكم من الكلام مع انه لو كان المعنى خلق القول فيهم لما احتاجوا الى السؤال عن غيرهم فعلم ان تاويلهم هذا باطل وايضا فان المؤلف يشير فى هذا الباب الى ان لله تعالى افعالا واعمالا وذلك فيثبت به ان لله تعالى صفات قديمة ايضا اهـ قلت وعامة الشراح على ان مقصود المصنف اثبات صفة الكلام كما سياتى فى كلام الشراح وهو المذكور فى تقرير مولانا محمد حسن المكى عن الشيخ الگنگوهى واما على ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع فليست الترجمة لاثبات صفة الكلام فقط بل الترجمة عنده جامعة مشتملة على امور وعدة اجزاء مذكورة فى كلامه وعلى هذا فمطابقة احاديث الباب للترجمة واضحة واما على ما اختاره الشراح فى الغرض من الترجمة فمطابقة بعض الاحاديث للترجمة غير واضحة كما سياتى وقد تقدم ان هذا اول باب فى مسئلة الكلام عند الحافظ اذ قال وهذا اول باب تكلم فيه البخارى على مسئلة الكلام وهى طويلة الذيل قد اكثر ائمة الفرق فيها القول الى آخر ما بسط الكلام على هذه المسئلة وفى تقرير المكى قوله لمن اذن له الخ فثبت الكلام لله تعالى وهو المطلوب فى هذا الباب بل اكثر هذه الابواب فى اثبات الكلام ومقصوده من تكثير احاديثه تكفير المعتزلة المنكرة لكلام الله تعالى بان هذه الاحاديث لكثرتها بلغت حد التواتر فمنكرها كافر ومذهب المحدثين تكفير اهل الاهوى كلهم وان كانوا من اهل القبلة اهـ قلت ومسئلة تكفير اهل البدع من اهل القبلة مسئلة طويلة الذيل خلافية مبسوطة فى محلها فارجع اليه قال العلامة العينى غرض البخارى من ذكر هذه الآية بل من الباب كله بيان كلام الله القائم بذاته ودليله انه قال ماذا قال ربكم ولم يقل ماذا خلق ربكم وفيه رد للمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والنجارية لانهم قالوا انه متكلم يعنى خالق الكلام فى اللوح المحفوظ وفى هذا ثلثة اقوال قول اهل الحق ان القرآن غير مخلوق وانه كلامه تعالى قائم بذاته لا يقسم

ولا تجری ولا یشبہ شیئا من کلام المخلوقین والقول الثانی ما ذکرنا عن ہولاء المذکورین والقول الثالث ان الواجب فیہ الوقف فلا یقال انہ مخلوق ولا غیر مخلوق اھ قولہ یتغنی بالقرآن الخ کتب الشیخ فی اللامع اورد ہہنا لاثبات ان للہ کلاما ہو القرآن وان للہ افعالا منہا الاذن ای الاستماع وان للعبد افعالا منہا تغنیہ بالقرآن وجہرہ بہ فلیس ہو مجبورا محضا لاقدرۃ علی اتیان شئی من الافعال ولو یکسب لہا اھ قلت اجاد الشیخ قدس سرہ فی توجیہ مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ وہو مبنی علی الغرض الذی اختارہ الشیخ من الترجمۃ ولا یتمشی ہذا التوجیہ علی ما اختارہ الشراح ولذا اختلفوا ہہنا فی ذکر المطابقۃ فقد قال الکرمانی اعلم ان البخاری فہم من الاذن القول لا الاستماع بدلیل انہ ادخلہ فی ہذا الباب اھ وحکی العینی قول الکرمانی ہذا ثم قال فیہ موضع التامل وفہم القول منہ بعید اھ ملخصا وفی الفیض قولہ ما اذن اللہ لشئی الخ والاذن فیہ بمعنی الاستماع وکان فی الترجمۃ بمعنی الاجازۃ الا ان یقال ان اللہ تعالیٰ اجاز نبیہ لقراءۃ فلما قرأ استمعہا فاستعمل الاذن فی الاستماع بہذا الطریق ثم ان اللغویین صرحوا بکونہ بمعنی الاستماع وحینئذ لا حاجۃ الی ہذا التحمل ایضا اھ قلت فلا مخلص من الایراد الا بالتوجیہ الذی ذکرہ الشیخ قدس سرہ

ص۱۱۱۵ باب کلام الرب مع جبرئیل ونداء اللہ الملائکۃ الخ قال العینی فیہ ایضا اثبات کلام اللہ تعالیٰ اھ وہو ظاہر وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ لیبشر الخ فثبت الکلام اھ وقال الحافظ وفی مناسبۃ بالترجمۃ غموض وکانہ من جہۃ ان جبرئیل انما یبشر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامر یتلقاہ عن ربہ عز وجل فکان اللہ تعالیٰ قال لجبرئیل بشرہ اھ وفی الفیض شرع فی صفۃ الکلام وتراجمہ فیہ علی نحوین الاولی فی اثبات قدم کلام اللہ والثانیۃ فی اثبات حدوث فعلہ الوارد علیہ فاعلم ان الکلام اما کلام نفسی او لفظی والاول اقربہ الاشعری وانکرہ الحافظ ابن تیمیۃ الی آخر ما ذکر من التفصیل فی ذلک وقال الحافظ تحت الترجمۃ ذکر فیہ اثرا وثلاثۃ احادیث فی الحدیث الاول نداء اللہ جبرئیل وفی الثانی سوال اللہ الملائکۃ علی عکس ما وقع فی الترجمۃ وکانہ اشار الی ما ورد فی بعض طرقہ الی آخر ما ذکر قلت وما قالہ الحافظ غیر واضح بل مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ ظاہرۃ کما جزم بہ العینی والقسطلانی فتامل۔

ص۱۱۱۶ باب قولہ انزلہ بعلمہ والملائکۃ یشہدون الخ فی ہامش اللامع ہو بمنزلۃ النص علی ان القرآن منزل من السماء فلو کان مخلوقا بلفظ کن فای فائدۃ الی انزالہ وفی ہامش نور الانوار اعلم ان نزول القرآن علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عبارۃ عن وصولہ الیہ صلی اللہ علیہ وسلم بواسطۃ الفاظ دالۃ علیہ بواسطۃ الملک اھ وقال الحافظ قال ابن بطال المراد بالانزال افہام العباد معانی الفروض التی فی القرآن ولیس انزالہ کانزال الاجسام المخلوقۃ لان القرآن لیس بجسم ولا مخلوق قال الحافظ والکلام الثانی متفق علیہ بین اہل السنۃ سلفا وخلفا واما الاول فہو علی طریقۃ اہل التاویل والمنقول عن السلف اتفاقہم علی ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق تلقاہ جبرئیل عن اللہ تعالیٰ وبلغہ جبرئیل الی محمد صلی اللہ علیہ وسلم وبلغہ صلی اللہ علیہ وسلم الی امتہ اھ

ص۱۱۱۷ باب قول اللہ یریدون ان یبدلوا کلام اللہ الخ قال الحافظ قال ابن بطال اراد بہذہ الترجمۃ واحادیثہا

ما اراد فی الابواب قبلہا ان کلام اللہ تعالیٰ صفۃ قائمۃ وانہ لم یزل متکلما ولا یزال والذی یظہر ان غرضہ ان کلام اللہ لا یختص بالقرآن فانہ لیس نوعا واحدا وانہ وان کان غیر مخلوق وہو صفۃ قائمۃ بہ فانہ یلقیہ علی من یشاء من عبادہ بحسب حاجتہم فی الاحکام الشرعیۃ وغیرہا من مصالحہم واحادیث الباب کالمصرحۃ بہذا المراد اھ وکتب الشیخ قدس سرہ یرید فی ہذا الباب اثبات نوع من الکلام لہ تعالیٰ وہو الذی لیس بوحی متلو ای الاحادیث القدسیۃ واکثر ما ورد فی ہذا الباب لا یخلو عن ذلک واما ما لیس فیہ من کلامہ تعالیٰ شئی فانہ لا یخلو عن مناسبۃ بالکلام تعالیٰ کما ستقف علیہ ان شاء اللہ تعالیٰ اھ وفی ہامشہ وما افادہ الشیخ قدس سرہ من غرض الترجمۃ انہ اثبات الاحادیث القدسیۃ بذلک جزم غیر واحد من الشراح ویشکل عند ہذا العبد الضعیف ان ہذا الغرض سیأتی فی باب مستقل ہو الباب الخمسون باب ذکر النبی وروایتہ عن ربہ والاوجہ عندی ان الغرض من الترجمۃ مجرد اثبات کلامہ والامام البخاری بالغ فی اثباتہ بابواب عدیدۃ کثیرۃ مختلفۃ الی آخر ما فی ہامش اللامع من تقریر شیخ الہند فی توضیح کلام النفسی واللفظی۔

ص۱۱۱۸ باب کلام الرب یوم القیامۃ مع الانبیاء وغیرہم غرضہ ظاہر یعنی اثبات الکلام للہ تعالیٰ من وجوہ مختلفۃ بمواضع شتی قال الحافظ ذکر فیہ خمسۃ احادیث الاول حدیث انس فی الشفاعۃ اوردہ مختصرا جدا وتقدم مطولا وقد مضی شرحہ مستوفی فی کتاب الرقاق ثم قال فی آخر الباب (تنبیہان) احدہما لیس فی احادیث الباب کلام الرب مع الانبیاء الا فی حدیث انس وسائر احادیث الباب فی کلام الرب مع غیر الانبیاء واذا ثبت کلامہ مع غیر الانبیاء فوقوعہ للانبیاء بطریق الاولی الثانی تقدم فی الحدیث الاول ما یتعلق الترجمۃ واما الثانی فیختص بالرکن الثانی من الترجمۃ وہو قولہ وغیرہم واما سائرہا فہو شامل للانبیاء ولغیر الانبیاء علی وفق الترجمۃ اھ وفی ہامش اللامع ولا یذہب علیک ان فی الحدیث الاول من الباب حدیث انس اختصارا مخلا قال القسطلانی فی قولہ ادخل الجنۃ بفتح الہمزۃ کذا تکارمن الادخال وفی الروایۃ الآتیۃ بعد ہذہ ان اللہ تعالیٰ ہو الذی یقول لہ ذلک وہو المعروف فی سائر الاخبار قال الداؤدی قولہ ثم اقول خلاف سائر الروایات فان فیہا ان اللہ امرہ ان یخرج وتعقبہ فی الفتح فقال فیہ نظر والموجود عند اکثر الرواۃ ثم اقول بالہمزۃ والذی یظہر ان البخاری اشار الی ما فی بعض طرقہ کعادتہ وفی مستخرج ابی نعیم من طریق ابی عاصم عن ابی بکر بن عیاش اشفع یوم القیامۃ فیقال لی لک من فی قلبہ شعیرۃ ولک من فی قلبہ خردلۃ ولک من فی قلبہ شئی فہذا من کلام الرب مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ویمکن التوفیق بینہما بانہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن ذلک اولا فیجاب الی ذلک ثانیا فوقع فی احدی الروایتین ذکر السوال وفی البقیۃ ذکر الاجابۃ اھ قلت وعلی ہذا فلا یرد ما حکی الحافظ عن ابن التین ان فیہ کلام الانبیاء مع الرب لیس کلام الرب مع الانبیاء اھ ص۱۱۱۹ قولہ من قال لا الہ الا اللہ الخ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی ان ہذا الرجل لم یکن فی قلبہ شئی من الخیر اذ لو کان لہ من الخیر شئی فی ای مرتبۃ کان لخرج فیمن اخرجوا من قبل وانما کان منہ مجرد التکلم بہذہ الکلمۃ الشریفۃ ومن ہہنا یعلم غایۃ فضل اللہ

ذکرہ بعبادہ واللہ غفور الرحیم اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی مصداق ہذا الرجل من کلام الشراح وغیرہم اشد البسط وفیہ من تقریر اللاہوری المراد بہ من آمن بلسانہ وتہلل ولیس فی قلبہ انکار لکن ولیس فی قلبہ فہم التوحید او غیرہ او الصلوۃ او غیرہا کاناس ملک رجوا اثر فی الہند وہذا المعنی لیس برائی بل یفہم من روایۃ ابن ماجۃ اھ

ص۱۱۱۹ باب قولہ وکلم اللہ موسیٰ تکلیما غرضہ ظاہر وہو اثبات الکلام للہ تعالیٰ وہو الباب السابع والثلثون من ابواب الرد علی الجہمیۃ قال الحافظ قال الائمۃ ہذہ الآیۃ اقوی ما ورد فی الرد علی المعتزلۃ قال النحاس اجمع النحویون علی ان الفعل اذا اکد بالمصدر لم یکن مجازا فاذا قال تکلیما وجب ان یکون کلاما علی الحقیقۃ التی تعقل واجمع السلف والخلف من اہل السنۃ وغیرہم علی ان کلم ہہنا من الکلام ونقل الکشاف عن بدع بعض التفاسیر انہ من الکلم بمعنی الجرح وہو مردود بالاجماع المذکور واورد البخاری فی کتاب خلق افعال العباد ان خالد بن عبد اللہ القسری قال انی مضح بالجعد بن درہم فانہ یزعم ان اللہ لم یتخذ ابراہیم خلیلا ولم یکلم موسیٰ تکلیما وتقدم فی اول التوحید (الرد علی الجہمیۃ) ان سلم بن احوز قتل جہم بن صفوان لانہ انکر ان اللہ کلم موسیٰ تکلیما اھ مختصرا وقال القسطلانی قال القرطبی تکلیما مصدر معناہ التاکید وہذا یدل علی بطلان قول من یقول خلق اللہ بنفسہ کلاما فی شجرۃ یسمعہ موسیٰ بل ہو الکلام الحقیقی الذی یکون بہ المتکلم متکلما اھ وترجم البیہقی فی کتاب الاسماء ما جاء فی اثبات صفۃ التکلیم والتکلم والقول ثم بسط الروایات فی ذلک قولہ عن شریک بن عبد اللہ الخ کتب الشیخ فی اللامع قد انکر العلماء علی شریک ہذہ الروایۃ وذلک لما فی ہذہ الروایۃ من مخالفۃ الثقات فی ستۃ مواضع اوسبعۃ ولکل منہا تاویل صحیح اھ وفی ہامشہ قال الحافظ فی الفتح جزم ابن القیم فی الہدی بان فی روایۃ شریک عشرۃ اوہام اھ وکذا حکی صاحب الفیض عن ابن الجوزی ان فیہ عشرۃ اوہام اشدہا ما فی آخر الحدیث فاستیقظ ویتلوہ فی الشناعۃ قولہ ودنی الجبار رب العزۃ فتدلی اھ مختصرا ثم قال الحافظ ومجموع ما خالفت فیہ روایۃ شریک غیرہ من المشہورین عشرۃ اشیاء بل تزید علی ذلک ثم عدہا وبلغہا الی اثنی عشر وہنا وما ظہر لہذا العبد الضعیف بعد التتبع البلیغ انہا تبلغ الی اکثر من عشرین ثم ذکر فی ہامش اللامع تفصیلہا مع ما نقل من الاجوبۃ والتوجیہات کما قال الشیخ من ان لکل منہا تاویلا صحیحا فارجع الیہ لو شئت ص۱۱۲۰ قولہ لقد راودت بنی اسرائیل الخ استدل بہ علی انہ فرضت علیہم صلوتان فقط کما فی فتح الملہم بروایۃ ابن مردویۃ وصرح بہ الحافظ ابن کثیر فی التفسیر ورد السیوطی قول خمسین وقال لا اصل لہ کما حکاہ الخفاجی علی البیضاوی ویؤیدہ ایضا ما ہو المعروف ان العشاء خصیصۃ لہذہ الامۃ فلو فرضت علیہم خمسون لابد ان یکون فی وقت العشاء ای من غروب الشفق الی الصبح اکثر من عشرین صلوۃ وایضا المعروف ان الصلوۃ الخمسۃ خصیصۃ لہذہ الامۃ وکانت الصلوات موزعۃ علی الامم السابقۃ کما فی البذل تحت شرح حدیث امامۃ جبرئیل ویشکل علی ہذا کلہ ما ذکرہ المفسرون قاطبۃ

فی قولہ تعالیٰ ربنا لا تحمل علینا اصرا کما حملتہ علی الذین من قبلنا ان الصلوات المفروضۃ علیہم کانت خمسین صلوۃ کما فی الخازن والتفسیر الکبیر للرازی والتفسیر للبیضاوی ولابی السعود وغیرہم من المفسرین وحقق بعضہم ان القول الثانی ای کون الصلوات خمسین ماخوذ من التوراۃ المحرفۃ

ص۱۱۲۱ باب کلام الرب مع اہل الجنۃ غرض الترجمۃ کالتراجم السابقۃ ظاہر وہو بصددہ من اثبات صفۃ الکلام للہ تبارک وتعالیٰ من وجوہ متنوعۃ قال الحافظ ذکر فیہ حدیثین ظاہرین فیما ترجم لہ اھ

ص۱۱۲۱ باب ذکر اللہ بالامر وذکر العباد بالدعاء الخ الاوجہ عندی انہ اشار الی تفسیر الآیۃ مع اثبات ما ہو بصددہ وہو اثبات کلامہ تعالیٰ وقال الحافظ لم یذکر المصنف فی ہذا الباب حدیثا مرفوعا وتعقبہ لہ فادخلہ النساخ کغیرہ واللائق بہ الحدیث القدسی من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی الی آخر ما ذکرہ۔

ص۱۱۲۱ باب قول اللہ فلا تجعلوا للہ اندادا الخ فی تقریر المکی ما نصہ تم تکفیر المعتزلۃ وہذا شروع فی تکفیر الجبریۃ والقدریۃ لاثبات الکسب للعباد والخلق للہ تعالیٰ علی سبیل التواتر الذی منکرہ کافر فہذہ الابواب الی آخر الکتاب مثبتۃ للکسب وبعضہا مثبتۃ للخلق ایضا فافہم وہذا الباب کالختم علی تکفیر المعتزلۃ لانہم مشرکون وقد قال اللہ تعالیٰ فلا تجعلوا للہ اندادا الخ وانما قلنا انہم مشرکون لانہم لما نفوا الصفات جعلوا اللہ تعالیٰ کالصنم تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا اھ قال الکرمانی الترجمۃ مشعرۃ بان المقصود اثبات نفی الشریک عن اللہ سبحانہ وتعالیٰ وکان المناسب ذکرہ فی اوائل کتاب التوحید لکن لیس المقصود ہہنا ذلک بل المراد بیان کون افعال العباد بخلق اللہ تعالیٰ اذ لو کانت افعالہم بخلقہم لکانوا انداد اللہ وتضمن الرد علی الجہمیۃ فی توہمہم لا قدرۃ للعبد اصلا وعلی المعتزلۃ حیث قالوا لا دخل لقدرۃ اللہ تعالیٰ فیہا والمذہب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بین امرین اھ قال الحافظ وقد افرد البخاری فی کتاب خلق افعال العباد فی تقریر ہذہ المسئلۃ واستظہر بالآیات والاحادیث والآثار الواردۃ عن السلف فیہ وغرضہ ہہنا الرد علی من لم یفرق بین التلاوۃ والمتلو ولذلک اتبع ہذا الباب بالتراجم المتعلقۃ بذلک مثل باب لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ وباب واسروا قولکم او اجہروا بہ وغیرہما وہذہ ہی المشہورۃ بمسئلۃ اللفظ الی آخر ما بسط

ص۱۱۲۲ باب قولہ وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم الخ قال صاحب التوضیح غرض البخاری فی الباب اثبات السمع للہ تعالیٰ اھ کذا فی ہامش النسخۃ الہندیۃ قلت وعلی ہذا تکون الترجمۃ مکررۃ فان ہذہ الصفۃ قد تقدمت فی الباب التاسع ولذا ارد علیہ الحافظ اذ حکی ہذا الوجہ عن ابن بطال ثم قال وقد تقدم فی اوائل التوحید فی قولہ وکان اللہ سمیعا بصیرا والذی اقول ان غرضہ فی ہذا الباب اثبات ما ذہب الیہ ان اللہ یتکلم متی شاء اھ وفی تقریر شیخ الہند اشار المؤلف فی ہذا الباب الی رد فریق من اہل السنۃ ان الارادۃ خلق العبد لیس فیہ دخل للہ تبارک وتعالیٰ وانما الجاء الیہ فریق منہم بما اوردوا علیہم لان العبد لیس بہ الاختیار بل ہو مجبور محض فکیف العقاب والعذاب اھ وقال الکرمانی قیل المقصود من الباب اثبات علم اللہ تعالیٰ

والسمع وابطال القياس الفاسد فى تشبيه بالخلق من سماع الجهر وعدم سماع السر واثبات القياس الصحيح حيث شبه السر بالجهر لعلته ان الكل بالنسبة اليه تعالى سواء اه من هامش اللامع.

١١٢٢ باب قول الله كل يوم هو فى شان الخ بسط الحافظان ابن حجر والعينى فى غرض المصنف بهذه الترجمة واقوال العلماء فى ذلك وقالا قال ابن بطال غرض البخارى الفرق بين وصف كلامه تعالى بانه مخلوق وبين وصفه بانه محدث فابطل الاول واجاز الثانى وقال وهذا قول بعض المعتزلة واهل الظاهر وهو غلط وقال الكرمانى لعل البخارى مما لا يقصد ذلك ولا يرضى به ولا يناسبه اليه اذ لا فرق بينهما عقلا وعرفا ونقلا وقال شارح التراجم مقصوده ان حدوث القرآن وانزاله انما هو بالنسبة الينا وكذا ما احدث من امر الصلوة فانه بالنسبة الى علمنا اه وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى قوله تعالى كل يوم هو فى شان وصف القرآن بالمحدثية لقرب العهد بالله كما وصف الله تعالى بانه كل يوم هو فى شان وحدث الله لا يشبه حدث المخلوقين وقوله ان حدثه لا يشبه الخ اى بحدوث الاحكام لا يتغير ذاته ولا صفاته الحقيقية اه من هامش اللامع

١١٢٣ باب قول الله لا تحرك به لسانك الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك اثبات ان للعبد افعالا ليس هو بمجبور محض وان لله تعالى افعالا والروايات مصرحة بهذين الشيئين بحيث لا يفتقر الى بيان اه وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح وفى تراجم شيخ المشائخ الشاه ولى الله الدهلوى باب قوله لا تحرك به الخ فالقرآن يتحرك به شفتاه وتاويله ذلك كتاويل قوله صلى الله عليه وسلم .... فكما ان الله تعالى يتحرك العبد شفتيه لا يدخله الحدوث فكذلك القرآن اه وفى تقرير شيخ الهند رحمه الله تعالى اشار المولف بهذا الباب الى ان حروف القرآن حادثة لان هذا التحريك بالقرآن هو فعل العبد وما يلزم من التحريك هو الصوت وما يظهر من الصوت هو الحروف فكان الحرف يكون حادثا ايضا ولم يصرح به لئلا يعترض عليه بكونه معتزليا قائلا بحدوث القرآن ومع هذا اتهمه الناس بالاعتزال فى خلق القرآن اه قال الحافظ قال ابن بطال غرضه فى هذا الباب ان تحريك اللسان والشفتين بقراءة القرآن عمل له يؤجر عليه قال الحافظ والذى يظهر ان مراد البخارى بهذين الحديثين الموصول والمعلق الرد على من زعم ان قراءة القارى قديمة فابان ان حركة لسان القارى بالقرآن من فعل القارى بخلاف المقروء فانه كلام الله القديم كما ان حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله والمذكور وهو الله سبحانه وتعالى قديم والى ذلك اشار بالتراجم التى تاتى بعد هذا اه وقال الكرمانى والمقصود من الباب بيان كيفية تلقى النبى صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى من جبرئيل اه كله من هامش اللامع.

١١٢٤ باب قول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به الخ قال الحافظ اشار بهذه الآية الى ان القول اعم من ان يكون بالقرآن او بغيره فان كان بالقرآن فالقرآن كلام الله وهو من صفات ذاته فليس بمخلوق لقيام الدليل القاطع بذلك وان كان بغيره فهو مخلوق بدليل قوله تعالى الا يعلم من خلق بعد قوله انه عليم بذات الصدور وقال ابن بطال مراده بهذا الباب اثبات العلم لله صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر

ان قال الحافظ قال ابن المنير ظن الشارح انه قصد بالترجمة اثبات العلم وليس كما ظن وانما قصد البخارى الاشارة الى النكتة التى كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ فاشار بالترجمة الى ان تلاوة الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وقد قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بعد ان ذكر عدة احاديث دالة على ذلك فبين النبى صلى الله عليه وسلم ان اصوات الخلق وقراءتهم ودراستهم وتعليمهم مختلفة بعضهم احسن وازين واحلى واصوت وارتل والحن واعلى واخفض واغض واخشع واجهر واخفى واقصر وامد والين من بعض اه قلت وتعقب ابن المنير كلام ابن بطال صحيح والا لزم التكرار فان هذا الغرض اعنى اثبات صفة العلم لله تعالى قد تقدم فى الباب الرابع من باب قول الله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الخ.

١١٢٥ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله الخ كتب الشيخ فى اللامع هذا والباب الذى يليه معقودان لعين ما عقد له الباب المتقدم عليه من ان لله تعالى افعالا هى خلقه وللعباد افعالا لا تفكر فيه اه وفى هامشه قال العينى تبعا للكرمانى غرضه من هذا الباب ان قول العباد وفعلهم منسوب اليهم وهو كالتعميم بعد التخصيص بالنسبة الى الباب المتقدم عليه اه وفى تراجم شيخ مشائخنا الدهلوى قوله رجل آتاه الله القرآن الخ فالقرآن يؤتى الله العبد اياه وهو متلو يقوم العبد به اه وقال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بعد ذكر هذا الحديث فبين ان قيامه بالكتاب هو فعله اه قوله ومن آياته خلق السموات والارض الخ قال الحافظ اما الآية الاولى فالمراد منها اختلاف السنتكم لانها تشمل الكلام كله فتدخل القراءة واما الآية الثانية فعموم فعل الخير يتناول قراءة القرآن والذكر والدعاء وغير ذلك فدل على ان القراءة فعل القارى ثم قال قال ابن المنير دلت احاديث الباب الذى قبله على ان القراءة فعل القارى وانها تسمى تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع بمخالفة السلف فى الاطلاق وقد ثبت عن البخارى انه قال من نقل عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة قال وقد قارب الافصاح فى هذه الترجمة بما رمز اليه فى التى قبلها اه

١١٢٦ باب قول الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الخ كتب الشيخ فى اللامع قد ذكرنا لما عقد هذا الباب اه وفى هامشه قال الحافظ وقد احتج الامام احمد بن حنبل بهذه الآية على ان القرآن غير مخلوق لانه لم يرد فى شىء من القرآن ولا من الاحاديث انه مخلوق ولا ما يدل على انه مخلوق ثم ذكر عن الحسن البصرى انه قال لو كان ما يقول الجهمية حقا لبلغه النبى صلى الله عليه وسلم اه وسلك العلامة السندى ههنا فى بيان غرض الترجمة مسلكا آخر اذ قال اى باب اثبات النبوة فان مباحث النبوات من جملة مسائل علم التوحيد الا انه ترجم لغالب مسائل علم التوحيد بآية من ذكر الكتاب ثم ذكر الحديث الموافق لها ليعلم ثبوتها بالكتاب والسنة وموافقة الكتاب والسنة عليها اذ هذه المسائل هى مدار الدين والمطلوب فيها اليقين فلله دره ما ادق نظره ثم ذكر فى الباب من الآية والاحاديث بعض ما فيه لفظ الرسالة والرسول او نحوه وهذا اللفظ هو مدار الترجمة والله تعالى

واما ذكره قوله تعالى ذلك الكتاب فلتحقيق الكتاب الذى يتوسل به الى تحقيق النبوة ثم اشار بقوله هذا الكتاب الى ان ذلك واقع موقع هذا ودليله قوله تعالى وجرين بهم فجىء بقوله بهم موضع بكم مع ان الاول للغائب البعيد عن الحس والثانى للحاضر القريب اه وكتب الشيخ فى اللامع ثم ان قوله وقال كعب بن مالك حين تخلف الخ جملة براسها لا تعلق له بما تقدم ولا بما تاخر وحاصل الاحتجاج ان التخلف انما كان فعل الكعب لا غير وكذا قوله فسيرى الله عملكم والمؤمنون جملة فان الرؤية عمل الله وعمل المؤمنين وايضا فان العمل مضاف للمؤمنين وليس اضافته اليهم الا لصدوره منهم وكذلك قوله وقالت عائشة الى قوله اه الخ جملة اخرى وكذلك قوله ذلك الكتاب هدى للمتقين جملة فان الما تقدم ذكر الكتاب تعليم ثم اخذ فى تفسير الآية استطرادا فقال ذلك ههنا بمعنى هذا كما فى الآية الاخرى ثم اورد مستندا على هذا المعنى ان العرب تستعمل اللفظ موضع لفظ آخر كما فى قوله تعالى وجرين بهم وكذلك باقى ما ذكره ههنا مبنى على ما ادعاه والله اعلم اه وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره فى شرح كلام المصنف وتوضيح مرامه دقيق جدا ثم ذكر فى هامش اللامع توضيح كلام الشيخ قدس سره وذكر فيه ايضا ما ذكره الشراح فى شرح هذا المقام فارجع اليه لو شئت

١١٢٧ باب قول الله قل فاتوا بالتوراة فاتلوها الخ مراده بهذه الترجمة ان المراد بالتلاوة القراءة وقد فسرت التلاوة بالعمل والعمل من فعل العامل وقال فى كتاب خلق افعال العباد ذكر صلى الله عليه وسلم ان بعضهم يزيد على بعض فى القراءة وبعضهم ينقص فهم يتفاضلون فى التلاوة بالكثرة والقلة واما المتلو وهو القرآن فانه ليس فيه زيادة ولا نقصان ويقال فلان حسن القراءة ورديء القراءة ولا يقال حسن القرآن ولا رديء القرآن وانما يسند الى العباد القراءة لا القرآن لان القرآن كلام الرب والقراءة فعل العبد اه من الفتح وفى تراجم شيخ مشائخنا الدهلوى قوله ثم اوتيتم القرآن فعلمتم الخ فكلام الله تعالى معمول به متلو وهو عمل من الاعمال اه وفى تقرير شيخ الهند اشار الى ان التلاوة فعل العبد اللاحق بالقرآن وهذا الفعل حادث والقرآن قديم والغرض ان القرآن ليس بحادث واثبته البخارى بابواب كثيرة الا ان ما هو فعل العبد وكسبه يكون حادثا قوله وسمى النبى صلى الله عليه وسلم الاسلام والصلوة عملا الخ فيه اشارة خفية الى رد ما قالوا من ان هذه الثلاثة قديم ووجه مناسبته بالباب بانه اشار الى ان العمل فى الآية بمعنى العمل (لم يحملوها) اى لم يعملوا عليها فكانه تفسير للآية اه وقال العلامة السندى قوله يتلونه حق تلاوته يتبعونه الخ الظاهر انه فسر يتلون بيتبعون على انه من التلو بمعنى التبع لا من التلاوة بمعنى القراءة ويحتمل انه اخذ العمل من قوله حق تلاوته اذ لا يكون الانسان مؤديا التلاوة حقها الا اذا عمل بالمتلو كما ينبغى العمل به والله اعلم اه من هامش اللامع مختصرا قال الحافظ فى آخر الباب قال ابن بطال معنى هذا الباب كالذى قبله ان كل ما ينشئه الانسان مما يؤمر به من صلاة او حج او جهاد وسائر الشرائع عمل يجازى على فعله ويعاقب على تركه انتهى وقال الحافظ ليس غرض البخارى ههنا بيان ما يتعلق بالوعيد بل ما اشرت اليه قبل ثم قال وتشاغل ابن التين ببعض ما يتعلق بلفظ حديث ابن عمر الى ان قال وفى تشاغل من شرح هذا الكتاب بمثل هذا ههنا اعراض عن مقصود المصنف ههنا وحق الشارح بيان مقاصد المصنف تقريرا وانكارا وبالله المستعان اه

١١٢٨ باب وسمى النبى صلى الله عليه وسلم الصلوة عملا الخ قال الحافظ كذا لهم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله اه وهكذا فى العينى وزاد ولهذا قال وسمى بالواو اه قلت وهو كذلك وقد تقدم ذكر الصلوة فى الباب السابق واعادها ههنا اهتماما وتقدم ما فى تقرير شيخ الهند فى الصلوة فى الباب السابق اه من هامش اللامع

١١٢٩ باب قوله ان الانسان خلق هلوعا الخ قال الحافظ وقد تقدم شرح الحديث فى فرض الخمس والغرض منه قوله فيه لما فى قلوبهم من الجزع والهلع قال ابن بطال مراده فى هذا الباب اثبات خلق الله للانسان باخلاقه من الهلع والصبر والمنع والاعطاء الى آخر ما ذكر قال الحافظ قصد البخارى ان الصفات المذكورة بخلق الله تعالى فى الانسان لان الانسان يخلقها بفعله اه مختصرا وهكذا قال العينى.

١١٣٠ باب ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وروايته عن ربه يحتمل ان تكون الجملة الاولى محذوفة المفعول والتقدير ذكر النبى صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل ويحتمل ان يكون ضمن الذكر معنى التحديث فعداه بعن فيكون قوله عن ربه متعلقا بالذكر والرواية معا وقد ترجم بهذا فى كتاب خلق افعال العباد بلفظ ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يذكره ويرويه عن ربه وهو اوضح وقد قال ابن بطال معنى هذا الباب ان النبى صلى الله عليه وسلم روى عن ربه السنة كما روى عنه القرآن انتهى والذى يظهر ان مراده تصحيح ما ذهب اليه كما تقدم التنبيه عليه فى تفسير المراد بكلام الله سبحانه وتعالى اه من الفتح قلت الظاهر انه اشار بقوله كما تقدم الى ما تقدم فى باب قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله ردا على ابن بطال اذ قال والذى يظهر ان غرضه ان كلام الله لا يختص بالقرآن فانه ليس نوعا واحدا كما تقدم نقله عمن قاله وانه وان كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فانه يلقيه على من يشاء من عباده اه ثم يشكل فى احاديث الباب حديث عبد الله بن مغفل فى الترجيع فانه لا مطابقة له بالترجمة على الظاهر قال الحافظ قال ابن بطال وجه دخول هذا الحديث فى الباب انه صلى الله عليه وسلم كان انما يرويه القرآن عن ربه وقال الكرمانى الرواية عن الرب اعم من ان تكون قرآنا او غيره بدون الواسطة او بالواسطة وان كان المتبادر ما كان بغير الواسطة اه وفى التراجم للشاه ولى الله الدهلوى القراءة يدخل فيها الترجيع وهو من صفاتها اه ولا يبعد عندى ان يقال ان الامام البخارى اشار بقراءة سورة الفتح الى الروايات التى وردت فى قصة الحديبية من رواية النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه تعالى وليستنبط ذلك مما ذكره السيوطى فى قصة بيعة الشجرة وفيه ونادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان روح القدس قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فامره بالبيعة الحديث اه من هامش اللامع.

١١٣١ باب ما يجوز من تفسير التوراة الخ غرض الترجمة ظاهر وهو انه استدل بذلك على مطلوبه وهو ان القراءة فعل القارى لان التفسير لا بد ان يكون من فعل المفسر قال الحافظ قوله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها الآية وجه الدلالة ان التوراة بالعبرانية وقد امر الله تعالى ان تتلى على العرب وهم لا يعرفون بالعبرانية فمقتضيه ذلك الاذن فى التعبير عنها بالعربية اه وفى الفيض فالتوراة من الله تعالى وتفسيرها من افعال العباد وكذا الكتابة من افعالهم

فهل يقول عاقل ان التلاوة و الكتابة و امثالهما من صفاته تعالى و منه وجب الفرق بين الوارد و المورد و فعل العبد وصفة الله تعالى ويقضى العجب مما نسب الى الحنابلة من ان المكتوب ما بين الدفتين ايضا قديم اھ

ص١١٢٤ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة الماهر الحاذق والمراد به هنا جودة التلاوة مع حسن الحفظ والمراد بالسفرة الكتبة جمع سافر مثل كاتب وزنه ومعناه وهم هنا الذين ينقلون من اللوح المحفوظ فوصفوا بالكرام ای المكرمين عند الله تعالى والبررة ای المطيعين المطهرين من الذنوب والمراد بالمهارة بالقرآن جودة الحفظ و التلاوة من غير تردد فيه لكونه يسره الله تعالى عليه كما يسره على الملائكة فكان مثلها فى الحفظ والدرجة قال ابن بطال لعل البخارى اشار باحاديث هذا الباب الى ان الماهر بالقرآن هو الحافظ له مع حسن الصوت به والجهر بصوت مطرب بحيث يلتذ سامعه انتهى. قال الحافظ والذى قصده البخارى اثبات كون التلاوة فعل العبد فانها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب وقد يقع باضداد ذلك وكل ذلك دال على المراد وقد اشار الى ذلك ابن المنير فقال ظن الشارح ان غرض البخارى جواز قراءة القرآن بتحسين الصوت وليس كذلك وانما غرضه الاشارة الى ما تقدم من وصف التلاوة بالتحسين والترجيع والخفض والرفع ومقارنة الاحوال البشرية كقول عائشة يقرأ القرآن فى حجرى وانا حائض فكل ذلك يحقق ان التلاوة فعل القارى وتتصف بما تتصف به الافعال وتتعلق بالظروف الزمانية والمكانية اھ وفى تراجم الشاه ولى الله قوله حسن الصوت بالقرآن يجهر به فالقرآن مصوت به مجهور متلو بالالسن اھ وفى تقرير المكى قوله الماهر غشية الكسب من الفتح وهامش اللامع.

ص١١٢٦ باب فاقرؤا ما تيسر من القرآن قال الحافظ ومناسبة هذه الترجمة وحديثها للابواب التى قبلها من جهة التفاوت فى الكيفية ومن جهة جواز نسبة القراءة للقارى اھ وفى تراجم الشاه ولى الله قدس سره قوله كذلك انزلت فالقراءة منسوبة الى العباد ومختلفة باختلافهم اھ

ص١١٢٧ باب قول الله ولقد يسرنا القرآن للذكر مناسبة هذا الباب بما قبله من جهة الاشتراك فى لفظ التيسير قال ابن بطال تيسير القرآن تسهيله على لسان القارى حتى يسارع الى قراءته فربما سبق لسانه فى القراءة فيجاوز الحرف الى ما بعده ويحذف الكلمة حرصا على ما بعدها قال الحافظ وفى دخول هذا فى المراد نظر كبير اھ من الفتح قلت وترجم عليه الامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات باب الفرق بين التلاوة والمتلو قال الله تعالى ولقد يسرنا القرآن الخ ثم قال بعد ذكر عدة آيات فالقرآن الذى نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مسموع باسماعنا غير حال فى شئ منها اذ هو من صفات ذاته غير بائن منه وهو كما ان البارى عز وجل معلوم بقلوبنا مذكور بالسنتنا مكتوب فى كتبنا معبود فى مساجدنا مسموع باسماعنا غير حال فى شئ منها واما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهى من اكتسابنا واكسابنا مخلوقة لاشك فيه اھ قال الحافظ نقلا عن البيهقى مذهب السلف والخلف من اهل الحديث والسنة ان القرآن كلام الله وهو صفة

من صفات ذاته واما التلاوة فهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ومنهم من احب ترك القول فيه واما ما نقل عن الامام احمد انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن اھ

ص١١٢٨ باب قول الله بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ الخ وفى حاشية النسخة الهندية عن الخير الجارى غرضه ان القرآن كان قبل النزول مسطورا فى اللوح اھ قلت هو كما قال ولذا ذكر المصنف تفاصيل الكتابة وغيرها قال الحافظ قال البخارى فى خلق افعال العباد بعد ان ذكر هذه الآية والذى بعدها قد ذكر الله ان القرآن يحفظ ويسطر والقرآن الموعى فى القلوب المسطور فى المصاحف المتلو بالالسنة كلام الله ليس بمخلوق واما المداد والورق والجلد فانه مخلوق اھ وقال فى باب فلا تجعلوا لله اندادا الخ وفصل بالنقل عن اهل الكلام فى هذه المسئلة خمسة اقوال الاول قول المعتزلة انه مخلوق الثانى قول الكلابية انه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا اصوات والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه والثالث قول السالمية انه حروف واصوات قديمة الاعيان وهو عين هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة والرابع قول الكرامية انه محدث لا مخلوق والخامس انه كلام الله غير مخلوق انه لم يزل يتكلم اذا شاء نص على ذلك احمد فى كتاب الرد على الجهمية وافترق اصحابه فرقتين ذكرهما الحافظ ثم قال والذى استقر عليه قول الاشعرية ان القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسنة الى آخر ما بسط قوله وليس احد يزيل لفظ كتاب الخ هذا احد القولين فى تفسير الآية من ان التحريف وقع باعتبار المعنى فقط ومال الجمهور الى ان التحريف منهم وقع فى الالفاظ ايضا كما بسط فى الحاشية وقال مولانا الشيخ الانور اعلم ان اقوال العلماء فى وقوع التحريف ودلائلهم كلها قد قضى عنه الوطر المحشى فراجعه والذى ينبغى فيه النظر ههنا انه كيف ساغ لابن عباس انكار التحريف اللفظى مع ان شاهد الوجود يخالفه كيف وقد نعى عليهم القرآن انهم كانوا يكتبون بايديهم ثم يقولون هو من عند الله وهل هذا الا تحريف لفظى ولعل مراده انهم ما كانوا يحرفونهم قصدا ولكن سلفهم كانوا يكتبون مراد ما فهموه ثم كان خلفهم يخلونه فى نفس التوراة فكان التفسير يختلط بالتوراة من هذا الطريق اھ وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله وليس احد الخ يعنى ان تحريفهم انما كان فى بيان المعنى واما كلام الله تعالى فاكرم من ان يغيره احد والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ولله الحمد على ما اولى فنعم ما اولى وهو نعم المولى وفق الله تعالى للاتمام سابع عشر جمادى الثانية من شهور ١٣٠٣ھ اھ قلت وهذا آخر ما افاده الشيخ القطب الگنگوهى نور الله مرقده بتقرير البخارى المطبوع باسم لامع الدرارى وقد بقيت فى البخارى ثلاثة ابواب لم يتعرض لها الشيخ قدس سره لظهور مقاصدها ما افاده من كتاب الرد الى ههنا مراده من غرض الامام البخارى من هذه التراجم اھ من هامش اللامع وقد ذكر الكلام فيه على هذه الابواب الى آخر الكتاب مبسوطا ومفصلا فارجع اليه.

ص١١٢٩ باب قول الله والله خلقكم وما تعملون قال الحافظ ذكر ابن بطال عن المهلب ان غرض البخارى بهذه الترجمة اثبات ان افعال العباد واقوالهم مخلوقة لله تعالى اھ وقال القسطلانى تبعا للحافظ قال الشمس الاصبهانى فى تفسير قوله وما تعملون اى عملكم وفيه دليل على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد حيث اثبت لهم عملا فابطلت هذه الآية مذهب القدرية والجبرية معا اھ وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى تراجمه تحت هذه الترجمة اى الله خالق اعمال العباد والقراءة عمل من اعماله ويرد عليه احيوا ما خلقتم فانه يدل على ان الخلق ينسب الى العباد والجواب انهم منسوب اليهم بمعنى غير منسوب اليهم بمعنى آخر ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ما انا حملتكم وقوله فى الكهان ليسوا بشئ اھ قوله خمس ذود الخ قال العلامة السندى هو باضافة خمس الى ذود وذود جمع ناقة معنى بل اضافة اسم العدد عليه تفيد ان آحاد الخمس كل واحد من تلك الآحاد ناقة لا ذود الى آخر ما بسط فى ضبط هذا اللفظ واعرابه ومعناه فارجع اليه لو شئت.

ص١١٣٠ باب قراءة الفاجر والمنافق الخ غرض الترجمة ظاهر وهو ان التفاوت فى قراءتهم باعتبار افعالهم والمطلوب واحد لا تفاوت فيه ولا يبعد ايضا ان يقال ان الامام البخارى اشار بالترجمة الى الرد على ما نقل عن محمد بن اسلم الطوسى كما حكاه عنه الحافظ فى موضع آخر وتقدم مبسوطا فى مقدمة اللامع من انه قال الصوت من المصوت كلام الله وهى عبارة ردية لم يرد ظاهرها وانما اراد نفى كون المخلوق متلوا وقد وقع ذلك لامام الائمة محمد بن خزيمة ثم رجع وله فى ذلك مع تلامذته قصة مشهورة ثم قال ان قول من قال ان الذى يسمع من القارى هو الصوت القديم لا يعرف عن السلف ولا قاله احمد ولا ائمة اصحابه وانما سبب نسبة ذلك لاحمد قوله من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى فظنوا انه سوى بين اللفظ والصوت ولم ينقل عن احمد فى الصوت ما نقل عنه فى اللفظ بل صرح فى مواضع بان الصوت المسموع من القارى هو صوت القارى الى آخر ما تقدم فى مقدمة اللامع فى بيان رد ما تقدم على البخارى قوله فيقرقرها الخ اختلف فى هذا الحديث فى موضعين الاول فى لفظ يقرقرها بالقافين والرائين كما فى حديث الباب وتقدم فى بدء الخلق فى باب صفة ابليس وجنوده بلفظ وتقرها بقاف وشدة راء وتقدم البسط فى هامش اللامع فى هذا الاختلاف ومعناه واختلفوا فى معنى اللفظ الثانى على قولين احدهما يقرها اى يصبها تقول قررت على رأسه دلوا اذا صببته والثانى يقرها بصوتها يقال قر الطائر اذا صوت وفسر اللفظ الاول بقولهم يقرقرها اى يرددها يقال قرقرت الدجاجة قرقرة اذا رددت صوتها والموضع الثانى اختلافهم فى لفظ الدجاجة والزجاجة وبسط فى هامش اللامع فى باب صفة ابليس اختلاف المحدثين فى تصحيح احد اللفظين وتضعيفه الى آخر ما ذكر فى هامش اللامع فى موضعين ههنا وفى بدء الخلق اما مناسبة الحديث بالترجمة فقال الحافظ تعرض له ابن بطال ومختصر الكرمانى وقال لمشابهة الكاهن بالمنافق من جهة انه لا ينتفع بالكلمة الصادقة لغلبة الكذب عليه ولفساد حاله كما ان المنافق لا ينتفع بقراءته لفساد عقيدته والذى يظهر لى من مراد البخارى ان تلفظ المنافق بالقرآن كما يتلفظ به المومن فتختلف تلاوتهما والمتلو واحد فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع فيه تخالف وكذلك الكاهن فى تلفظه بالكلمة من الوحى التى يخبره بها الجنى مما يختطفه من الملك تلفظه بها وتلفظ الجنى مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا اھ قوله لا يجاوز تراقيهم بسط الكلام فى شرحه وفيما يستفاد من هذا الحديث فى هامش اللامع فليراجع

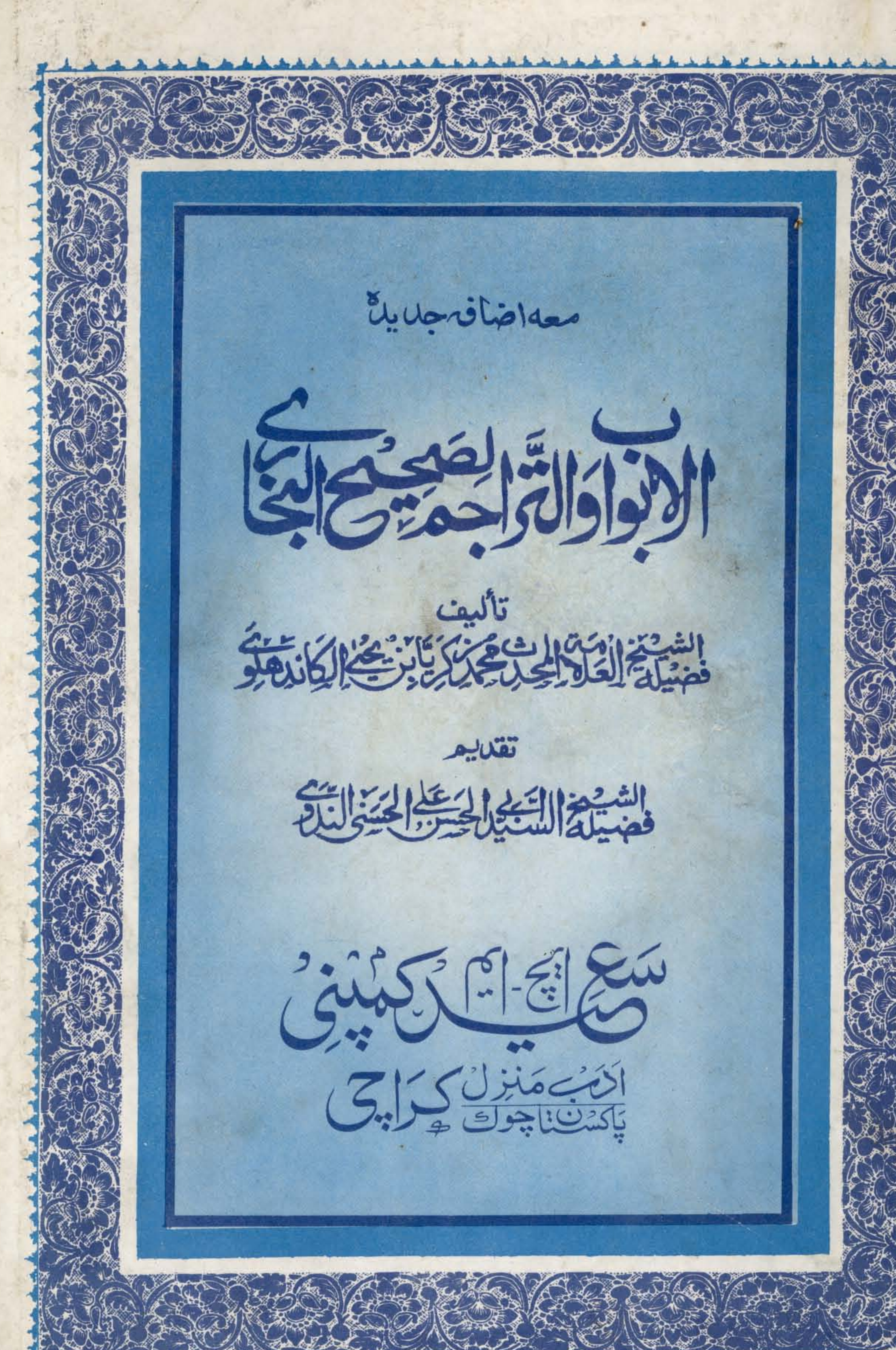
ص١١٣١ باب قول الله ونضع الموازين الخ قال صاحب الفيض يريد ان افعالنا متميزة من القرآن غاية التميز حتى ان افعالهم ينصب لها الميزان واما القرآن فمن يزعم انه يوضع له الميزان فافترقا من كل وجه اھ والظاهر ان هذا الباب رد على المعتزلة حيث انكروا الميزان قال الحافظ قال ابو اسحاق الزجاج اجمع اهل السنة على الايمان بالميزان وان اعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان ويميل بالاعمال وانكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنة لان الله اخبر انه يضع الموازين لوزن الاعمال ليرى العباد اعمالهم ممثلة ليكونوا على انفسهم شاهدين وقد ذهب بعض السلف الى ان الميزان بمعنى العدل والقضاء فاسند الطبرى عن مجاهد والراجح ما ذهب اليه الجمهور واخرج اللالكائى فى السنة عن سلمان قال يوضع الميزان وله كفتان لو وضع فى احدهما السموات والارض ومن فيهن لوسعته وعن الحسن قال له لسان وكفتان اھ مختصرا وفى شرح العقائد النسفية الوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكرته المعتزلة اھ وفى هامشه قالوا المراد بالوزن فى الآية العدل وان ميزان الالوان هو البصر وميزان الاصوات هو السمع وميزان المعقولات هو العقل فلذا ذكر بلفظ الجمع اھ وبسط الكلام على هذه المباحث صاحب اليواقيت والجواهر فى المبحث الثامن والستين فى بيان ان الحوض والصراط والميزان حق فارجع اليه لو شئت التفصيل قال الكرمانى قال اهل السنة الميزان جسم محسوس ذو لسان وكفتين والله تعالى يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان موزونة او توزن صحفها وقيل هو ميزان كميزان الشعر وفائدته اظهار العدل والمبالغة فى الانصاف والالزام قطعا لاعذار العباد اھ ثم اختلف فى لفظ الموازين هل هو جمع موزون او جمع ميزان وعلى الثانى اختلف فى وجه الجمع وفى هامش شرح العقائد المشهور ان الميزان واحد واجيب عنه بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان والظاهر انه يتعدد باعتبار الاشخاص وان اتحد ذاته اھ ومال العلامة الرازى فى التفسير الكبير الى تعدد الميزان اذ قال الاظهر اثبات موازين فى يوم القيامة لا ميزان واحد لورود صيغة الجمع فى الآيات فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان آخر اھ قوله وان اعمال بنى آدم توزن اشار بذلك الامام البخارى الى اختيار احد القولين المشهورين فى ان الموزون الاعمال او الصحف واختار المؤلف منهما القول الاول كما صرح به ههنا فى الترجمة واستدل عليه بالحديث الوارد فى الباب وههنا قول ثالث هو ان الموزون هو نفس الاشخاص العاملين وعبارة الخازن ثم اختلف العلماء فى كيفية الوزن فقال بعضهم توزن صحائف الاعمال وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يؤتى بالاعمال الحسنة على صورة حسنة وبالاعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع فى الميزان فعلى قول ابن عباس ان الاعمال تصور صورا او توضع تلك الصور فى الميزان فيخلق الله فى تلك الصور ثقلا وخفة ونقل البغوى عن بعضهم انما توزن الاشخاص اھ وحكى الحافظ عن الطيبى والحق عند اهل السنة ان الاعمال حينئذ تجسد او تجعل فى اجسام فتصير اعمال الطائعين فى صورة حسنة واعمال المسيئين فى صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبى

ان الذي يوزن الصحائف ونقل عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف اجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقد اتفق لي زيارة النسخة الخطية للامع لصحيح البخاري التي قرأها شيخ شيوخنا المفتي الهي بخش الكاندهلوي على شيخه الشاه عبد العزيز الدهلوي فوجدت على هامشه بخط المفتي المذكور ما يتعلق بهذا الباب وهذا نصه قوله باب قول الله الخ هذا اشارة الى ان الكلام داخل في الاعمال وانه يوزن كما يوزن الاعمال ولذلك اورد حديث كلمتان حبيبتان الى الرحمن وختم بهذا الحديث كما افتتح بحديث الاعمال بالنيات اي كما ينبغي ابتداء الاعمال بالاخلاص كذلك ينبغي ختمها بالتسبيح والتحميد اهـ قلت ما افاده الشيخ قدس سره لطيف جداً والوجه انه اشار بهذه العبارة الوجيزة الى ان الغرض من هذه الترجمة امران الاول اثبات وزن الاعمال وانها توزن لا كما زعمت المعتزلة من ان المراد بالوزن العدل كما تقدم والثاني التنبيه على ان اقوال المرء وكلامه ايضاً داخلة في الاعمال اذ القول عمل من الاعمال فكما انها توزن الافعال كذلك توزن الاقوال وما يتكلم به الانسان وحديث الباب صريح في الجزء الثاني حيث قال في حق كلمتان انهما ثقيلتان في الميزان واما بقية الاعمال فيقاس على ذلك وفي هامش اللامع ثم اختلفوا في انه هل يوزن الايمان ام لا وذكر السيوطي في الحاوي منقولاً بسيطاً في السؤال والجواب عن ذلك وحاصل الجواب ان الحكيم الترمذي صرح في نوادره وعنه اخذ القرطبي في تذكرته ان الوزن يختص بالاعمال وان الايمان لا يوزن لانه لابد للوزن من وجود ما يقابله ومقابل الايمان ليس الا الكفر والايمان لا يجتمع مع الكفر اصلاً فلا ضد له يوزن بمقابله واما ما ورد في حديث البطاقة فالمراد به ذكره هذه الكلمة بعد الايمان وهو من اعظم الحسنات فتوزن مع الحسنات اهـ وقال العلامة القسطلاني ثم ان ظاهر قول البخاري وان اعمال بني آدم وقولهم توزن التعميم وليس كذلك بل يخص منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون الفاً كما في البخاري فانه لا ينصب لهم ميزان ولا يأخذون صحفاً وانما هي براءات مكتوبة كما قاله الغزالي وكذلك من لا ذنب له الا الكفر فقط ولم يعمل حسنة فانه يقع في النار من غير حساب ولا ميزان اهـ وقال صاحب الجمل ولا يكون الوزن في حق كل احد لان من لا حساب عليه لا يوزن له كالانبياء والملائكة والوزن يكون للمكلفين من الجن والانس اهـ

واما براعة الاختتام فقد تقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ حيث قال والتسبيح مشروع في الختام فلذلك ختم به كتاب التوحيد والحمد لله بعد التسبيح آخر دعوى اهل الجنة قال الله تعالى دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وقد ورد في حديث ابي هريرة رضي الله عنه في ختم المجلس ما اخرجه الترمذي وابن حبان وغيرهما عنه مرفوعاً من جلس في مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك غفر له ما كان في مجلسه ذلك هذا ما قاله الحافظ ابن حجر واما براعة الاختتام على رأي هذا العبد الضعيف من ان المصنف يذكر الرحل وقارئ كتابه في آخر كل كتاب موته فهذا اظهر من هذا الباب وذلك ان الغرض منه اثبات وزن الاعمال والوزن انما يكون يوم القيامة وبعد الممات قال الكرماني ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات بل هو لارادة ان يكون آخر الكلام التسبيح والتحميد كما انه ذكر حديث الاعمال بالنيات في اول الكتاب لارادة بيان اخلاصه فيه قال الحافظ كذا قال والذي يظهر انه قصد ختم كتابه بما دل على وزن الاعمال لانه آخر آثار التكليف فانه ليس بعد الوزن الا الاستقرار في احدى الدارين الى ان يريد الله اخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين فيخرجون من النار بالشفاعة كما تقدم بيانه قال الكرماني واشار ايضاً الى انه وضع كتابه قسطاساً وميزاناً يرجع اليه وانه سهل على من يسره الله تعالى عليه وفيه اشعار بما كان عليه المؤلف في حالتيه اولاً وآخراً تقبل الله تعالى منه وجزاه افضل الجزاء اهـ وقال السندي باب قول الله ونضع الموازين القسط الخ اي باب ان الوزن حق وهذا من مسائل التوحيد وبه ختم صحيحه لان الاعمال وزنها وثقلها وخفتها على حسب نية العامل لحديث انما الاعمال بالنيات ففي هذه المسائل ارشاد الى حسن النية في الاعمال كما في اول الكتاب اشارة الى ذلك بايراده حديث انما الاعمال بالنيات فصار من ذلك حسن الختام لما فيه من موافقة البداية النهاية وفيه اشارة الى المداومة على حسن النية بدايته ونهايته وايضاً فاول العمل هو النية وآخره هو الوزن وليس بعده الا الجزاء فاتى في موضع الكتاب الموضوع للحث على العمل في بدايته ونهايته فاتى ببداية هي النية في بداية الكتاب ونهاية هو الوزن في نهاية الكتاب فما احسن نظره وادقه اهـ وهذا آخر ما اردت ذكره في شرح تراجم صحيح البخاري وبيان غرض المؤلف منها مما وجدت في شروح البخاري صريحاً او استنباطاً او كان مما ظهر لي خلاف ما ذكره الشراح فان كان ما هداني في تعيين غرض الامام البخاري صحيحاً فمن الله تعالى وحسن توفيقه وان كان غير صحيح فمني والامام البخاري منه بريء وقد اعان النظر في مسودات هذه التراجم وتوضيح اجمالها والمراجعة الى الاصول وذكر المآخذ الاعزان المكرمان فضيلتي المولوي الحافظ محمد عاقل صدر المدرسين بمدرسة مظاهر علوم والمحقق الآخر المولوي الحافظ محمد سلمان من اكابر المدرسين بالمدرسة المذكورة جزاهما الله عني وعن سائر المستفيدين بهذه الاجزاء احسن الجزاء وبارك في علومهما واذاقهما شراب حبه وقد وقع فراغهما من هذا التبييض والنظر الثاني يوم الخميس في العشرين مضت من شهر رمضان سنة احدى واربع مائة بعد الالف وقد كان بداية هذا العمل ضحى الاربعاء في الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة تسعين وثلث مائة والف عند الاقدام العالية المباركة الشريفة في المسجد النبوي على صاحبه الف الف صلوة وتحية،

محمد زكريا عفي عنه

٢٩ر ذوالقعده ١٣٩٢ھ يوم الخميس


معه اضافه جديده
الابواب والتراجم لصحيح البخاري
تأليف
فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي
تقديم
فضيلة الشيخ السيد ابي الحسن علي الحسني الندوي
ايچ-ايم سعيد كمپني
ادب منزل پاکستان چوک کراچی